VOL 12-16

مجلہ علوم اسلامیہ

جلد ۱۲ نمبر ۱-۲

۱۳۷۶ھ ـــ ۱۹۶۶ء

ادارۂ علوم اسلامیہ

مسلم یونیورسٹی

علی گڑھ

جلد ۱۲ نمبر ۱ ، ۲

مجلۂ علوم اسلامیہ

۱۹۷۶ء ـــ ۱۹۷۹ء

ادارۂ علوم اسلامیہ

علی گڑھ مسلم یونیورسٹی
علی گڑھ

مجلۂ علوم اسلامیہ سال میں دو بار شائع ہوتا ہے

مسلم یونیورسٹی پریس۔ علی گڑھ

مجلۂ علوم اسلامیہ

١٩٧٦ء—١٩٧٩ء

فہرست مضامین

مقالات :

معلومات و مراسلات :

جدید مطبوعات :

اعتذار

انتہائی افسوس سے یہ کہنا پڑ رہا ہے کہ ادھر کئی سالوں سے مجلۂ علوم اسلامیہ چند دشواریوں کی وجہ سے شائع نہیں ہوسکا۔ اس لیے سنہ ۱۹۷٦ء تا ۱۹۷۹ء کا یہ مشترکہ شمارہ شائع کرکے اس کمی کو پورا کیا جا رہا ہے۔ امید قوی ہے کہ انشاء اللہ اب آئندہ مجلۂ علوم اسلامیہ پابندی وقت کے ساتھ شائع ہوتا رہے گا۔ اس موقع پر اس کا بھی اقرار کرنا مناسب ہوگا کہ اس شمارے کے اصل مرتب ڈاکٹر اکمل ایوبی صاحب ہیں کیونکہ انھوں نے ہی اس کے لیے سارے مقالات حاصل کیے ہیں اور ان ہی کی نگرانی میں طباعت جیسا مشکل کام انجام پایا ہے۔ اس لیے میں ڈاکٹر اکمل ایوبی صاحب کی خدمات کا معترف و شکرگزار ہوں۔

ڈاکٹر امجد علی

اڈیٹر

مجلۂ علوم اسلامیہ

ابو ریحان البیرونی کی ایک گمشدہ تصنیف

پروفیسر مختار الدین احمد*

ابو علی ابن سینا کی طرح ابو ریحان البیرونی (متوفی ۴۴۰ھ) کے آثار و تصانیف کی خاصی تعداد ہے اور یہ تصانیف گوناں گوں اور مختلف قسم کے موضوعات پر مشتمل ہیں۔ اس تنوع کا اصلی سبب البیرونی کی وسعت معلومات و اطلاعات اور متعدد زبانوں پر اس کی بھر پور قدرت میں پوشیدہ ہے۔ علم و دانش سے اس کی گہری دلچسپی بلکہ والہانہ فریفتگی ان باتوں پر مستزاد۔ اس کی سوانح حیات کے ایک قدیم ترین ماخذ «معجم الأدباء» میں یاقوت الحموی لکھتا ہے[1]:

«ولا یکاد یفارق یدہ القلم، و عینہ النظر، و قلبہ الفکر إلا فی یومی النیروز و المهرجان من السنة»۔

(البیرونی کا ہاتھ قلم سے کبھی جدا نہیں ہوتا تھا، اس کی نظر کتاب سے کبھی نہیں ہٹتی تھی، اس کا دل و دماغ غور و فکر سے کبھی خالی نہیں رہتا تھا۔ نو روز و مہر جان کے دو دنوں کے علاوہ سال کا کوئی دن بھی ایسا نہیں گزرتا تھا جس میں وہ تالیف و تصنیف میں مصروف اور غور و فکر میں سرگرداں نہ رہتا ہو)۔

کسی مصنف کے جب معلومات بےحد وسیع ہوں، مختلف زبانوں سے اس کی گہری واقفیت ہو اور وہ ہمہ وقت مطالعہ اور تالیف و تصنیف

(*) پروفیسر مختار الدین احمد، صدر شعبۂ عربی و ڈین فیکلٹی آف آرٹس، مسلم یونیورسٹی، علی گڑھ۔

(۱) یاقوت الحموی: معجم الأدباء ۱۷: ۱۸۱ (طبع رفاعی)

میں مصروف ہو تو طبعاً اس مصنف کے آثار و تصانیف کی تعداد بہت زیادہ ہوگی۔ مؤرخوں نے لکھا ہے کہ ایک اونٹ جس قدر وزن اٹھا سکتا تھا اتنا ہی وزن اس کی تصانیف کا تھا۔ اس کی اور اس کے شاگردوں کی تحریرات سے بھی اس روایت کی تائید ہوتی ہے۔ یہ اس امر کے باوجود ہے کہ وہ نسبةً مختصر اور ٹھکی ہوئی نثر لکھتا تھا اور مخصوص اہل فن ہی کے لیے لکھتا تھا۔ شاید یہی وجہ ہے کہ اس کی تصانیف زیادہ مروج نہ ہوسکیں اور ان کا بڑا حصہ ضایع ہوگیا۔ اس کی مثال میں اس وقت میں «کتاب الصیدنہ» کا نام پیش کرسکتا ہوں جس کا موجودہ معلومات کے مطابق ایک بھی مکمل نسخہ پوری دنیا میں وجود نہیں رکھتا۔ یہ کتاب البیرونی کی زندگی کے آخری زمانے کی تصنیف ہے اور اس کی اہم ترین کتابوں میں شمار کی جاتی ہے۔

فہارس یا دوسرے مصادر میں البیرونی کی جن تصانیف کا ذکر ملتا ہے ان کی تعداد اگرچہ بعض دوسرے مصنفین کے مقابلے میں اچھی خاصی معلوم ہوتی ہے، لیکن حقیقت یہ ہے کہ اس کی کتابیں جو دست برد زمانہ سے محفوظ رہ گئی ہیں وہ اس کی ان تصانیف کے مقابلے میں جو اس نے زندگی بھر لکھی ہیں عشر عشیر کا درجہ بھی نہیں رکھتیں۔ اس کی وفات کے تقریباً دو سو سال بعد تک معلوم نہیں کتنی کتابیں لوگوں کی عدم دلچسپی کے سبب رواج نہ پاسکیں، کتنی تصانیف جو مروج ہوئیں لیکن زمانے کے ہاتھوں محفوظ نہیں رہ سکیں، پھر بھی ساتویں صدی ہجری کے لوائل میں لوگ البیرونی کو صاحب تصانیفِ کثیرہ لکھنے اور سمجھتے تھے اور وہ اپنی گوناگوں اور متنوع قسم کی تالیفات کے سبب جانا پہچانا جاتا تھا۔ یاقوت الحموی جو البیرونی کے حالات لکھتے وقت خراسان میں موجود تھا لکھتا ہے[1]:

---

(1) معجم الأدباء ۱۷ : ۱۸۵

« وأما سائر كتبه في علوم النجوم والهيئة والمنطق والحكمة، فانها تفوق الحصر، رأيت فهرستها في وقف الجامع بمرو في نحو الستين بخط مكتنز » .

(دوسرے فنون کی کتابوں کو چھوڑ کر البیرونی کی صرف نجوم و ہیئت اور منطق و حکمت کی کتابیں شمار سے باہر ہیں . میں نے اس کی تصانیف کی فہرست کتبخانۂ جامع مرو میں دیکھی ہیں جو گنجان خط میں ۶۰ اوراق پر مشتمل تھی) .

صرف ان چار پانچ موضوعات پر اگر ایک ورق میں بیس کتابوں کے بھی نام آئے ہوں تو اس کے کتب و رسائل کی تعداد ۱۲۰۰ ہوئی.

اس مسئلے کو ایک اور نقطۂ نظر سے دیکھا جاسکتا ہے . البیرونی نے سنہ ۴۲۷ھ میں جب اس کی عمر ۶۵ سال کی تھی اپنی تصانیف و رسائل کی تعداد ۱۱۳ بتائی ہے اس نے اپنی کتابوں کے اوراق کی تعداد بھی لکھی ہے جو اس کے مرتب کردہ « رسالة فی فہرست کتب محمد بن زکریاء الرازی » کے آخر میں بطور ضمیمہ شامل ہے . جرمن مستشرق ایڈورڈ سخاو (Edward Sachau) نے کتاب «الآثار الباقية عن القرون الخالية» کے مقدمے میں لائیڈن کے ایک قلمی نسخے کی بنیاد پر اسے چھاپ کر لائپزیش سے ۱۹۲۳ء میں شائع کردیا تھا. اس فہرست کو علحدہ سے مشہور مستشرق پول کراوس (Paul Kraus) نے ۱۹۳۶ میں پیرس سے دوبارہ شائع کیا ہے اور اب الاستاذ الدکتور صلاح الدین المنجد نے مرتب کرکے اس کا ایڈیشن کچھ عرصہ پہلے بیروت سے شائع کردیا ہے. اس میں ان کتابوں سے قطع نظر کرکے جن کا اس فہرست میں ذکر نہیں اور ان ۳۵ کتابوں کے اوراق سے صرف نظر کرکے جن کے اوراق کی تعداد البیرونی نے نہیں لکھی، صرف درج شدہ کتب و رسائل کے اوراق کی تعداد ۶۰۲۰۰ ہوتی ہے . ان ۳۵ کتابوں میں صرف ایک کتاب «التفهیم فی صناعة التنجیم» کے اوراق ہزار سے کم نہ ہوں گے .

یہ ۱۲۷ کتابیں اس نے اپنی فہرست میں مندرجہ ذیل فنون پر مشتمل
اثی ہیں :

شروح و تفسیر کتب زیج و ہئیت ۔
کتب دربارۂ طول و عرض بلاد و سمت قبلہ ۔
کتب دربارۂ علم حساب ۔
کتب مربوط بہ شعاعات و عمر ۔
کتب آلات نجوم و اصطرلاب ۔
کتب متعلق بہ ازمنہ و اوقات ۔
کتب علم ہیئت و اجرام علوی ۔
کتب دربارۂ احکام نجوم ۔
کتب قصص و حکایات ۔
کتب عقائد و آراء و ادیان و مذاہب ۔

اس کے علاوہ البیرونی اس فہرست میں خود لکھتا ہے کہ آج کل میں بعض ضخیم کتابوں کی ترتیب میں لگا ہوا ہوں ۔ « القانون المسعودی » بھی اس زمانے میں زیر ترتیب تھی بعض تصانیف مسودے کی شکل میں تھیں اور ہنوز ان کی تبییض نہیں ہوئی تھی جیسے « الآثار الباقیة » جو تقریباً سنہ ۳۹۰—۳۹۱ میں مرتب ہوئی ۔ اس کے علاوہ البیرونی نے اس زمانے میں لکھا ہے کہ بعض ہندستانی کتابوں کا ترجمہ عربی میں کر رہا ہوں جس کی تکمیل کی اطلاع ہمیں بعد کو ملتی ہے جیسے « الدستور » و « کتاب الجماہر » اور « کتاب الصیدنہ » وغیرہ یہ سب کتابیں سنہ ٤٢٧ کے بعد مرتب ہوئیں ۔ « کتاب الصیدنہ » تو بالکل آخر عمر کی تصنیف ہے بہرحال سنہ ٤٢٧ سے البیرونی کی وفات تک اس کی تصانیف کے اوراق کا تخمینہ اگر ۳ ہزار بھی کیا جائے تو اس کی تصانیف کے اوراق کی مجموعی تعداد دس ہزار سے بھی اوپر ہوتی ہے اور جس دقت نظر اور تحقیق و جستجو کے ساتھ یہ کتابیں لکھی گئی ہیں اس پر تصانیف کی یہ کثرت

کہ ان کے اوراق کی مجموعی تعداد دس گیارہ هزار سے زاید هوں آج کا طالب علم جب اس پر غور کرتا هے تو مبهوت اور دهشت زده ره جاتا هے[1].
کچھ کتابیں اس نے تصنیف کیں لیکن اس کا مسوده یا مبیضه ضایع هوگیا، ایسی کتابوں کی تعداد بهی خاصی بڑی تهی البیرونی خود لکهتا هے:

«فاما ما عملته و ذهبت عني نسخة أو سواده فكثير»

یه مختصر سی سرگذشت ان کتابوں کی هے جو البیرونی نے مختلف علوم و فنون پر لکهی تهیں، لیکن عربی ادب کے ایک طالب علم کی حیثیت سے میری دلچسپی خاص طور پر اس کی ان تصانیف سے هے جو اس نے ادب و تاریخ کے موضوعات پر سپرد قلم کی تهیں اور اب کهیں نهیں هیں آج کی صحبت میں ان گم شده کتابوں پر گفتگو میرا موضوع سخن هے.

جن قدیم ادبی مصادر میں بحیثیت ادیب کے البیرونی کا ذکر ملا هے ان میں یاقوت الحموی الرومی (متوفی سنه ٦٢٦ھ) کی «معجم الأدباء» صلاح الدین الصفدی (متوفی سنه ٧٦٤ھ) کی «الوافی بالوفیات»، السیوطی (متوفی سنه ٩١١ھ) کی «بغية الوعاة» قابل ذکر هیں. بعد کی کتابوں میں جو کچھ مذکور هے وه یاقوت الحموی هی کی صداے باز گشت هے. یاقوت «معجم الأدباء» میں (جو عربی کے ادیبوں کی انسائیکلوپیڈیا هے البیرونی کا ذکر کرنا هی اس بات کی دلیل هے که وه اسے عربی کا ادیب بهی سمجهتا هے. وه رقم طراز هے[2]:

«وإنما ذكرته ههنا لأن الرجل كان أديباً أريباً لغوياً، له تصانيف في ذلك».

(یعنی البیرونی کا ذکر اپنی کتاب میں اس لیے میں نے کیا هے

---

(١) ذبیح الله صفا: احوال و آثار ابو ریحان بیرونی: ٦٦
(٢) معجم الأدباء ١٧: ١٨٥ (طبع مرغاليوث)

کہ وہ ادیب، دانشمند اور لغوی تھے اور ان موضوعات پر ان کی تصانیف بھی موجود ہیں)۔

اس کے بعد یاقوت نے البیرونی کی مندرجہ ذیل تصانیف کا ذکر کیا ہے:

۱ - کتاب شرح شعر أبی تمام:

عہد عباسی کے مشہور شاعر اور عربی اشعار کے قدیم مجموعے «الحماسة» کے جامع ابوتمام سے البیرونی کی دلچسپی اس حد تک بڑھی ہوئی معلوم ہوتی ہے کہ اس نے اس کے دیوان کی شرح لکھنی شروع کی تھی، دیوان ابی تمام کی متعدد شرحیں اور حاشیے لکھے گیے ہیں، ان میں سے کچھ موجود بھی ہیں افسوس ہے کہ البیرونی کی شرح کے کسی نسخے کا اب تک کہیں سراغ نہیں ملا ہے۔ لیکن یہ متحقق ہے کہ یاقوت کے زمانے تک یہ کتاب موجود تھی۔ اس نے لکھا ہے کہ البیرونی کے ہاتھ کا لکھا ہوا نسخہ میری نظر سے گزرا ہے۔ ساتھ ہی وہ یہ بھی لکھتا ہے کہ یہ شرح پایۂ تکمیل کو نہیں پہنچ سکی تھی[1]۔ اس کتاب کا ذکر خود البیرونی نے اپنے مؤلفات کی فہرست میں کیا ہے، وہاں اس کا نام «قافیة الألف من الإتمام فی شعر أبی تمام» درج ہے۔ معلوم ہوتا ہے کہ وہ دیوان ابو تمام کے صرف قافیة الهمزة کے اشعار کی شرح لکھ سکا اور پھر اپنے اصلی موضوعات ہندسہ و حساب، نجوم و ہیئت وغیرہ کی طرف متوجہ ہوگیا اور اس کتاب کو مکمل نہ کرسکا اس لیے اس نے یہ نام رکھ کر کتاب علاحدہ رکھ دی اور وہ دوسرے علمی کاموں میں مصروف ہوگیا۔ یہ امر یقینی ہے کہ سنہ ۴۲۷ھ (جو البیرونی کے «رسالة فی فهرست کتب محمد بن زکریاء الرازی» کا سال ترتیب ہے) سے پہلے یہ شرح لکھی جا چکی تھی۔

(۱) مصدر سابق ۱۷ : ۱۸۵۔

۲ ۔ کتاب التعلل بإحالة الوهم في معاني نظم أولي الفضل[1]:

کتاب کے نام سے اندازہ ہوتا ہے کہ اس میں عربی کے اہم شاعروں کے قصائد پر اس نے گفتگو کی ہوگی اور خود البیرونی کے ذہن میں جو ان کے مفاہیم و مطالب آے ہیں ان کا ذکر کیا ہوگا. اس کتاب کا نسخہ بھی یاقوت کی نظر سے گزرا تھا . افسوس ہے کہ یہ کتاب بھی اج دنیا سے فنا ہے.

۳ کتاب مختار الأشعار و الآثار :

عربی ادبیات میں البیرونی کی یہ تصنیف بڑی اہمیت کی مالک ہوگی. اس شعری مجموعے میں ظاہرا اس نے اپنی پسند کے بہترین عربی اشعار کا انتخاب درج کیا ہوگا. اگر یہ کتاب آج زندہ ہوتی تو عربی کے بہت سے شعراء کی زندگی پر روشنی پڑنے کے امکانات ہوتے اور کچھ ایسے اشعار بھی سامنے آجاتے جو اب تک اہل علم کی نظر سے پوشیدہ ہیں . اس کا بھی امکان تھا کہ کچھ غیر معروف شعراء کا عربی ادب کی تاریخ میں اضافہ ہوتا . یاقوت نے یہ کتاب دیکھی تھی لیکن حیرت یہ ہے کہ جہاں تک میری یاد داشت کام کرتی ہے اس نے « معجم الأدباء » میں اس کا کہیں حوالہ دیا ہے نہ « معجم البلدان » میں . ہاں اس کا امکان ہے کہ یاقوت کی گم شدہ کتاب « معجم الشعراء » میں جس کے کسی نسخے کا دنیا میں اب تک پتا نہیں چلا ہے اس کے حوالے اس نے دیے ہوں . ظاہرا البیرونی کی « مختار الأشعار » کی اشاعت عام نہ ہوسکی اس لیے بعد کی صدیوں کے ادبی تذکرے اور شعری مجموعے اس کے ذکر سے خالی ہیں.

---

(۱) « کتاب التعلل » اور « مختار الاشعار » کا ذکر حاجی خلیفہ کے یہاں بھی ملتا ہے : دیکھیے کشف الظنون جلد ۴۳۶ ، ۱۶۲۲ . پہلی تصنیف کا نام یہاں « کتاب التعليل باجالة الوهم فی معانی النظم » درج ہے لیکن مستند قول یاقوت الحموی ہی کا ہے .

٤ ـ كتاب تاريخ أيام السلطان محمود وأخبار أبيه :

البیرونی کا تعلق سلطان محمود غزنوی اور اس کے خاندان سے بہت گہرا رہا ہے، اسے محمود غزنوی کو بہت ہی قریب سے دیکھنے کا موقع ملا تھا اور جنگ و فساد، صلح و امن دونوں حالتوں میں البیرونی کو انکے ساتھ رہنے کا موقع ملا تھا۔ اس عہد کے بیشتر حوادث و واقعات کا وہ خود شاہد و مبصر تھا اس لیے یہ قیاس کرنا بجا ہوگا کہ یہ تصنیف اس عہد کی بہت اہم تاریخی دستاویز ہوگی۔ یاقوت کے زمانے تک یہ کتاب موجود تھی اور وہ خود اس کے دیکھنے کا مدعی ہے۔ معلوم ہوتا ہے کہ کچھ ہی عرصے کے بعد یہ کتاب ناپید ہوگئی ورنہ خواجہ ابوالفضل محمد بن حسین بیہقی دبیر (متوفی ٤٧٠ ھ) اور دوسرے مؤرخین جنھوں نے محمود کے عہد پر کتابیں لکھی ہیں اس سے ضرور استفادہ کرتے۔

٥ ـ كتاب المسامرة فی أخبار خوارزم :

یہ البیرونی کی فن تاریخ میں سب سے اہم کتاب ہے جو اب عرصے سے مفقود ہے۔ یاقوت کی نظر سے یہ کتاب گزری تھی اور اس کا ذکر اس نے « معجم الأدباء » میں کیا ہے۔ خوش قسمتی سے ابوالفضل بیہقی کی دسترس اس نادر کتاب تک ہوگئی تھی اور « تاریخ بیہقی » میں جس کا کوئی مکمل نسخہ اب تک معلوم نہیں ہوسکا ہے، بیہقی نے البیرونی کی کتاب مذکورۂ بالا سے نہ صرف فائدہ اٹھایا ہے بلکہ اس کی اہمیت کے

(١) یہاں البیرونی کی « تنقیح التواریخ » کا ذکر ضروری معلوم ہوتا ہے۔ اس کا ذکر « معجم الأدبا » میں نہیں ہے لیکن البیرونی کی ترتیب دادہ فہرست کتب میں یہ نام درج ملتا ہے۔ نام سے معلوم ہے کہ یہ تاریخ کی کتاب ہے اور بعض تاریخی مندرجات و واقعات کی اس میں اس نے تصحیح و تنقیح کی ہوگی۔ یہ کتاب سنہ ٤٢٧ ھ سے پہلے لکھی گئی اور اس کا مسودہ یا مبیضہ بقول البیرونی ضایع ہوگیا۔ [illegible]

پیش نظر صفحے کے صفحے ترجمہ کرکے نقل کرتا چلا گیا ہے ۔
ابو الفضل بیہقی کی « تاریخ بیہقی » دس حصوں پر مشتمل تھی ۔ مصنف گیارھواں حصہ بھی لکھنا چاہتا تھا، اس کا امکان ہے کہ اس نے آخر میں اس حصے کا بھی اضافہ کیا ہو اس کتاب کا کوئی مکمل نسخہ اب تک دریافت نہیں ہوسکا ہے ۔ نامکمل نسخوں ہی کی مدد سے اس کتاب کے کئی اڈیشن نکل چکے ہیں جن میں سب سے اچھا اور مستند اڈیشن ڈاکٹر علی اکبر فیاض کا مرتب کردہ ہے جو دانش کدۂ ادبیات و علوم انسانی ، دانشگاہ مشہد سے سنہ ۱۳۵۰ میں شائع ہوا ہے ۔ ابتدا کے چار حصے کسی نسخے میں نہیں ملتے ۔ پیش نظر اڈیشن بھی حصۂ پنجم کے درمیان سے شروع ہوتا ہے اور حصۂ دہم پر ختم ہو جاتا ہے درمیان کتاب میں بھی خرم ہے اور بہت سے اوراق ضایع ہوگئے ہیں ۔

اس عہد پر یہ بہت تفصیلی کتاب ہے اس کا اندازہ اس امر سے ہوسکتا ہے کہ ۱٤۵ صفحات پر مشتمل موجودہ اڈیشن میں سنہ ٤۲۱ھ سے سنہ ٤۳۲ھ تک کے گیارہ سال کے واقعات و حوادث آئے ہیں ۔ قابل ذکر بات یہ ہے کہ حصۂ پنجم سے حصۂ نہم تک جس میں سنہ ٤۳۲ھ تک کے واقعات درج ہیں کہیں بھی البیرونی کی اس موضوع پر تالیف شدہ دونوں کتابوں : « تاریخ أیام السلطان محمود » اور « کتاب المسامرة فی أخبار خوارزم » میں سے کسی ایک کا بھی کہیں حوالہ موجود نہیں لیکن آخر کتاب یعنی حصۂ دہم کے تقریباً ٤۵ صفحات میں البیرونی کی « المسامرة فی أخبار خوارزم » کے حوالے ملنے شروع ہوجاتے ہیں ۔ بلکہ یہ کہنا غلط نہ ہوگا کہ البیرونی کی کتاب کو بنیاد بنا کر ہی غالباً بیہقی نے یہ آخری حصہ مرتب کیا ہے ۔ بیہقی رقم پرداز ہے[1] :

« ومن کہ این تاریخ [را] پیش گرفتہ ام التزام این قدر بکردہ ام، تا آنچہ نویسم یا از معاینۂ من است ، یا از سماع درست ،

(۱) ابو الفضل بیہقی : تاریخ بیہقی : ۹۰٦ (طبع دکتر علی اکبر فیاض)

از مردی ثقه. و پیش ازین [به] مدتی دراز کتابی دیدم بخط استاد ابو ریحان. و او مردی بود در ادب و فضل و هندسه و فلسفه که در عصر او چنو دیگری نبود و بگزاف چیزی ننوشتی و این دراز ازان دادم، تا مقرر گردد که من، درین تاریخ، چون احتیاط میکنم، و هر چند که این قوم، که من سخن ایشان می دانم، بیشتر رفته اند و سخن اندکی مانده اند، و راست چنانست که ابوتمام گفته است:

ثم انقضت تلک السنون وأهلها و کأنها و کأنهم أحلام

و مرا چاره نیست از تمام کردن این کتاب، تا نام این بزرگان بدان زنده ماند و نیز از من یادگاری ماند، که پس از ما این تاریخ بخوانند و مقرر گردد حال بزرگی این خاندان که همیشه باد»

اس کے فوراً بعد یہ عبارت ملتی ہے:

«و [در] این اخبار خوارزم چنان صواب دیدم که برسر تاریخ مأمونیان شوم. چنانکه از استاد ابو ریحان تعلیق داشتم، که باز نموده است که سبب زوال دولت ایشان چه بوده است. و در دولت محمودی چون پیوست، آن ولایت و امیر ماضی رضی الله عنه آنجا کدام وقت رفت و آن مملکت زیر فرمان وی بر چه جمله شد . . . که درین اخبار فوائد و عجائب بسیار است چنانکه خوانندگان و شنوندگان را ازآن بسیار بیداری و فوائد حاصل شود، و توفیق خواهم، از ایزد، عز ذکره بر تمام کردن این تصنیف، أنه سبحانه، خیر موفق و معین».

پھر «حکایت خوارزم شاه ابو العباس» کی سرخی کے تحت ایک فصل ملتی ہے جس کی ابتدائی سطریں یہ ہیں[1]:

«چنین نبشت ابو ریحان در «مشاهیر خوارزم» که خوارزمشاه

(۱) تاریخ بیہقی: ۹۰۷

بوالعباس مأمون بن مأمون رحمة الله علیه باز پسین امیری بود که
خاندان پس از کوشتن وی بر افتاد و دولت مأمونیان بپایان
رسید . . . » .

اس فصل میں آگے چل کر یہ عبارت ملتی ہے[۱] :

«من ، که بو ریحانم و مر اورا هفت سال خدمت کردم ، نشنودم
که بر زبان وی هیچ دشنام رفت و غایت دشنام او آن بود
که چون سخت در خشم شدی گفتی : «ای سگ» . . .» .

خوارزم شاہ کے حلم کی ایک حکایت لکھتے ہوئے کہ کس طرح ایک درباری متوسل نے جو بقول البیرونی «فاضل و ادیب و نیکو سخن و ترسل لیکن سخت بے ادب» تھا ، بادشاہ کے سامنے شوخی اور سخت بے ادبی کی لیکن وہ حلم کا پیکر صرف مسکراکر رہ گیا ، البیرونی کی زبان سے یہ روایت سناتے ہوئے بیہقی لکھتا ہے[۲] :

«من بترسیدم و بیندیشیدم که فرماید تا گردنش بزنند و
نفرمود و بخندید و اهمال کرد و بر راه حلم و کرم رفت» .

پھر ایک فصل «ذکر ماجری فی باب الخطبة و ظهور من الفساد و البلایا لأجلها» کی ابتدا بھی البیرونی کی روایت سے ہوتی ہے :[۳]

« بوریحان گفت : چون این رسول از کابل بنزدیک مارسید ــ که امیر
محمود این سال هندوستان رفت ــ و این حدیث باز گفت خوارزم شاه
مرا بخواند و خالی کرد و آنچه وزیر احمد حسن گفته بود
درین باب با من بگفت ، گفتم این حدیث را فراموش کن » .

اس کے بعد البیرونی کی یہ روایت کئی صفحوں تک چلی گئی ہے .

---

(۱) تاریخ بیہقی : ۸۱۲ (طبع سعید نفیسی)

(۲) مصدر سابق : ٦٦٩ (طبع تہران ۱۳۲٤) ، ۸۱٤ (طبع آقائے سعید نفیسی) ،

(۳) مصدر سابق : ٦٧١ (طبع تہران ۱۳۲٤) ، ۸۱٦ (طبع سعید نفیسی)

بیهقی کے درج شدہ بیانات سے کئی باتیں معلوم ہوتی ہیں :

۱ - تاریخ بیہقی کی تالیف سے مدت دراز پہلے مولف نے اس موضوع پر البیرونی کی مندرجہ بالا کتاب دیکھی جو البیرونی کے ہاتھ کا لکھا ہوا نسخہ تھا۔

۲ - بیہقی کی رائے البیرونی کے متعلق یہ تھی :

« او مردی بود در ادب و فضل و هندسه و فلسفه که در عصر او چنو دیگرے نبود » ۔

۳ - مولف نے مصنف کا نام البیرونی کہیں نہیں لکھا ابو ریحان اور استاد ابو ریحان لکھا ہے ۔ اگر یاقوت کی « معجم الأدباء » میں یہ اطلاع موجود نہ ہوتی کہ ابو ریحان البیرونی اس موضوع پر ایک کتاب کا مصنف ہے تو یقین سے کچھ نہیں کہا جاسکتا تھا کہ بیہقی کس ابو ریحان کا ذکر کر رہا ہے ۔

٤ - بیہقی نے کتاب کا نام « مشاہیر خوارزم » لکھا ہے[1] : «چنین نبشت ابو ریحان در مشاہیر خوارزم»۔ «تاریخ بیہقی» میں کتاب کا نام صرف ایک ہی جگہ آیا ہے ورنہ بقیہ مقامات پر صرف « ابو ریحان گفت » لکھ کر بیہقی نے مطالب بیان کردیے ہیں ۔ ایرانی محقق ڈاکٹر ذبیح‌الله صفا کا خیال ہے کہ کلمۂ « مسامرہ » کی جگہ بیہقی یا ناسخ نے « مشاہیر » لکھ دیا ہے اس لیے کہ ہم جانتے ہیں کہ ابو ریحان کی کتاب خوارزم اور اس کی تاریخ پر تھی نہ دربارۂ مشاہیر و رجال خوارزم ۔

---

(۱) تاریخ بیہقی : ۹۰۷ آقای سعید نفیسی کے اڈیشن میں بھی «مشاہیر خوارزم» ہے (۲ : ۸۱۲) لیکن تاریخ بیہقی کے پہلے اڈیشن میں جسے ڈاکٹر غنی اور ڈاکٹر فیاض نے تہران سے ۱۳۲٤ میں شائع کیا ہے «مسامرۂ خوارزم» درج ہے (ص ٦٦٨)۔ ڈاکٹر فیاض کے دوسرے اڈیشن کے متن میں تو « مشاہیر خوارزم» ہے لیکن فٹ نوٹ لکھ دیا ہے : «مشاہیر خوارزم، محل تامل است » ۔

«کتاب المسامرہ» کا باقی ماندہ حصہ میرے خیال میں پندرہ بیس صفحوں سے زاید نہیں ، استاد اکبر علی فیاض کے اڈیشن میں حصۂ دہم خوارزم کی تاریخ کوئی پینتالیس صفحوں میں آئی ہے (ابتدا از ص ۹۰۱ تا ص ۹٤۵). یہ فرض کرلینا چاہیے کہ یہ پورے کا پورا حصہ البیرونی کی کتاب کا ترجمہ نہیں ، کچھ فواید و معلومات بیہقی نے دوسرے مصادر سے بھی لیے ہوں گے . اگرچہ صراحۃ وہ الثعالبی[1] کے علاوہ کسی اور ماخذ کا ذکر نہیں کرتا پھر بھی ہمیں احتیاطاً یہ کہنا چاہیے کہ پندرہ بیس صفحے البیرونی کی « کتاب المسامرہ » سے ضرور ماخوذ ہیں .

میں یہاں یہ اضافہ کرنا چاہوں گا کہ دو فصلیں جن میں ایک تاریخ ولایت خوارزم[2] اور دوسری فصل جس میں ایک خطبہ درج ہے[3] میری رائے میں البیرونی ہی کی کتاب سے ماخوذ ہیں .

البیرونی کی « کتاب المسامرة » کے ان باقی ماندہ حصوں سے جو ابو الفضل بیہقی کی مہربانی سے محفوظ رہ گئے ہیں معلوم ہوتا ہے کہ ابوالعباس مأمون بن مأمون خوارزم شاہ اپنی حکومت کے آخری دور میں امور مملکت میں البیرونی سے مشورہ کیا کرتا تھا اور ثانی الذکر سلطنت کے اہم امور میں دخیل تھا . مثال کے طور پر جب خلیفۂ عباسی امیر المؤمنین القادر باللہ کے حاجبوں کا سالار «حسین» خلعت و عہد ولواء اور « عین الدولۃ و زین الملۃ » کا لقب لے کر خوارزم شاہ کے پاس وارد ہوا تو آخر الذکر نے خلیفۂ وقت کے سفیر کی پیشوائی اور استقبال کے لیے کسی وزیر یا دبیر کا نہیں بلکہ البیرونی کا انتخاب کیا .

---

(۱) « ومن کہ بوالفضلم بنشابور شنودم از خواجہ [ابو] منصور ثعالبی مؤلف کتاب « یتیمة الدھر فی محاسن أھل العصر » وکتب بسیار دیگر . . . » تاریخ بیہقی : ۹۰۹

(۲) تاریخ بیہقی : ۹۰۲

(۳) تاریخ بیہقی : ۹۰۳

البیرونی اس واقعے کی تفصیل لکھتا ہوا آخر میں رقم طراز ہے[۱]:

«و خوارزم شاہ اندیشید کہ نباید امیر محمود بیازارد و بحثی نهد و گوید چرا بی وساطت و شفاعت من او خلعت ستاند از خلیفت و این کرامت و مزیت یابد. بهر حال از بهر مجاملت مرا بشباز رسول فرستاد تا نیمهٔ بیابان و آن کرامت در سر او وی فراستدم و بخوارزم آوردم و بدو سپردم».

اس طرح خوارزم شاہ اور محمود غزنوی کے آپس کے تعلقات میں جب خلل پڑنے کا اندیشہ ہوا تو متعدد مرتبہ خوارزم شاہ نے البیرونی سے مشورے لیے اور ان مشوروں پر اس نے عمل بھی کیا[۲].

«کتاب المسامرہ» کے ایک اقتباس سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ البیرونی خوارزم شاہ کے ندیموں اور مشیروں میں شامل تھا اور وہ اسے اس قدر عزیز رکھتا تھا کہ ایک بار اس سے ملنے کے لیے وہ بے تکلف اس کی قیام گاہ کی طرف چل پڑا اور جب البیرونی کے باہر آنے میں کچھ تاخیر ہوئی تو اس نے ارادہ کیا کہ گھوڑے سے اتر کر البیرونی کے گھر میں داخل ہو جائے. اس اثنا میں البیرونی باہر آچکا تھا. یہ دلچسپ قصہ البیرونی ہی کی زبان سے سنیے[۳]:

«و بو ریحان گفت: روزی خوارزم شاہ سوار شدہ شراب میخورد، نزدیک حجرۂ من رسید، فرمود تا مرا بخواندند. دیر تر رسیدم بدو، اسپ براند تا در حجرۂ نوبت من و خواست کہ می فرود

---

(۱) تاریخ بیہقی: ۹۰۸

(۲) تاریخ بیہقی: ۹۱۱ ببعد

(۳) تاریخ بیہقی: ۹۰۹

آید، زمین بوس کردم و سوگند گران دادم تا فرود نیامد و گفت:

العلم من أشرف الولایات یأتیه کل الوری ولا یأتی

پس گفت: «لولا الرسوم الدنیاویة لما استدعیتك. فالعلم یعلو ولا یعلیٰ» و تواند بودکه او اخبار معتضد امیر المؤمنین را مطالعت کرده باشد که آنجا دیدم که روزی معتضد در بستانی دست ثابت بن قرّه گرفته بود و میرفت. ناگاه دست بکشید، ثابت پرسید یا امیر المؤمنین! دست چرا کشیدی؟ گفت! «کانت یدی فوق یدک والعلم یعلو ولا یعلیٰ».

یاقوت الحموی البیرونی کی «کتاب المسامرة فی أخبار خوارزم» کا مطالعه کرچکا هے بعینه یهی روایت «معجم الأدباء» میں ملتی هے جس سے یه امر بالکل یقینی هو جاتا هے که اگرچه اس روایت کے لیے یاقوت نے «کتاب المسامرة» کا حواله نہیں دیا هے لیکن اس کا ماخذ یهی کتاب هے. وه لکھتا هے[1]:

«و دخل خوارزم شاه یوماً وهو یشرب علی ظهر الدابة فأمر باستدعائه من الحجرة فأبطأ قلیلاً فتصور الأمر علی غیر صورته، وثنی العنان نحوه و رام النزول فسبقه ابوالریحان إلی البروز و ناشده الله ألا یفعل، فتمثل خوارزم شاه:

العلم من أشرف الولایات یأتیه کلّ الوری ولا یأتی

ثمّ قال: لولا الرسوم الدنیاویة لما استدعیتك. فالعلم یعلو ولا یعلیٰ. وکأنه سمع هذا فی أخبار المعتضد، فانه کان یوماً یطوف فی البستان و هو آخذ ید ثابت بن قرّة الحرانی إذ جذبها دفعة وخلاها فقال ثابت: مابدا یا أمیر المؤمنین قال: کانت یدی فوق یدک والعلم یعلو ولا یعلیٰ»

(۱) معجم الأدباء ۱۷: ۱۸۲ - ۱۸۳

تاریخ بیہقی کے ان چند مختصر صفحات کی اہمیت یہ ہے کہ یہ البیرونی کی ایک گم شدہ کتاب کا ایک حصہ ہے جس کے کسی نسخے کا اب تک دنیا کو علم نہیں ہے. ان صفحات سے جو اگرچہ عربی سے ترجمہ ہیں اس بات کا اندازہ ہوتا ہے کہ تاریخی معلومات و حقائق کے بیان کرنے وقت البیرونی کا اسلوب بیان کیا ہوتا ہے اور وہ اسے کس طرح ادا کرتا ہے. اس سے تاریخ نویسی میں اس کی آزاد روی اور غیر جانب داری آشکار ہوتی ہے. ان صفحات سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ واقعات کے ذکر کے وقت وہ امور و حوادث کے اسباب کی تلاش میں کس طرح سرگرداں رہتا ہے اور اس مشکل راہ میں ان حوادث اور ان کے وجوہ و اسباب کو ربط دینے میں اس کا علمی ذہن کبھی غافل نہیں ہونے پاتا.

« کتاب المسامرة فی أخبار خوارزم » کا دست حوادث سے یہ بچا ہوا لکڑا اپنی گونا گوں اہمیتوں کی بنا پر تاریخ کے بہترین ادب پاروں میں شمار ہونے کے لائق ہے.

مراجع و مصادر:

یاقوت الحموی: معجم الأدباء تحقيق الأستاذ أحمدالرفاعي. قاهره، ١٩٣٧م

ذبیح الله صفا: احوال و آثار ابو ریحان بیرونی، تهران، ١٣٥٢

البیرونی: فهرست کتب محمد بن زکریاه الرازی، پیرس، ١٩٣٦

ابوالفضل بیهقی: تاریخ بیهقی تحقیق دکتر قاسم غنی و دکتر علی اکبر فیاض تهران، ١٣٢٤.

ابو الفضل بیهقی: تاریخ بیهقی تحقیق دکتر علی اکبر فیاض. مشهد، ١٣٥٠

ابو الفضل بیهقی: تاریخ بیهقی تحقیق استاد سعید نفیسی. تهران، ١٣٣٢

[١٩٧٧/٧/٢٤]

حکیم سنائی غزنوی کی مقبولیت خود اپنے زمانے میں

پروفیسر نذیر احمد*

حکیم سنائی فارسی کے ان مخصوص شعرا میں ہیں جن کے کلام کی شہرت و مقبولیت خود ان کی زندگی ہی میں ہوگئی تھی، اور اس شہرت کی بنا خود ان کی شاعری کے چند ایسے خواص ہیں جن میں وہ اکثر شعرا میں منفرد ہیں۔ اخلاقی و عارفانہ شاعری میں ان کے مرتبے کے چند ہی شاعر نظر آتے ہیں اور قابل ذکر بات یہ ہے کہ ان کا تصوف و عرفان کسی ایک صنف کے ساتھ مخصوص نہیں، صنف مثنوی تو اس وصف کے ساتھ متصف ہے ہی، ان کی شاعری کے دوسرے اصناف میں بھی عنصر سب سے غالب نظر آتا ہے اور سب سے قابل توجہ امر یہ ہے کہ ان کے قصائد کی مابہ الامتیاز خصوصیت ان کا عارفانہ و صوفیانہ رنگ ہے۔

سنائی کی مقبولیت کا ثبوت خود معاصر شعرا کے کلام سے بخوبی فراہم ہوتا ہے، چنانچہ متعدد شعرا ان کی تعریف میں رطب اللسان رہے ہیں، اور خود سنائی کے کلام میں معاصرین شعرا کا ذکر بڑی فراخ حوصلگی سے ملتا ہے۔ ان میں ابو حنیفہ اسکاف[1]، شرف الدین محمد ناصر[2]، جمال الدین حسن[3]، معزی نیشاپوری[4]، عثمان مختاری[5]، مسعود سعد سلمان[6] خصوصیت سے

(*) پروفیسر نذیر احمد، سابق صدر شعبۂ فارسی و سابق ڈین فکلٹی آف آرٹس، مسلم یونیورسٹی، علی گڑھ۔

(۱) کارنامۂ بلخ، کلیات سنائی چاپ کابل ص ۲۶۸

(۲) ایضاً ص ۲۶۷

(۳) ایضاً ص ۲۶۷

(٤) دیوان سنائی چاپ ابن سینا ص ۸۸۷، ص ۱۰۰۱

(٥) دیوان ص ۲۸۱

(٦) ص ۱۰۶۱

قابل ذکر ہیں۔ مسعود سعد سلمان کے دیوان کی ترتیب سنائی کے ہاتھوں انجام پائی تھی، مگر یہ مشکل کام بحسن و خوبی انجام نہ پاسکا، اور مسعود سعد سلمان کے کلام میں دوسرے شاعروں کا کلام داخل ہوگیا۔ اس کی وجہ سے سنائی کو اعتذاراً ایک قطعہ لکھنا پڑا۔ چونکہ راقم کے اس مضمون کے مقاصد میں ترتیب و تصحیح دیوان کے مشکل مسئلہ کی طرف رہنمائی ہے، اس لیے سنائی کے قطعے کے چند اشعار یہاں نقل کیے جاتے ہیں۔ عنوان قطعہ یہ ہے:

سنائی دیوان خواجه مسعود سعد سلمان را جمع کرده و شعر های دیگران را دروی آورده بود. این قطعه در عذر آن و مدح خواجه عمید بارع مسعود گوید:

ای عمیدی که باز غزنین را   سیرت و صورتت چو بستان کرد
چون بدید این رهی که گفتهٔ تو   کافران را همی مسلمان کرد
جمع کرد این رهی شعر ترا   چون نبی را گزیده عثمان کرد
شعرها را بجمله در دیوان   چون فراهم نهاد دیوان کرد
چون یکی درج ساخت پر گوهر   عجز دزدان برو نگهبان کرد
طاهر این حال پیش خواجه بگفت   خواجه یک نکته گفت و برهان کرد
گفت آری سنائی از سر جهل   با نبی جمع ژاژ طیان کرد
دُر و خر مهره دریکی رشته   جمع کرد آنگهی پریشان کرد
خواجه طاهر چو این بگفت رهی   خجل شد که وصف نتوان کرد
لیک معذور دار زانک مرا   معجز شعرهات حیران کرد
زانک بر جواز شعر ترا   شعر هر شاعری که دستان کرد
مهر عشق پدید کردن خویش   خویشتن درمیانه پنهان کرد
من چه دانم که از برای فروخت   آنک خود را نظیر حسان کرد
پس چو شعری بگفت و نیک آمد   داغ مسعود سعد سلمان کرد
شعر چون درّ تو چه سود ترا   جگر و دل چو لعل و مرجان کرد

(دیوان ص ۱۰۶۰ - ۶۱)

عثمان مختاری کی مدح میں قصیدہ لکھا جس کا مطلع[1] یہ ہے :

نہ شود پیش در خورشید دو مہ تاری تیر
گر برد ذرہای از خاطر مختاری تیر

(دیوان ص ۲۸۱)

کارنامۂ بلخ میں مختاری کی مدح اس طرح کرتا ہے :

اختیار زمانہ مختاری آن جوان لطیف دیداری

(کلیات اشعار سنائی چاپ کابل ص ۲۷۱)

معزی کی وفات پر تین مرثیے لکھے ، ان میں ایک یہ ہے :

شد بار گہر طبع گہر زای معزی شد یار فلک عقل فلک سای معزی
گر زہرہ بچرخ دویم آید عجبی نیست در ماتم طبع طرب افزای معزی
کز حسرت دُر ھای یتیمش چو یتیمان بنشست عطارد بمعزای معزی

(دیوان ص ۱۰۹۹)

ابو حنیفہ اسکاف کی مدح کارنامۂ بلخ میں اس طرح ملتی ہے :

پس از بوحنیفۂ اسکاف کہ بر اشراف دارد او اشراف
شاعری با معانی و خرد است خاصہ میراث دار جد خوداست

(اشعار سنائی چاپ کابل ص ۲۶۸)

اسی طرح بعض معاصر شاعروں نے سنائی کی بڑی تعریف کی ہے ، ان میں سے تین شاعر خصوصیت سے قابل ذکر ہیں ، اول مختاری غزنوی ، دوم عارف زرگر ، سوم علی پسر ہیثم . مختاری نے ایک[1] قصیدہ محمود روباہی اور سلطان مسعود سوم غزنوی (م : ۴۹۲) کی مدح میں لکھا ہے ، اس کا مطلع یہ ہے :

مسلمان کردن آئین کرد چشم نا مسلمانش
بنوک ناوک مژگان کہ پر زہراست پیکانش

---

(۱) دیوان مختاری چاپ ہمائی ص ۲۴۵

س میں سنائی کا ذکر اس طرح ہوا ہے:

گرامی تر زمن شخصی هم از من هست نزد تو
گهی کت رای من خیزد ببین آن روی خندانش

چو مهر من برو رانی بنفس من همی بینش
مکانش هر کجا بینی مکین برجان من دانش

سنائی را صلتها بخش تا او اینچنین شعری
بپردازد که همتانیست اندر شعر ز اقرانش

فرو اندیش یا اورا چه قادر خاطری باشد
که در معنی و لفظ خوش مسلم کرد عثمانش

بسر گردانی و گوژی سزا بودست چرخ اورا
که دوری داد چشمم را ز دیدار تو دورانش

عارف زرگر سنائی کے ہم عصر شاعروں میں بڑی ممتاز شخصیت کا مالک تھا، اس نے ایک قصیدہ سنائی کی مدح میں لکھا جس کے بعض اشعار یہ ہیں[1]:

ای[2] نهاده پای همت برسر اوج سما | وی گرفته ملک حکمت گشته دروی مقتدا
بر سریر حکمت اندر خطهٔ کون و فساد | از تو عادل تر نبد هرگز سخن را پادشا
مشرق و مغرب ز راه صلح بگرفتی به کلک | ناکشیده تیغ جنگی روز کین اندر وغا
لاجرم ز انصاف تو روی زمین شد پر درر | همچو ز اوصاف تو چشم زمانه پُر ضیا
گوی همت باختی با خلق در میدان عقل | بلز پس ماندند و بردی و برین دارم گوا
نی غلط کردم که رای صائبت با اهل عصر | کی پسندد از تو بازی یا کجا دارد روا
سیم نااهلان بخوبی زانکه نپسندد خرد | خاکروبی کردن آنکس را که داند کیمیا

(۱) دیوان ص ۳۹ ـ ۴۰

(۲) حکیم سنائی نے اس کے جواب میں ایک نہایت بلند عارفانہ قصیدہ اس عنوان سے لکھا ہے: در ترک دنیا و زخارف آن و تحریص بسوی (ملاحظہ صفحہ ۲۰۱)

شعر تو روحانیان گر بشنوند از روی صدق | بانگ برخیزد از ایشان کای سنائی مرحبا
حجتی بر خلق عالم زان دو فعل خوب خویش | شاعری بر ذل طمع و پارسائی بی ریا
نظم گوهر بار عقل افزای جان افروز تو | کرده شعر شاعران بوده را یکسر هبا
معجز موسی نمایست این و آنها سحر کی | ساحری زیبا نماید پیش موسا و عصا
هر که او شعر ترا گوید جواب از اهل عصر | نزد عقل آنکس نماید یافه گوی و هرزه لا
شاعران را پایه بیشرمی بود تا زان قبل | حاصل و رایج کنند از مدح ممدو حان عطا
صورت شرمی تو اندر سیرت پاکی بلی | با چنان ایمان کامل اینچنین باید حیا
شعر و سحر و شرع و حکمت آمدست اندر خبر | ره برد اسرار او چون بنگرد عین الرضا
کاین چهار است ای سنائی چار حرف و یافتند | زین چهار آن هرچهار از نظم و نثر او سنا
نظم عشق آمیز عارف راز راه لطف و بر | برگذر از عیبهاش و در گذر از وی خطا
تا که باشد عارف اندر سال و ماه و روز و شب | شاکر افضال تو اندر خلا و اندر ملا

(بقیہ صفحہ ۲۰ کا نوٹ)

زهد و انزوا در تتبع قصیدهٔ عارف زرگر۔ اس کا مطلع یہ ہے:

تاز سر شادی برون ننهند مردان صفا | پای نتوانند بردن بر بساط مصطفی

اس کا مقطع یہ ہے:

این جواب آن سخن گفتم که گفتا اوستاد | ای نهاده پای همت بر سر اوج سما

(دیوان ص ۴۰،۴۳)

حکیم سنائی نے اسی زمین کے ایک دوسرے قصیدے میں عارف زرگر کی مدح اس طرح پر کی ہے:

باز چون خودز آفتاب جود ز رین رخ شدست | عارف زرگرش خواندی پرده دار کبریا
عارفی و زرگری گوئی کزو آموخته ست | خواجه و حامی و صدر و مهتر و استاد ما
عارف زرگر که در دنیا چو عقل و آفتاب | عارف است اندر احاطت زرگر است اندر عطا
ملک او ارباب دین را هم صلاح و هم سلاح | کلک او دور زمان را هم صباح و هم مسا
شکرها با بذل او چون پیش موسی جادوی | شعرها با فضل او چون نزد عیسی توتیا
بخشش خودرا بشکر کس نیالاید که هست | درره آزاد مردان شکر جزوی از جزا

(دیوان ص ۴۵)

حکیم کے معاصرین میں امام علی بن هیصم هروی بڑے پائے کے واعظ تھے۔ انہوں نے سنائی کی مدح میں ایک مختصر قصیدہ لکھا ھے جو سنائی کے دیوان میں شامل ھے۔ اس کے چند شعر یہ ھے:

سنائی[1] سنای خرد را سزاست	جمالش جهان را کمال و بهاست
اگر شخصش از خاک دارد مزاج	پس اخلاق او نور کلی چراست
چنو در بزرگان بزرگی که دید	چنو از عزیزان عزیزی کجاست
اگر خاطرش را بوقت سخن	کسی عالم عقل خواند سزاست
عجب زانکه با او کند شاعری	نداند که این رای محض خطاست
کجا نور باشد چه جای ظلام	کجا ماه باشد چه جای سهاست
همه لفظ او قوت جانست وبس	همه شعر او فضل را کیمیاست

(۱) سنائی نے اس قصیدے کے جواب میں ایک قصیدہ لکھا جس کے چند شعر درج ذیل ھیں:

سنائی کنون با ضیا و سناست	که بروی ز سلطان سنت ثناست
بدین مدح بروی ز روح القدس	همه تهنیت مرحبا مرحباست
اگر خاطرش را بخط خطیر	همی عالم عقل خوانی رواست
که جز عالم عقل نبود بلی	که بروی چنو خواجهٔ پادشاست
علی بن هیصم که این هفت حرف	سه روح و چهار اسطقسات ماست
سه حرفست نامش که در مرتبت	سه روح است آن نطق وحس ونماست
زهی واعظ صلب همچون کلیم	که وعظ تو کوران دل را عصاست
مرا ماه خواندی درست است آزانک	تو مهری و از مهر مه را ضیاست
خط و شعر تو دید چشم و دلم	چه جای خط و شعر چین و خطاست
نفسهای روحانیان را کسی	اگر شعر و خط خواند ازوی خطاست
ز شعر تو آن شر بها خورد جان	که خود عقل کلی ازآن ناشتاست
که در فضل و در لفظ و در رزم و بزم	علی هیصم است و علی مرتضی است

(دیوان ص ۷۸ - ۸۰)

ز انوارش امروز شهر هرات   چو برج قمر پر شعاع و ضیاست
ز ازهار فضلش همین خطه را   اگر مقعد صدق خوانم رواست
الا ای بزرگی که احوال تو   همه بر سعادات کلی گواست
ترا ز ایزد پاک الهام و صدق   در اقوال و افعال یکسر عطاست
اگر چند تقصیر من ظاهر است   دلم بستهٔ بند مهرو وفاست
ثنای تو گویم بهر انجمن   نکوتر زهر چیز مدح و ثناست

(دیوان ص ۷۷-۷۸)

سنائی کے کلام کی مقبولیت و شہرت کا ثبوت معاصرین شعرا کی ہجویہ نظموں سے بھی فراہم ہوتا ہے۔ اس سلسلے کی سب سے نمایاں شخصیت حکیم سوزنی سمرقندی کی ہے۔ وہ سنائی کا معاصر ہے اور اس نے سنائی کی متعدد نظموں کے جواب میں ہجو و ہزل آمیز نظمیں لکھی ہیں۔ دراصل سوزنی ہزل گو شاعر ہے، اس لیے کئی معاصر شاعر اس کی زد میں آئے۔ سنائی کے علاوہ معزی، رشید الدین وطواط کے لئے بھی سوزنی نے ہجوآمیز نظمیں لکھی ہیں، لیکن جلالی ترمذی پر سب سے زیادہ عتاب نازل ہوا ہے۔ اس کو خرخمخانہ قرار دیتے ہوئے بیسیوں نظموں میں اس کی ہجو لکھی ہے۔ خلاصۂ کلام یہ کہ سوزنی کی وہ ہزل آمیز نظمیں جو اس نے حکیم سنائی کی نظموں پر لکھی ہیں، اس اعتبار سے قابل توجہ ہیں کہ ان سے سنائی کی شہرت بخوبی واضح ہے اور اسی بناء پر ان کی کسی قدر تفصیل بیجا نہ ہوگی۔

(۱) سنائی کی حسب ذیل نظم کے جواب میں سوزنی نے ایک نظم لکھی جس کا مطلع اور مقطع درج کیا جاتا ہے:

این ابلهان که بی سببی دشمن منند   بس بوالفضول ویافه ورای و ژنخ زنند

(دیوان ص ۱۶۱)

سوزنی :

این خواجه زادگان که درین شهر و بر زنند
مردند مر زنـان را لیکن مرا زنند

هست این جواب آنکه سنـائی بنظم کرد
این ابلهـان که بی سببی دشمن منند
(دیوان ص ۲٦ - ۲۷)

(۲) سوزنی کی ایک هزل امیز غزل کا مقطع یه هے :

این جواب آن کجا گوید سنـائی غزنوی
بـازتـابی درده ادین زلفین عـالم سوز را
(دیوان ص ۳۸٤)

سنائی کی غزل کا مطلع یه هے :

باز تابی درده آن زلفین عالم سوز را باز آبی برزن آن روی جهان افروز را
(دیوان ص ٤۹۲)

(۳) سوزنی کی ایک هجویه غزل کا مقطع اس طرح پر هے :

اینست مجابات یکی شعر سنائی ایام چو تو دلبر طنـاز نیابد
(دیوان ص ۳۸۵)

سنـائی کی غزل کا مطلع یه هے :

ایـام چو من عاشق جانباز نیابد دلداده چنو دلبر طناز نیابد
(دیوان ص ۸٤۲)

واضح هے که دیوان میں مندرج مصرعه سوزنی کے منقوله مصرعے سے متفاوت هے اور میرے خیال میں وهی زیاده قابل اعتماد هے ۔

(٤) سوزنی کی دوسری هزل آمیز غزل کا مقطع یه هے :

این جوابست مرآنرا که سنائی گوید عاشقان پیش تو گر تحفه همه جان آرند
(دیوان ص ۳۸۷)

سنـائی کی نظم قصاید کے ذیل میں درج هے، مطلع یه هے :

عاشقانت سوی تو تحفه اگر جان آرند بسر تو که همی زیره بکرمان آند
(دیوان ص ۱٤۲)

واضح ہے کہ سوزنی کا منقولہ مصرعہ دیوان میں مندرج مصرعے سے کچھ متفاوت ہے، میرے نزدیک سوزنی کی روایت زیادہ قابل توجہ ہے۔

۵ ۔ سنائی کی ایک غزل جس کا مطلع درج ذیل ہے سوزنی نے جواب کے لئے منتخب کی تھی:

ای بلبل وصل تو طربناک وی غمزہات زہر و خندہ تریاک

(دیوان ص ۹۱۷)

سوزنی کا مقطع یہ ہے:

تا پیش سنائی این نگوید ای بلبل خیل تو طربناک

(دیوان ص ۳۹۷)

۶ ۔ سوزنی کی ہزل آمیز غزل کے چند اشعار ذیل ہیں:

ای سنائی تو کجائی که بخون تودریم تابه ... هجا نفخهٔ شهرت بدریم
شعر هائی تو بخوانیم و براو سخره کنیم ورکنند سخرهٔ مامسخرهٔ اورا نخریم
چند گوئی که سخنهای سنائی نخرند نخریم و نخریم و نخریم و نخریم
ای سنائی زمن وکور عطیه خبری جستجو می نکنی دانی تا برچه دریم
چند گوئی که سنائی وسنائی وثنا تاسنائی زر سرخست ونه از گزریم
ای سنائی بجزاین هست که تو باهنری ای سنائی بجز این هست که مابی هنریم
این جوابست مرآ نراکه سنائی گوید صنما تا بکف عشوه عشق تو دریم
(دیوان ص ۴۰۰)

سنائی کی غزل آمیز نظم ۲۳ بیت پر مشتمل ہے اور قصائد کے ذیل میں نقل ہے۔ اس کا مطلع یہ ہے:

پسرا تا بکف عشره عشق تو دریم از بدو نیک جہان، همچو جهان بی خبریم

(دیوان ص ۳۹۷)

۷ ۔ سنائی کی ایک مشہور نظم کا مطلع درج ذیل ہے یہ نظم مکاتیب (سنائی میں بھی منقول ہے اور میبدی نے بھی اس کے کئی شعر

کشف الاسرار میں نقل کئے ہیں، سوزنی نے اس کے جواب میں ایک غزل لکھی ہے:

ما فرش بزرگی بجہاں باز کشیدیم   صد گونہ شراب ازکف اقبال چشیدیم
(دیوان ۱۰۸۴)

اوز اگرچہ عنوان نظم سے ظاہر ہوتا ہے کہ یہ نظم محمد بہروز وزیر ابراہیم غزنوی کے قبر پر کندہ ہے، لیکن سوزنی نے اس کا مذاق اڑایا ہے۔ مقطع یہ ہے:

اینست جواب غزل خواجہ سنائی   مافرش بزرگی بجہان باز کشیدم
(دیوان ۴۰۲)

۸ ۔ سوزنی نے سنائی کی نظم کے مقابلے میں ایک ہجو لکھی ہے جس کی تین بیتیں حسب ذیل ہیں:

مدح گفتن مسلم است بتو   ہجو گفتن بمن مسلم کن
گر مسلم کنی وگر نکنی   گفتنی گفتہ شد لم ولم کن
هم بر آن وزن گفت سلمانی   ای سنائی بیاو قد خم کن
(دیوان ص ۴۰۲)

سنائی کی نظم اس طرح شروع ہوتی ہے:

ای سنائی قدح دما دم کن   روح مارا ز راح خرم کن
لحن را همچو لام سر برفراز   جام را همچو جیم قد خم کن
(دیوان ص ۴۹۹)

سنائی کے مصرعے میں زرا سی ترمیم کی گئی ہے۔

۹ ۔ سنائی ایک مشہور غزل اس طرح شروع ہوتی ہے:

ای چون تو ندیدہ جم آخر چہ جمال است این
وی چون تو بعالم کم آخر چہ کمال است این
(دیوان ص ۹۸۸)

سوزنی کی ہجو آمیز نظم کا صرف مقطع نقل کرنے کے قابل ہے:

چون شعر سنائی کم گویند درین عالم

ای چون تو ندیده جم آخر چه جمال است این

(دیوان سوزنی ص ۴۰۳)

۱۰ - سنائی کی مشہور زمین «ای مسافر اندرین ره گام عاشق وار زن» ہے اور اس نے اس زمین میں حسب ذیل دس نظمیں لکھی ہیں:

ای مسافر اند رین ره گام عاشق وارزن

فرش لاف اندر نورد و گفت از کردار زن

(ص ۴۸۰)

چون در معشوقه کوبی حلقه عاشق وار زن

چون در بتخانه جوئی چنگ در زنار زن

(ص ۴۸۱)

ای براه عشق خوبان گام بر میخوار زن

نور معنی را ز دعوی درمیان نار زن

(ص ۹۷۰)

ای سنائی در ره ایمان قدم هشیار زن

ور مسلمانی قدم بتا مرد دعوی دار زن

(ص ۹۷۱)

ای برادر در ره معنی قدم هشیار زن

در صف آزاد گان چون دم زنی هشیار زن

(ص ۹۷۱)

ای هوای یار بکره تو هوای یار زن

آتشی بفروز انـدر خرمن اغیار زن

(ص ۹۷۲)

در طریق دین قدم پیوسته بوذر وار زن
ور زنی لافی ز شرع احمد مختار زن
(ص ۹۷۳)

ای سنائی گر حکیمی کار عاقل وار زن
بر در هستی بدست نیستی مسمار زن
(کتاب الحدایق)

گر دمی خواهی زدن یک چند سلمان وار زن
ور قدم خواهی زدن چون بوذر عفار زن
(کتاب الحدایق)

گر مسلمانی قدم در سنت مختار زن
ترک گفتارت بگیر و چنگ در کردار زن
(کتاب الحدایق)

سوزنی نے سنائی کے جواب میں ایک ہجو یہ غزل لکھی جس کا مقطع یہ ہے :

این جواب آن کجا گوید سنائی غزنوی
ای سنائی دم دربن عالم قلندر وار زن
(دیوان ص ۴۰۴)

واضح ہو کہ یہ مصرعہ سنائی کے یہاں موجود نہیں ، معلوم ہوتا ہے کہ اس نے ان دس نظموں کے علاوہ کوئی اور نظم اسی زمین میں لکھی تھی جس کے مقطع کا ایک مصرعہ سوزنی نے نقل کیا ہے۔ سنائی کے قبل ہی سے یہ « زمین » مقبول رہی ہے چنانچہ سنائی نے کسی شاعر کا یہ مصرعہ نقل کیا ہے۔

پای همت برقضای عالم غدار زن

کشف الاسرار اور مکاتیب عین القضاۃ میں بھی ایک آدھ بیتیں نقل ہیں جو سنائی کے دیوان سے خارج ہیں ،

۱۱ ۔ سنائی کی ایک نظم کا جواب جس کا مطلع درج ذیل ہے ، سوزنی نے لکھا ہے :

مرا عشقت بنام ایزد بدان سان پرورید ای جان
که با یاد تو در دوزخ توانم آرمید ای جان
(دیوان ص ۴۱۹)

سوزنی کے مطلع و مقطع اس طرح آئے ہیں :

چو ز ابروی تو ریش چو آتش بر دمید ای جان
بخاک پای تو کان باد بوقم آرمید ای جان
کراشاهد چنین آید سنائی وار کی گوید
مرا عشقت بنامیزد بدانسان پرورید ای جان
(دیوان ۴۰۵)

۱۲ ۔ سنائی کی ایک مشہور غزل کا مطلع یہ ہے :

عقل و جانم برد شوخی آتش عیارهٔ
باد دستی ، خاکئی بی آبی آتش پارهٔ
(دیوان ۱۰۱۴)

سوزنی نے اس کے جواب میں ایک نہایت هزل آمیز نظم لکھی ہے جس کا مقطع یہ ہے :

هم برآن وزن سنائی گفت سلمانی بچه عقل و جانم برد شوخی آفتی پتیارهٔ

اس دیوان کے علاوہ مکاتیب سنائی (ص ۱۷) میں بھی یہ بیت درج ہے لیکن ہر جگہ پتیارهٔ کے بجاے عیارهٔ ملتا ہے ۔

۱۳ ۔ سنائی کی حسب ذیل غزل کے مقابل سوزنی کی نظم موجود ہے :

چرا ز روی لطافت بدین غریب نسازی که بس غریب نباشد ز تو غریب نوازی
(دیوان ص ۱۰۳۶)

سوزنی کا صرف مقطع نقل کرنے کے لائق ہے :

جواب این غزلست آن کجا سنائی گوید چرا ز روی لطافت برین غریب‌نسازی

(دیوان ص ۴۱۳)

۱۴ - سنائی کی حسب ذیل نظم کے جواب میں سوزنی نے ایک نظم لکھی تھی :

ای گشته ز تابش صفای تو آئینه روی ما قفای تو

(دیوان ص ۵۷۰)

سوزنی کی نظم کے چند اشعار یہ ہیں :

سهل است سنائیا سنای تو وین قدر و فضلیت و بهای تو
نزدیک کسی که او خرد دارد کمتر ز بهیمهٔ بهای تو
اشعار ترا بجملگی دیدم آورد عطیه مان عطای تو
آیینه قفا چنان بود گوئی کاینجا بچه شاهد و عصای تو
بالا بنمای ای سنای هان تا چند گزی است بور پای تو
هر کس که ترا بدید لعنت کرد بر آدم پیر پارسای تو
اینست جواب آن کجا گوید ای گشته ز تابش و صفای تو

(دیوان ص ۴۰۸ - ۴۰۹)

۱۵ - سنائی کی ایک مختصر مگر بلند پایہ نظم کے دو تین شعر یہ ہیں :

گاه آن آمد بتا کاندر خرابی دم زنی شور در میراث خواران بنی آدم زنی
بار نامهٔ بی نیازی برگشائی تا یکی آتش اندر بار نامهٔ کعبه و زمزم زنی
صدهزاران جان سودائی درآری زیر زلف چون بدو کوکب کمند حلقه‌ها را خم زنی
تیغ خویش زخون سر تر دامنی رنگین مکن چون تو رستم پیشه‌ای آن به که بر رستم زنی

(دیوان ص ۴۹۵ - ۴۹۶)

سوزنی نے اس کے جواب میں ایک مطائبہ لکھا ہے :

گاه آن آمد که شب بر خوری شلغم زنی وز کرم نانی گرت باشد مرآنرا هم زنی

سیخکی سازی کزین در دیگ شلغم میکنی شلغم پخته بسیخی پیچ و شش برهم زنی
این جواب آن کجا گوید سنائی غزنوی گاه آن آمد بتا کاندر خرابی دم زنی
(دیوان ۴۱۳ - ۴۱۴)

۱۶ - سوزنی کی ایک هزل سنائی کی کسی نظم کا جواب هے ، یه نظم راقم کو دیوان میں نه مل سکی ۔ سوزنی کی نظم کی چند ابیات یه هیں :

دوش آن بت من برفرستی ابلیققی آمد برم با دهنی فندقیقی
گفتم که کجا بودی ای یار دلارام کردی تو فراموش مرا مطلققیقی
انیست جواب غزل خواجه سنائی . . . .
(دیوان ص ۴۷۶)

حکیم سنائی کی شهرت و مقبولیت کا دایره صرف معاصر شعرا کے کلام تک محدود نه تها ۔ نثر نگاروں نے بهی حکیم کے اشعار سے اپنے کلام کو آراسته کیا هے اور جیسا که اوپر ذکر هوچکا هے سنائی کے کلام میں عرفان ، تصوف ، اخلاق کے مضامین کا دریا بها دیا گیا هے ۔ اس بنا پر ان موضوعات پر لکهنے والے کے لئے سنائی کے اشعار کا انتخاب بهت سود مند تها ۔ اس سلسلے میں سنائی کے معاصرین میں تین ادیبوں کا ذکر کیا جائے گا ۔ اول ابو الفضل رشید الدین میبدی ، دوم قاضی عین القضاة همدانی اور تیسرے نصرالله غزنوی ۔ ابوالفضل میبدی کی تالیف تفسیر کشف الاسرار وعدة الابرار هے جس میں سنائی کے کئی سو شعر شامل هیں ۔ مولف مذکور نے خواجه عبد الله انصاری کی تفسیر کی ایک ضخیم شرح لکهی جو دس جلدوں میں جناب آقای علی اصغر حکمت کی توجه سے دانشگاه تهران سے شایع[1] هوئی هے ۔ اس کی تاریخ تالیف ۵۲۰ هجری درج هے ۔ اگرچه واضح هے که اتنی ضخیم کتاب ایک سال میں مکمل

(۱) پهلی جلد ۱۳۳۹ شمسی میں چهپی ۔

نوبتی ہوگئی، شاید پہلی جلد یا چند جلدیں مکمل ہوچکی ہوں، لیکن یہ بات بالکل قطعی ہے کہ اس وقت سنائی کا دیوان مرتب و مدون ہوچکا تھا اور میبدی نے اس سے پوری طرح استفادہ کیا۔

تفسیر کشف الاسرار کی ترتیب اس انداز پر ہے کہ پہلے چند آیتوں کا ترجمہ دیا گیا ہے (نوبہ اولی) پھر نوبت ثانی میں مکمل تفسیر ہے جس میں مختلف قرأت، سبب نزول، بیان احکام، ذکر اخبار و آثار وغیرہ شامل ہیں۔ آخری نوبت میں آیات مذکورہ کی تفسیر عارفانہ رنگ میں کی گئی ہے اور جا بجا عربی فارسی کے مناسب اشعار سے مفہوم کو دلنشین بنایا گیا ہے، اسی آخری نوبت میں میبدی نے سنائی کے اشعار کثرت سے نقل کئے ہیں۔

سنائی کی تاریخ وفات ۵۴۵ ہجری کے قریب قرار دی گئی ہے، اس اعتبار سے میبدی نے اشعار کا انتخاب سنائی کی وفات سے تقریباً پچیس سال پہلے کئے تھے۔

ان اشعار سے ثابت ہوتا ہے حکیم سنائی کا دیوان ۵۲۰ ہجری سے کافی پہلے مدون ہوکر عام ہوچکا تھا اور چونکہ دوسرے[1] ذرایع سے معلوم ہے کہ حکیم نے اپنے ممدوح خواجہ احمد بن مسعود تیشہ کی فرمایش پر دیوان مدون کیا تھا، ان اشعار کی ۵۲۰ ہجری کی تالیف میں شمولیت سے اس واقعے کی مزید تصدیق ہوجاتی ہے۔

ذیل میں ان اشعار کے بارے میں ایک یاد داشت درج کی جاتی ہے۔ اس سلسلے میں یہ بات قابل ذکر ہے کہ میبدی حکیم سنائی کو کبھی کبھی «آن جوان مرد» کے فقرے سے یاد کرتا ہے۔

---

(۱) مقدمۂ دیوان کلیات اشعار سنائی چاپ کابل ص ۳۹۱ میں اور مکاتب سنائی ص ۲۸، ۵۳) میں خود سنائی نے اس بات کی طرف اشارہ کیا ہے۔

سنائی کی ایک مشہور زمین ہے جس میں اس نے متعدد نظمیں لکھی ہیں ، ان میں تین، قصائد کے ذیل میں اور پانچ غزلیات کے تحت درج ہیں. اِن کے علاوہ راقم کو دو تین اور زاید نظمیں ملی ہیں. یہ مشہور زمین یہ ہے :

ای مسافر اندرین ره گام عاشق وار زن
فرش لاف اندر نورد و گفت از کردازن
(دیوان ص ص ۴۸۰)

میبدی نے ان نظموں سے جا بجا کافی استفادہ کیا ہے. مثلاً فرماتے ہیں
۱ : ۳۲

اگرت این روز آرزو است از خود بیرون آی چنانک مار از پوست، جز از درگاه او خود را مپند که قرار گاه دل دوستان فناء اوست :

چهرهٔ[1] عذرات باید بردر دامن نشین
عشق بودردات باید گام سلمان وار زن

دوسری جلد ص ۱۷٤ میں فرماتے ہیں :

راز دوستی باکس مگوئید وسر درویشی بر نااهلان اظهار مکنید و چهرهٔ جمال حقیقت را برقع تعزز فرو گذارید تاهر دیدهٔ نامحرم بدو ننگرد :

چون[2] خوری می با حریف محرم پر درد خور
چون زنی کم با ندیم زیرک هشیار زن
(دیوان ص ۹۷۲)

---

(۱) اس منظومہ کا مطلع یہ ہے :
چون دو معشوق کوبی حلقهٔ عاشق وار زن الخ
(دیوان ص ۴۸۱)

(۲) اس منظومہ کا مطلع یہ ہے :
ای هوای یار یک ره تو هوای یار زن الخ
(دیوان ص ۹۷۲)

اسی جلد ص ٤٥٣ پر اسی منظومے کی ایک بیت یوں تضمین کرتے ہیں:

هر که خویشتن را پسندید و بعادت در خود نگرید در توبه بروی او بستند و آب فلاح ازوی باز گرفتند :

دور شو از صحبت خود بر در عـادت پرست
بوسه بر خـاک کف پـای ز خود بیزار زن

(دیوان ۹۷۲)

تیسری جلد میں ص ۲۳٦ پر اسی منظومے کی ایک بیت اس طرح آئی ہے :

خود رادر شاهراه تقدیر بیفگنند تـازیر هر خسی پست شوند و از بندهر زنگی بیرون آیندو خود را ناچیز شمرند :

تا تو اندر بند رنگ و طبع و چرخ و کوکبی
کی بود جـائز که گوئی دم قلندر وار زن

(ایضاً)

اسی منظومے کی «بیزار زن» والی بیت جو جلد دوم میں منقول ہے اس جلد میں دو بار اس طرح آئی ہے :

ترا از قعر دریای قدرت از بهرآن بر کشیدم تا بر پردهٔ عصیان خویش نوای «ربّنا ظلمنا انفسنا» زنی :

دور باش از صحبت خود پرور عادت پرست
بوسه بر خاک کف پای ز خود بیزار زن

(ص ۲۹۸)

هر که آرزومند معرفت است نصیب جوی است و هر که نصیب جوی است جز خود پرور و خود پرست نیست :

دور باش از صحبت خود پرور عادت پرست الخ

(ص ٤۳۸)

یہی بیت جلد پنجم ص ۴۳ پر پھر آئی ہے :
خود را مبینید کہ خود بینی را روی نیست، خود را منگارید کہ خود گاری را رای نسبت ، خود را مپسندید کہ خود پسندی را شرط نیست :

دور باش از صحبت خود پرور عادت پرست الخ

یہی بیت پھر جلد ہشتم ص ۱۳۳ - ۱۳۴ پر اس طرح پر نقل ہوئی ہے :
اگر دریک ذرہ منی خود بینی در باطن تو ساگن شود جفا بتیمہ رسد ، بہمہ دریا ہای عالم زائل نگردد :

دور باش از صحبت خود پرور عادت پرست الخ

میبدی نے اس زمین کی چند اور ابیات نقل کی ہیں جو دیوان سے خارج ہیں ، ممکن ہے سنائی ہی کی ہوں یا کسی اور شاعر کی :

تا تو دبر پشت ستوری بار اوبر جان تست
چون بترک وی بگفتی آتش اندر بار زن

وز ز چاہ جاہ خواہی تا برآئی مرد وار
چنگ در زنجیر گوہر دار عنبر بار زن

(ج ۱ ص ۲۱۹)

(آخری بیت ج ۲ ص ۴۵۳ پر پھر درج ہوئی ہے -)

این جہان در دست عقلست آن جہان در دست روح
پای ہمت بر قفای ہر دو دیہ سالار زن

(ج ۸ ص ۲۰۹)

چنانکہ آن جوانمرد گفت :

از برای آنک گل شاگرد رنگ روی اوست
گر ہزارت بوسہ باشد بر سریک خار زن

(ج ۸ ص ۳۹۲)

اس بیت کی نسبت سنائی کی طرح بخوبی ممکن ہے ، اس لئے کہ سنائی کو بعض جگہ «آن جوانمرد» سے خطاب کیا گیا ہے .

سنائی کے حسب ذیل قصیدہ کی جو سرخس میں منظوم ہوا تھا ، بعض ابیات کی تکرار ہوئی ہے :

درگه خلق همه زرق و فریب است و هوس   کار درگاه خداوند جهان دارد وبس

(دیوان ص ۳۰۷)

ابیات اس طرح پر (ج ۱ ص ۲۷ - ۲۸) نقل ہوئی ہیں :

(ج ۱ ص ۲۷ - ۲۸)

گفته اند که اسم از سمت گرفته اند و سمت داغ است یعنی گویندهٔ بسم‌الله دارنده آن رقم ونشان کردهٔ آن داغ است :

بندهٔ خاص ملک باش که با داغ ملک
روز ها ایمنی از شحنه و شبها زعسس

هر که او نام کسی یافت ازین در که یافت
ای برادر کس او باش و میندیش زکس

اسی قصیده کی ایک بیت جلد اول ص ٤۳۷ پر آئی ہے :

پس باید که این جانوران را بچشم حقارت ننگری و آنرا خوار نداری وبدانی که خدای را عزو جل در آفرینش آن حکمتهاست و تعبیه‌ها که آدمی از دریافت آن عاجز :

گرچه خوبی تو سوی زشت بخواری منگر
کاندرین ملک چو طاؤس بکار است مگس

(دیوان ص ۳۰۷)

میبدی نے کشف الاسرار کی ج ۲ ص ۲٤۱ پر «عسس» والی بیت اس طرح نقل کی ہے :

ایشان از صانع در صنع نگرند، خاصگیان حضرت اند ، بداغ گرفتگان مملکت اند :

بندهٔ خاص ملک باش که با داغ ملک الخ

(دیوان ص ۳۰۷)

انہیں ابیات کی تکرار دوسری اور جلدوں میں ہوئی ہے، مثلاً

ج ۳ ص ٤٥ :

همه اورا خواند، همه اورا داند، اگر بیند بوی بیند، اگر شنود بوی شنود. اگر گیرد بوی گیرد . . . بندهٔ خاص ملک باش که باداغ ملک الخ

ج ۳ ص ۲٥۷ :

لشکر امیران همه خاصگیان و ندیمان نباشند، سگبانان وستور بانان نیز باشند، و در مملکت همه بکار آیند و بجای خویش باندازهٔ خویش زندگی کنند :

گرچه خوبی تو سوی زشت بخواری منگر الخ

(دیوان ص ۳۰۷)

ج ٥ ص ١٦٤ :

در هفت آسمان و هفت زمین هر که او نامی یافت ازین نام یافت، دولتی آنکس شد که آفتاب انوار این نام برو تافت :

هر که او نام کسی یافت ازین درگه یافت

ای برادر کس او باش و میندیش ز کس

(دیوان ص ۳۰۷)

ج ۹ ص ۲٥۳ :

وچندان که توانی بکوش تا خویشتن را در کسی از کسان او بندی تا عزیز هر دو جهان گردی :

بندهٔ خاص ملک باش که با داغ ملک الخ

هر که نام کسی یافت ازین در گه یافت الخ

سنائی کا ایک مشہور عارفانہ قصیدہ ہے جس کی بعض شعرا نے اتباع کی ہے، میبدی نے بھی اس تفسیر میں اس سے کافی استفادہ کیا ہے ۔

قصیدے کا مطلع یہ ہے :

دلا تا کی درین زندان فریب این و آن بینی
یکی زین چاه ظلمانی برون شو تا جهان بینی

(دیوان ص ۷۰۴ - ۷۱۰)

ج ۱ ص ۷۱۸ :

خروه شهوت را باز کش هیچ شهوت بدل خود راه مده که از ما بازمانی :

چو کیوان در زمان خود را بهفتم آسمان بینی ·

(دیوان ۷۰۵)

ج ۱ ص ۷۳۶ :

در راه جوانمردی خود را در طاعت دیدن گبرکی است ، و از آن نگرستین عین دوگانگی :

اگر صد بار در روزی شهید راه حق گردی
هم از گبران یکی باشی چو خود را درمیان بینی

(دیوان ۷۰۸)

ج ۱ ص ۷۳۹ :

فکرت که کند بحکمت کند ، باز وار پرواز کند در ملکوت اعلی جولان کند و جز در حضرت عندیت آشیان نسازد :

به حکمتها قوی پرکن تو مرطاوس عرشی را
که تا این دامگاه اورا نشاط آشیان بینی

و گرزی حضرت قدسی خرامان گردی از عزت
ز دار المملک ربانی جنیبتها روان بینی

(دیوان ص ۷۰٦)

ج ۲ ص ۳۵٦ :

حسین (بن منصور حلاج) سروا زیرپای نهاد بهفتم آسمان بر گذشت :

گر از میدان شهوانی سوی ایوان عقل آئی
چو کیوان در زمان خود را بهفتم آسمان بینی

ور امروز اندرین منزل ترا حالی زیانی شد
زهی سرمایهٔ و سودا که فردا زین زیان بینی
(دیوان ص ۷۰۵)

ج ۲ ص ۳۷٦ :
و غبار مرگ بر عذار مشکینت نشیند نشیند و آن روی اغوانی زعفرانی شود :

سر زلف عروسان را چو برگ نسترن یابی
رخ گلبرگ شاهان را چو شاخ زعفران بینی
(دیوان ص ۷۰۹)

ج ۲ ص ۳۷۷ :
ناگاه زمهریر مرگ از مهب بر آمد و عارض رخشان ایشان را تاریک گردانید، پس ازانک چون گل بشگفتند، از بار بر یختند و بگل بخفتند :

سرالپ ارسلان دیدی ز رفعت رفته بر گردون
به مرد آ تاکنون در گل تن الپ ارسلان بینی

ج ۲ ص ۵۲۱ :
ازین همه صعبتر است که خویشتن دوستی مایهٔ گبرکی است و تخم بیگانگی ستر بیدولتی و اصل همه تاریکی :

اگر صد بار در روزی شهید راه حق گردی
هم ازگبران یکی باشی چو خود را درمیان بینی
تو خود کی مرد آن باشی که دل را بی هوا خواهی
تو خود کی درد آن داری که تن را بی هوان بینی
(دیوان ص ۷۰۸)

ج ۲ ص ۴۷۲ :
بی مرادی و بیکامی امروز بر نفس سوار است لکن زهی مراد و کام

، فردا در ضمن این کار است :

گر امروز اندرین منزل ترا حالی زیان باشد

زهی سرمایه و سودا که فردا زین زیان بینی

(دیوان ص ٧٠٦) :

ج ٤ ص ٣٥٩

و این دریا را قعری نه و این حدیث را غایتی نه :

درین ره گرم رو می باش تا از رویا ندانی

نگر نندیشیا هرگز که این ره راکران بینی

(دیوان ٧٥) :

ج ٨ ص ٢٣٢

ننگرند بدیده شهود تا حضرت شهود بینند ، ننگرند بدیدهٔ وجد تا رایت وجود بینند ، ننگرند بدیدهٔ بیخودی تا دوست عیان بینند، ننگرند بدیدهٔ فنا تا جهانی بیکران بینند :

الاتاکی درین زندان فریب این و آن بینی الخ

جهانی کاندرو هر دل که یابی پادشا یابی

جهانی کاندرو هر جان که بینی شاذمان بینی

(دیوان ص ۴)

ج ١٠ ص ٣٧٦ :

این را عمارت کن بدان تجارت کن تا فردا ازین تجارت سودها بینی که نیکو گفته آن جوانمرد که این شعر گفت •

گر امروزم درین منزل ترا حالی زیان باشد الخ

وگر زین حضرت قدسی خرابان گردی از عزت الخ

(دیوان .ص ٧٠٦

ج ۴ ص ۴۵٩ :

و جان بچنبر گردن مانده و در غرقاب حیرت افتاده و آب حسرت گرد دیده در آمده و آن روی ارغوانی زعفرانی گشته :

سر زلف عروسان راچو برگ نسترن بینی الخ

(دیوان ص ٧٠٩)

سنائی کا ایک نہایت عارفانہ اور دلپسند قصیدہ حسب ذیل ہے جس کے متعدد اشعار کشف الاسرار میں منقول ہیں :

مکن در جسم و جان منزل که این دون است و آن والا
قدم زین هر دو بیرون نه ، نه اینجا باش نه آنجا
(دیوان ص ۵۱-۵۷)

ج ۱ ص ۵٤

و گفته اند هر حرفی چراغی است از نوراعظم افروخته ، آفتابی است از مشرق حقیقت طالع گشته و بآسمان غیرت ترقی گرفته ، هرچه صفات خلق است و کدورات بشر حجاب آن نور است و تا حجاب برجاست یافتن آن را طمع داشتن خطاست :

عروس حضرت قرآن نقاب آنگه بر اندازد
که دار الملک ایمان را مجرد بیند از غوغا
(دیوان ص ۵۲)

ج ۱ ص ۷٤

آن بیگانه است رانده و سر راه گم کرده و این بیچاره در راه بمانده و بغیر دوست از دوست باز مانده :

بهرچ از راه باز رفتی چه کفرآن حرف وچه ایمان
بهرچ از دوست وامانی چه زشت آن نقش وچه زیبا
(دیوان ص ۵۱)

ج ۱ ص ۳۵۲

رقم خلت ما و ملاحظه اغیار بهم جمع نیاید ، مارا چه نظارهٔ تراشیدهٔ آزری وچه نظارهٔ روی اسمعیل :

بهرچ از راه باز افتی چه کفرآن حرف وچه ایمان الخ

ج ۱ ص ۳۱۹

ایشان آنند که نسب آدم در عالم حقایق بایشان زنده است و منهج

صدق به ثبات قدم ایشان معمور، در عالم حقایق ایشان را نزاع القبائل خوانند چنانک بلال از حبش وصهیب از روم و سلمان از پارس و اویس او قرن، نیکوگفت آنجوانمرد که گفت :

ازین مشتی ریاست جوی رعنا هیچ نگشاید

مسلمانی ز سلمان جوی و درد دین ز بودردا

(ص ٥٥)

ج ۱ ص ٤٦٩

آه اگر ازآن ذرهٔ بماند که آنگه از دولت باز مانم :

بهرچ از راه باز افتی چه کفرآن حرف وچه ایمان الخ

ج ۱ ص ٥٦١ :

قلادهٔ معیشت و نعمت از هم بگسسته و راز ولی نعمت بدل ایشان پیوسته :

ازین مشتی ریاست جوی رعنا هیچ نگشاید الخ

ج ۱ ص ۷۱۸ :

غراب حرص رابکش نیز حریص مباش برآنچه نماند و زود بسر آید :

چه بازی عشق با یاری کزو بیجان شد اسکندر

چه داری مهر بر مهری کزو بی ملک شد دارا

(دیوان ۱ ص ٥٣)

ج ۲ ص ۱۰

توحید عامهٔ مومنانست، از در نفی درآمده و از تاریکی بیگانگی و پراکندگی باز رسته و بعاقبت بنور توحید بر افروخته :

چو «لاّ» از صدر انسانی فکندت در ره حیرت

پس از نور الهیت «بالله» ای از «لا»

(ص ٥٢)

ج ۳ ص ٥٥

جلال رویعه ذوالجلال و رضوان اکبر هم در قیامت هم در بهشت ثمرهٔ

«آمنا» :

بهرچ از اولیا گویند ارزقنا و وفقنا

بهرچ از انبیا گفتند آمنا و صدقنا

(ص ۵۷)

ج ۲ ص ۲۰۷

هر که امروز بمال و جاه بماند فردا از نازو نعمت در ماند و هرکه فردا با ناز و نعمت بماند از راز ولی نعمت باز ماند :

بهرچ از راه باز افتی چه کفرآن حرف و چه ایمان الخ

(ص ۵۱)

ج ۲ ص ۶۲۶

حقیقت ثبوت جلال الهیت در دلت سکینه وار منزل نکند :

چولا از صدر انسانی فکندت در ره حیرت الخ

نه بینی خار و خاشاکی دربن ره چون بفراشی

کمر بست و بفرق استد بر راه شهادت لا

(ص ۵۲)

ج ۲ ص ۷۲۷

ای جوانمرد مارا حاجت بحال خلیفه نیست که هم جهان بفرمان ماست و خزائن زمین برما عرضه میکنند اکن ماخود نمیخواهیم :

چه مانی بهر مرداری چو زاغان اندرین پستی

قفس بشکن چو طاؤسان یکی بر پر بروبر بالا

بروی خصم صفرا همه کفر است و شیطانی

اگر سودای دین دارد قدم بیرون نه از صفرا

(ص ۵۲)

ج ۲ ص ۷۷٤

هر که امروز پشت دهرد چه عجب اگر ایمان و معرفت از دل وی

بخت بردارد :

اگر نز بهر شرعستی در اندر بندی گردون
وگر نز بهر دینستی کمر بگشایدی جوزا
(ص ٥٦)

ج ۳ ص ٢٤

بی شرع روشن هیچ کس بکار نیست ، بی شرع دین هیچ کس پذیرفته نیست :

اگر نز بهر شرعستی دراندر بند دی گردون الخ

بهی بیت ص ۲۱۸ پر اس طرح مکرر آتی :

هواو دل خواست خویش در باقی کند و خو درا بدست زمام شریعت دهد :

اگر نز بهر شرعستی در اندر بندی گردون الخ

ج ۳ ص ۵۷۲

آدمی جسم است وجان و آنچه وراجسم و جان است ازآن عبارت نتوان :

مکن در جسم ، جان منزل که این دونست و آن والا
قدم زین هر دو بیرون نه ، نه اینجا بباش ونه آنجا
(دیوان ص ٥١)

ج ٥ ص ٢٠٦ :

در خبر می آید که ایمان دفتاد و اندیا بست ، کمتر بابی آنست که از نهاد تو همتی سربر زند که دنیا و عقبی را پشت پای از یکسو اندازی ، چون این خاشاک از پیش قدم تو بر داشتند جمال ایمان انکه بر دل تو تجلی کنند . . همانست که آن جوانمرد گفته : جمال حضرت قرآن نقاب آنکه بر اندازد الخ ـ

ج ٥ ص ۳۸۳ :

ج ٥ ص ۳۸۳ ـ

نهاد ایشان از تیمار مسلمانی بیمار و نحیف گشته و بر دوستی خدا

و رسول صلی‌الله علیه وسلم تن سبیل و جان فدا کرده، نیکو گفت آن جوانمرد که گفت:

ازین مشتی ریاست جوی رعنا هیچ نکشاید الخ (ص ٥٥) -

ج ٦ ص ٢٠٣:

این دنیا شکوفه ایست، تری و تازگی و زیبائی وی روزی چند بود، آنکه پژمرده شود و نیست گردد و فتنه وی در دل بماند:

چه داری مهربی مهری کزوبی جان شده سکندر الخ -
(ص ٥٣)

ج ٦ ص ٤٤٠:

اینجا حس شهوت و ارادت معصیت و مشیت فترت، شهوت معصیت حجاب عامه خلق (...ست و فترت حجاب خواص حضرت تست از راه حقیقت:

... ح از راه باز رفتی چه کفرآن حرف چه ایمان الخ -

ج ٨ ص ١٣٣ - ١٣٤ :

اما مرگ باطن آنست که مرد در خود از خود بی خود مرده گردد تا از حق در حق با حق زنده شد، همانست که آن جوانمرد گفت:

بمیرای دوست پیش از مرگ اگر ... زندگی خواهی
که ادریس از چنین مردن بهشتی گشت پیش از ما

ج ٨ ص ١٣٣

ای مسکین هرگز ترا آرزوی آن نبود که روزی مرغ دلت از قفس

ادبار نفس خلاص یابد و بر هوای رضای حق پرواز کند.

چه مانی بهر مرداری چو زاغان اندرین پستی الخ
(دیوان ص ٥٢)

ج ۹ ص ۷۷
بلال سوخته باید و سلمان ریخته و معاذ کوفته تا حدیث درد دین وانس
ذکر با تو بگویند :

ازین مشتی ریاست جوی رضا هیچ نگشاید
مسلمان ز سلمان جوی و درد دین ز بودردا
(دیوان ص ۵۵)۔

ج ۹ ص ۱۲۸ :
اما مرد که بمقصد رسید اورانه مقام است نه منزل ، نه وقت نه حال،
نه جان نه دل :

مکن در جسم و جان منزل که این دونست و آن والا الخ
(دیوان ص ۵۱)

ج ۱۰ ص ٤٦٥ :
نیکو گفت آن جوانمرد که در ذم دنیا گفته :

اگر دینت همی باید ز دنیادار می بگسل
ورت دنیا همی باید بده دین و به دنیا

ور از دوزخ همی ترسی بمالی بس مشوغره
که اینجا صورتش مالست و آنجا شکل اژدرها

چه مانی بهر مرداری چوزاغان اندرین پستی
قفس بشکن چوطا وسان یکی بر پر برین مالا
(دیوان ص ۵۲)

دیوان میں پہلی بیت کے دونوں مصرع دو جگہ کے ہیں ملاحظہ ہو :

اگر دینت همی باید ز دنیادار می بگسل
که حرصش هر زمان باتو همی بی حرف وی آوا

چنین گوید که من دنیاز دیو از دین خریدستم
اگر دنیا همی خواهی بده دین و ببر دنیا

جلد ۲ ص ۱۲ - ۱۳ پر اسی وزن کے حسب ذیل دو شعر مندرج ہیں؛

هر ان چیزی که شد پنهان نبیند دیدهٔ ما آن
بهر چیزی که شد پنهان بود یزدان ما بینا
کرا باشد بصر زینسان که هر یک ذره زین عالم
نگردد زوکم از وادی نپوشد زوشب یلدا

یہ ابیات سنائی کے قصیدے میں شامل نہیں، لیکن سنائی کے قصیدے ہی کے ضمن میں منقول ہونے شبہ گذرتا ہے کہ شاید سنائی کے ہوں۔

سنائی کے حسب ذیل قصیدے کے دو ابیات جلد اول میں نقل ہیں:

چون مردان بشکن این زندان یکی آهنگ بالا کن
بصحرا در نگر آنکه بکام دل تماشا کن

ص ۴۹۲

ج ۱ ص ۵۲

در نگار خانه دوستی رنگی است از بی رنگی که جز والهان از بی چشمی نه بینند:

جمال چهرهٔ جانان اگر خواهی که بینی تو
دو چشم سرت نابینا و چشم عقل بیناکن

(دیوان ص ۴۹۵)

ج ۱ ص ۱۱٤

تا نامحرم را دست رد بسینه باز نهد و سوختهٔ عشق را نقاب جمال فرو گشاید:

ببینی بی نقاب آنگه جمال چهرهٔ قرآن
چو قرآن روی بنماید زبان ذکر گویا کن

(دیوان ص ۴۹۵)

سنائی کے حسب ذیل قصیدے کے چند ابیات کشف الابرار میں مندرج ھیں :

برگ بی برگی نداری لاف درویشی مزن
رخ چو عیاران نداری جان چو نامردان مکن
(دیوان ص ۴۸۳)

ج ۱ ص ۳۷ :

هرکس کو در سرای حکم متابع سنت بو دست اورا بار دهید تا قدم امن در سرا پردهٔ عزاو نهد و هرکه در آن سرائی از سنت بیگانه بودست . . . اورا بدوزخ دهید که امروز هم بیگانه است وهم برانده :

سنی دین دار شو تا زنده مانی زانک هست
هر چه جز دین مردگی و هر چه جز سنت حزن
(دیوان ص ۴۸۹)

ج ۱ ص ۵۷۳-۵۷۲ :

پروانهٔ شمع را وصال در وقت سوختن است و شمع را زندگی در سر بریدن :

درد دین خود بوالعجب دردیست کاندر وی چو شمع
چون شوی بیمار بهتر گردی از گردن زدن
(دیوان ص ۴۸۵)

ج ۲ ص ۴۸۳ :

باری لاف مردان چه زنید و جای مردان چه گیرید؟
برگ بی برگی نداری لاف درویشی مزن الخ

ج ۳ ص ۱۰۷ :

. . . و حقیقت زندگانی خود علم است و ایمان و سنت زیرا که زندگی

زندگی دلست و دل بروح ایمان و سنت زنده است :

سنی و دین دارشو تا زنده مانی زانکه هست الخ

ج ۳ ص ۲۹۸ :

یا آدم ا دست از گردن حوا بیرون کن که ترا دست در گردن نهنگ عشق می باید کرد و باشیر شریعت هم کاسگی می باید کرد . از سر صفات هستی بر خیز که ترا بقدم ریاضت پافزار ملامت بآفاق فقر سفر می باید کرد . رو ، درآن خاکدان بنشین ، بنانی و خلقانی و ویرانی قناعت کن تا مردی شوی :

جان فشان و راه کوب و رادزی و مرد باش

تا شوی باقی چو دامن برفشانی زین دمن

(دیوان ص ۴۸۶)

ج ۸ ص ۳۶۱ :

این نفس را زیردست من کن تادر طاعت وی نباشم و برپی هوای وی نروم طاعت نفس وطاعت حق ضدیکدیگراند ، والضدان لا یجتمعان ، نکو گفت آن جوانمرد :

بادو قبله دررہ توحید نتوان رفت راست

یا رضای دوست باید یا هوای خویشتن

(ص ۴۸۸)

ج ۹ ص ۳۴۳ :

دو عالم از دل خود بیرون کن ، از دوگیتی بیزار شوو دوسع رایکتا شو :

بادو قبله دررہ توحید نتوان رفت راست الخ

این جهان وآن جهانت رابیکدم درکشد

گرنهنگ درد دین ناگاه بکشاید دهن (ص ۴۸۸)

ج ۱۰ ص ۶۳۳ :

مردی باید که بربساط ملوک ودردرون پرده جای یا بدورنه ببارگاه عام

هر کس و هرخسی رسد:

هر خس اررنگ گفتاری بدین ره کی رسد

درد باید پرده سوز و مرد باید گام زن (ص ۴۸۵)

حکیم سنائی کے حسب ذیل قصیدے کی ایک بیت نقل ہوئی ہے:

ای امیرالمومنین ای شمع دین ای بوالحسن

ای بیک ضربه ربوده جان دشمن از بدن

(دیوان ص ۴۹۰)

ج ۱ ص ۱۷۸:

هر که صبر مردان ندارد تاگرد میدان مردان نگردد:

پای این مردان نداری جامهٔ مردان مپوش

برگ بی برگی نداری لاف درویشی مزن

حکیم سنائی کے حسب ذیل قصیدے کے چند اشعار تفسیر کشف الاسرار میں نقل ہوئے ہیں:

کسی کاندرصف گبران به بتخانه کمر بندد

برابر کی بود با آن که دل درخیر و شر بندد

(دیوان ص ۱۰۹)

ج ۱ ص ۵۳:

پس دل که در قبضه نازد فرقهٔ عیان خبر راچه کند جان که در کنف آساید بازک فراوان چه پردازد:

کسی کو را عیان باید خبر پیشش و بال آید

چو سازد با عیان خلوت کجا دل در خبر بندر

(دیوان ص ۱۱۰

ج ۳ ص ۱۱۰:

در دنیابی سروسامان، بی‌کس و بی نام و آن روز از خزائن غیب خلعتهای کرامت آرند بنام وی، قدسیان ملاء اعلی و ساکنان جناب ماوی

دوچشمی برند و فرد مانند درکار وی، این چنانست که شاعر گوید:

بسا پیر مناجاتی که بی مرکب فروماند

بسا رند خراباتی که زین برشیر نر بندد

(دیوان ص ۱۱۰)

ج ۸ ص ۱۴۷:

اینجا صبح یگانگی دمد، از افق تجلی آفتاب عیان تابد، از خورشید وجود وجددر واجد فانی شود و واجد در موجود، تا از دل نماند جزنهانی و از سر نماند جزبیانی و از جان نماند جزعیانی:

کسی کور اعیان باید خبر پیشش و بال آید الخ

ج ۹ ص ۴۵۴:

آن پیرمنا جاتی مبتدع‌را باتش قهرمی سوزند وآن جوان خراباتی معتقد را برتخت بخت می نشانند:

بسا پیر مناجاتی که بی مرکب فروماند الخ

سنائی کے حسب ذیل قصیدہ کا ایک شعر کشف الاسرار میں دو بار نقل ہوا ہے:

ساقیان مست خواب آلوده‌را آوازده

روز را از روی خویش و سوز ایشان سازده

ج ۱ص ۵۳:

ای سید از پردۂ واسطۂ جبرئیل یک زمان درگزر تا صفت عشق نقاب تعزز فردگشاید وآن عجائب الزخائر و درر الغیب که تراساخته است باتو نماید:

جبرئیل آنجاگرت زحمت کند خونش بریز

خون بهای جبرئیل از گنج رحمت باز ده

(دیوان ص ۵۹۲)

ج ۷ ص ۱۷۲ - ۱۷۳ :
اما چون بمعاینت رسد و استیلای قرب جبرئیل وغیر او درنگنجد :
جبرئیل آنجاگرت زحمت‌کند خونش بریز الخ
سنائی کے حسب ذیل قصیده کی ایک بیت دوبار منقول ہے :
روحی فداک ای محتشم لبیک لبیک ای صنم
ای رای تو شمس الضحی وی روی تو بدرالظلم
(دیوان ص ۳۸۸)

ج ۱ ص ۱۷۹ :
هر چه در خزائن غیب زهر اند و دبود همه‌را یک قدح گردانیدند و بردست وی نهادند ، وزآنجا که سرّاست پرده برداشتند که ای مهتراین زهرها برمشاهدهٔ جمال ، نوش کن :
از دست ار آتش بود مارا زگل مفرش بود
هرچ از تو آید خوش بود خواهی شفا خواهی الم
(دیوان ص ۳۸۹)

ج ۵ ص ۴۵۴ :
اگرچه قهر است از درگاه اومارا با این قهر خوش است :
از دست ار آتش بود مارا زگل مفرش بود الخ
سنائی کے حسب ذیل منظومے کی ایک چند بار کشف الاسرار میں درج ہیں :
باد عنبر برد خاک کوی تو
آب آتش ریخت رنگ روی تو
(دیوان ص ۱۰۰۴)

ج ۱ ص ۲۳۰ :
چنانک معبود یکی شناسند مقصود یکی دانند و مشهور یکی و

ود یکی:

هرکسی محراب دارد هر سوی
باز محراب سنائی کوی تو
(دیوان ص ۱۰۰۴)

ج ۱ ص ۳۳۰-۳۳۱

وبه آتش غیرت تن را درهمه بوته مابگداخت واسب طلب درفضای هر راثی بتاخت و بزبان تفرید گفت:

هر کسی محراب دارد هر سوئی الخ

ج ۱ ص ۳۶۶:

هزارشادی ببقای ایشان که جز از روی معشوق قبله نسازند وجز با دوست ہ مهر نبازند!

هر کسی محراب دارد هر سوئی الخ

ج ۳ ص ۳۵۹:

معزورم دار که عشق لیلی همه راهها به افرو گرفته وجز بسر کوی هیچ راه نمی برم:

هر کسی محرام دارد هر سوئی الخ

سنائی کے حسب ذیل قصیدے کے متعدد اشعار کشف الاسرار میں مل ہیں:

کفرو ایمان راهم اندر تیرگی هم در صفا
نیست دار الملک جز رخسار و زلف مصطفا
(دیوان ۳٤)

ج ۱ ص ۲۸۰:

درهرسری ازوی نوائی، در هرسینه از وی نوائی، در هردل وی جائی، راهش پرنور، وگفت و کردش بانور و خلق و خویش از نور و خود

نور ، علی نور :

کفر و ایمان را هم اندر تیرگی هم در صفا الخ

روی و مویش گربه صحرانسا وریدی قهرو لطف
کافری بی مرگ ماندستی و ایمان بی نوا

ج ۲ : ص ۱۸۸ :

کراباشد فضل بدین تمامی و کار بدین نظامی کرابود ، این عز سماوی و فرخدائی :

کفر و ایمان را هم اندر تیرگی هم درصفا الخ

ج ۲ ص ۳۹۵ - ۳۹٦

وگرنه جمال و کمال آن سیدبیش از آنست که بمهتاب برابر کنند یا بافتاب مثل زنند :

ماه را آن جاه نبود کو ترا گوید که چون
زهره را آن زهره نبود کو ترا گوید چرا
(ص ۳۷)

نی خدا از چاه جاه حاسدان ازروی فضل
بر کشید و بر نشاندت بر بساط کبریا
(ص ۳۸)

ج ۳ ص ۴٦۹ :

و درین غربت فرمودن با اوسرّی بود که جوانمردی درآن قافیهٔ شعر خویش باز آورده و گفته :

ای یتیمی کرده اکنون بایتیمان کن تو لطف
ای غریبی کرده اکنون با غریبان کن سخا
(ص ۳۸)

باتو در فقرو یتیمی ماچه کردیم از کرم
تو همان کن ای کریم از خلق خود باخلق ما
(ص ۳٦)

مادری کن مریتیمان را بپرور شان بلطف
خواجگی کن سائلان را طمعشان گردان وفا
(دیوان ص ۳٦)

ج ۵ ص ۱۱۸ :

پس اورا به بلای زندان مبتلا کردیم تا از سوز و اند وه زندانیان آگاه بود ، به وحشت غربت افکندیم تا از در ماندگی غریبان غافل نبود :

مادری کن مریتیما را بپر ورشان بلطف الخ
با تو در فقر و غریبی ماچه کردیم از کرم الخ

ج ۵ ص ٦۲۵ :

هر کجا جباری متمرد بود از تخت بزیر آمد ، هر کجا در عالمی بتی بود در قعر چاه بی دولتی افتاد ، قاعده قصر قیصری وا ایوان رفعت کسروی خراب گشت . . . .

کفر و ایمان راهم اندر تیرگی هم در صفا الخ

ج ۸ ص ۷۵ :

خو کرده در حضرت عزت مذلت حجاب چند برتابد ، والی بر شهر خویش در غربت عمر چون بسر آرد :

اندر عالم غریبی زان همی گردد ملول
تا ار خنایا بلالت گفت باید برملا
(دیوان ص ۳٤)

ج ۸ ص ۲۵٤ :

برپیشانی عرش نبشته : محمد رسول الله ، برکسی نبشته : محمد حبیب الله ، بر لوح نبشته : محمد صفی الله : براوای حمد نبشته : محمد خیرة الله :

ای محمد این جهانی و آن جهانی نیستی
لا جرم اینجا نداری صدر و آنجا متکا
(دیوان ص ۳٤)

هر کجا گام تو آمد افتخار آرد زمین
هر کجا گام تو آمد آنقیاد آرد سما
(ص ٣٦)

والضحی می خوان ومی دان قصد آن چندان حسود
الضحی میخوان ومی بین شکر آن چندان عطا
(ص ٣٨)

ج ١٠ ص ١٥١
شرف نبوت او با ابد پیوسته ، شرف رسالت اوبا ازل ماز بسته که کنت نبیاً و آدم بین الماء والطین ، نیکو سخنی که آن عزیزی در نظم آورده و گفته :

دیورا دیوی فرو ریزد همی در عهد تو
آدمی را خاصه ما عشق کوکی ماند جفا

بی تو دری بوده اندر بحر جسمانی یتیم
فضل ماانا جیت کرداز بهر فرق انبیا
(دیوان ص ٣٥)

سنائی کے حسب ذیل قصیدے کی ایک بار کشف میں دو جگہ منقول ہیں :

گاه آن آمد بتا کاندر خرابی دم زنی
شور در میراث خواران نبی آدم زنی
(دیوان ص ٦٩٥)

ج ١ ص ٥٧٠ :
همه در ظلمت غیبت مجتمع ، همه در اسرار نهاد خود مانده ، این چنانست که آن جوانمرد گفت :

در خرامات نهاد خود بر آسو دست خلق
غمزه برهم زن یکی تاخلق را برهم زنی
(دیوان ٦٩٦)

ج ۲ ص ۵۴۹ :

هر که او با هوای نفس خویش بیار امیدو در بد مراد نفس بماند او مرد طاغوت است و بندۀ جبت :

در خرابات نهاد خود بر آسودست خلق الخ

سنائی کے حسب ذیل مختصر قصیدے کی چند ابیات کشف الاسرار میں نقل ہیں :

ای دل ارعقبات باید دست از دنیا بدار

پاکبازی پیشه گیرو راه دین کن اختیـار

(دیوان ص ۲۰۴)

ج ۱ ص ۶۰۶ :

اگر چیزی مانده بود از هوای نفس که به آتش عشق نه سوخته است جاروب حسرتش برویدکه عروس وصل ، با هوای نفس تو نبازد :

ای برادر روی ننماید عروس دین ترا

تا هوای نفس تو در راه دین دارد قرار

چون زنان تاکی نشینی بر امید رنگ وبوی

همت اندر راه بند وگام زن مردانه وار

(دیوان ص ۲۰۵)

ج ۲ ص ۲۸ :

جلیل کاری است و عزیز حالی به سابقان در رسیدن و در سبکساران پیوستن. ولکن بس طرفه کاری است کنجشک راباباز پریدن و زمن راباسوار دویدن :

باطن نوکی کند با مرکب شاهان سوار

تانگر ددرای تو بر مرکب شاهان سوار

(دیوان ص ۲۰۵)

ای مسکین همراهی سابقان جوئی و صحبت مردان خواهی و چشمت
برنام و ننگ و راهت پر فخر و عار :

پای بردنیانه و بردوز چشم از نام و ننگ
دست در عقبی زن و بر بند راه فخر و عار
(دیوان ص ۲۰۵)

ج ۳ ص ۱۰۶
کارمردان دیگر بودو کار بناز پرور دگان دیگر :

چون زنان تاکی نشینی برامید رنگ وبوی الخ

ج ۳ ص ۲۹۸ :
مامی خواهیم که از تو مردی سازیم تو چون عروسان برنگ وبوی
قناعت کردی :

چون زمان تاکی نشینی بر امید رنگ وبوی الخ

ج ۳ ص ۸۲۲ :
هرگز قدم در ولایت عشق ننهاده ، پای بند صورت گشته و هرگ
عالم صفت ندیده :

تا تو مرد صورتی از خو نبینی راستی
مرد معنی باش وگام از هفت گردون در گذار

ج ۸ ص ۱۷۹ :
باسمی و رسمی از حقیقت و معنی قانع مباشید ، از مکر نهانی اید
منشینید، از کار خاتمه و نفس باز پسین همواره برحذر باشید ، شیرین سخ
و نیک نظمی که آن شاعر گفته :

ای دل ار عقبیت باید چنگ ازین دنیا بدار
پاکبازی پیشه گیرو راه دین کن اختیار

پای بردنیانه و بردوز چشم نام وننگ الخ
چون زبان تا کی نشینی بر امیدرنگ وبوی الخ

چشم آن نادان که عشق آورد بر رنگ صدف
والله ار دیدش رسد هرگز بدرشاهوار
(ص ۲۰۴ - ۲۰۵)

ج ۱۰ ص ٤٣٤:
هیهات یکی قرطهٔ جفا پوشیده وتیغ هوی کشیده و میخواهد که با جوانمردان طریقت بصفهٔ صفا وقبه بقا فرو آید ، کلا ولما :
باطن تو کی کند بامرکب شاهان سفر الخ
چون زنان تاکی نشینی برامید رنگ وبوی الخ

سنائی کے حسب ذیل منظومے کے چند اشعار میبدی نے نقل کئے ہیں :
مرد بی حاصل نیابد یار با تحیل را
جانْ ابراهیم باید عشق اسماعیل را
(ص ۷۹۵)

ج ۱ ص ٦٢٨:
عاشق را دل از بهر یافت وصال دوست باید ، چون دوست نبود دل راچه کند :
چون وصال یا رنبود گو دل وجانم مباش
چون شه وخرزین نماند خاک برسر فیل را
(دیوان ۷۹۵)

ج ۲ ص ٥٧٦:
تادر بحر ذکر غرقهٔ «فاذکرونی» نه شوی از ساحل امن دستگیر «اذکر و کم» نیابی :
مردبی حاصل نیابد یار باتحصیل را الخ

ج ۵ ص ۱۳۱ :
نداست که مہر یوسفی را سینه یعقوبی باید از بہر آنک جمال یوسفی
راهم دیدهٔ یعقوبی شاید :

مرد بی حاصل نیابد یار با تحصیل را الخ

سنائی کے حسب ذیل معروف عارفانه قصیدے کی چند ابیات اور بھی
کشف الاسرار میں نقل ہوئی ہیں :

ای در دل مشتاقان از عشق تو بستا نہا
وزحجت بیچونی درصنع تو برهانہا
(دیوان ص ۱٦)

ج ۱ ص ٦۹۹ :
خداوندی که درذات بی شریک است و در صفات بی شبیه و در قدر
بی نظیر :

درذات لطیف تو حیرانہا شده فکرتہا
بر علم قدیم تو پیدا شده پنہا نہا
در بحر کمال تو ناقص شده کاملہا
در عین قبول تو کامل شده نقصا نہا
(دیوان ص ۱٦)

ج ۲ ص ۵۸ :
باطن از دریافت چون و از قیاس و همہا بیرون و پاک از گمان و
پندار و ریدون :

در ذات لطیف تو حیران شده فکر تہا الخ

ج ۳ ص ٦۲٦ :
تا همت از خلق بیکبارگی برداشتند و با مہر حق پر داختند :

مشتاق تو در کوبت از شوق تو سر گردان
از خلق جدا گشته خرسند بخلقا نہا

از سوز جگر چشمی چون حلقه گوهر ها
وز آتش دل آهی چون رشتهٔ مرجا نها

(دیوان ص ۱۷)

ج ۱۰ ص ٥١٤ :

ای خدا وندی که درنهانی پیدائی و درپیدائی نهان، یافت تو روز است که خود برآید ناگان، یا وندهٔ تو به بشاوی پردازد نه باند وهان. سرگشته درکار تو همچون بی خبران :

مشتاق تو در کویت از شوق تو سرگردان الخ
از سوز جگر چشمی چون حلقهٔ گوهر ها الخ

سنائی کے حسب ذیل مشہور عارفانہ قصیدہ کی متعدد ابیات کشف الاسرار میں مندرج ہیں :

ای خدا وندان مال الاعتبار الاعتبار
ای خدا خوانان قال الاعتذار الاعتذار

(ص ۸۲)

ج ۲ ص ٦٧ :

جهانیان را از اول موجودات تا آخر دور مخلوقات بیک نفخهٔ اسرافیلی از خاک جهان بر انگیزند و بیک لمحه در عرصهٔ قیامت حاضر کنند :

باش تا از صدمهٔ صور سرافیلی بود
صورت خوبت نهان و سیرت زشت آشکار
(ص ۱۸٤)

ج ۲ ص ۲۲٦ :

اگر درین بادیه بدین آسانی بدرقه ای بکار است پس در بادیهٔ قیامت بی بدرقهٔ طاعت چون رستگا راست :

راستکاری پیشه کن کاندر مصاف رستخیز
نیستند از خشم حق جز راستکاران رستگار
(ص ۱۸۸)

ج ۲ ص ۵۳۰ :
به یکانگی ما گواهی دادند، جزبر راستی و دوستی نر فتند :
راستکاری پیشه کن کاندر مصاف رستخیز الخ (۱۸۸)
این عزیزانی که اینجا گلبنان دولت اند
تاانداری وندانی شان بزینجا خوار و خار
(ص ۱۸۵)
خار و خوار (۳ : ۵۳)

ج ۳ ص ۱۰۷ - ۱۰۸ :
پیش از دیدار عزرائیل یک روز بیدار گرد، پیش از هول مطلع یک لحظه هشیار گرد:
پیش ازین کاین جان عذر آور فرو ماند ز نطق
پیش از آن کاین چشم عبرت بین فرو ماند زکار
تاکی از دار الغروری وختن دار السرور
تاکی از دار الفراری ساختن دار القرار
(ص ۱۸۲)

ج ۳ ص ۳۰۸ - ۳۰۹:
قوله تعالی : ألم یروا لم أهلکنا من قبلهم من قرن الآیة :
در جهان شاهان بسی بودند کز گردون ملک
تیر شان پروین گسل بود، سنانشان خون نگار
بنگرید اکنون بنات النعش وار از دست مرگ
نیزه ها شان شاخ شاخ تیر هاشان تار تار
سر بخاک آورد امروز آنک افسر بود دی
تن بدو زخ برو امسال آنک گرد بود پار
(دیوان ص ۱۸۳)

ج ۳ ص ۴۷۰ :
یک جهان مجاز رایک ذره حقیقت بس، یک عالم بیهوده و باطل رایک

نفس محدا وندان یافت بس :

یک نپانچه شیرو زین مردار خواران یک جهان

یک صدای صور و زین فرعون طبعان صد هزار

(ص ۱۸٤)

ج ۳ ص ۵۰۲ :

گفت فردا امده گبر و این پرده دریده گیرو رسوا شده گیر :

تاکی از دار الغروری سوختن دار السرور الخ

ج ۳ ص ۵۰۲ - ۵۰۳:

ببینید که در ویشان شکسته رابر مرکب کرامت چون آرند و خواجگان بی معنی رابه تازیانهٔ قهر چون رانند:

باش تاکل یابی آنهارا که امروزند جز

باش تاگل بینی آنهارا که امروزند خار

این عزیزانی که اینجا گلستان دولتند الخ

گلبنی کاکنون ترا هیزم نمود از جوردی باش تادر جلوه آرد دست انصاف بهار

(ص ۱۸۵)

ج ۳ ص ۵۵۸ :

این جهانیان و جهانداران که خستهٔ دهر اندو مست شهوت در سفینهٔ خطر اندو در گرداب هلاک :

در جهان شاهان بسی بودند کز گردون ملک الخ

بنگر یداکنون نبات النعش وار از دست مرگ الخ

ج ۵ ص ۷۵۳ :

شو دیگری را فریب ده که پسر ابو طالب سر آن ندارد که در دام غرور تو آید وما الحیوة الدنیا الامتاع الغرور :

تاکی از دار الغروری سوختن دار السرور الخ

۵ ص ۵۸۲ : نعیم باقی بسرای فانی بفرو شند ، بزبان بیداری و بنعت هشیاری گوید:
تا کی از دار الغروری سوختن دار السرو الخ

۷ ص ۴۱۹ : این دنیای غدار سرای غرور است نه سرای سرور ، سرای فرار است نه سرای قرار :
ای خداوندان مال الاعتبار الاعتبار
وی خداوندان قال الاعتذار الاعتذار
تا کی از دار الغروری سوختن دار السرور الخ
پیش ازآن کاین جان عذر آور فروماند ز نطق الخ
(دیوان ص ۱۸۲)

ج ۸ ص ۱۵٦ : دریغا که عمر عزیز بسر آمد و نوبت رفتن درآمد ، روزگار بگذشت و تبعات روزگار بماند :
ای خداوندان مال الاعتبار الخ
پیش ازان کاین جان عذر آور فرو ماند ز نطق الخ

ج ۸ ص ۴۷۴ : همچنین بلال حبشی را بینی روی وی چون ماه دو هفته و عالم قیامت از نور روی وی روشن گشته ، آن عزیزی گوید در حق وی :
آن سیاهی کز پی ناموس حق ناقوس زد
در عرب بواللیل بود اندر قیامت بوالنهار
(ص ۱۸٦)

باش یا کل یابی آنهارا که امروزند جز الخ
(ص ۱۸۵)

ج ۸، ص ۴۸۵ :

تو مسکین وار برسر این خاکستان ویران قرار گرفته و عاشق وار حلقهٔ غلامی دنیا در گوش کرده و آن سودای سرور باین سرای غرور فروخته، کنون دیدهٔ عقل برگمار و بگوش هوش این ندای تهدید بشنو اگر سمع پند شنو داری :

تاکی از دار الغروری سوختن دار السرور الخ

در جهان شاهان بسی بودندکز گردون ملک الخ

بنگرید اکنون بنات النعش وار از دست مرگ الخ

سر بخاک آورد امروز انک افسر بود دی الخ

ج ۹، ص ۲۷۰ - ۲۷۱ :

نه تن ماند نه توانائی، نه قوت ماند نه دانائی نه کمال ماند نه زیبائی :

ای خدا وندان مال الاعتبار الاعتبار الخ

پیش ازان کاین جان عذر آور فرو ماند ز نطق الخ

ج ۱۰ ص ۴۲ :

صدق صدقه ملک سر و صداق سرای سرور است و صدیق پادشاه حق است :

راستکاری پیشه کن کاندر مصاف رستخیز

ج ۱۰، ص ۳۱۰ :

ای دیر آمده و زود باز گشته، ای بجای شراب سرور سراب غرور خریده و دین بیها داده، استحبوا الحیوة الدنیا علی الآخرة :

تاکی از دار الغروری سوختن دار السرور الخ

باش تا از صدمهٔ صور سرافیلی شود الخ

یک تپانچه شیر و زین مردار خواران یک جهان الخ

سنائی کا حسب ذیل قصیدہ یوسف بن احمد حدادی کی مدح میں ہے، باوجود مدحیہ قصیدہ ہونے کے عارفانہ خیالات سے مملو ہے، اسی وجہ سے

اس کی متعدد ابیات کشف الاسرار میں بطور شاہد درج ہوئی ہیں :

نیست عشق لا ابالی را دران دل هیچکار
کو هنوز اندر صفات خویش ماندست استوار
(دیوان ص ٢٠٩)

ج ٢ ص ٤١ :
آن بود که آن میلها و منزلها باز بردو بکعبۀ معظم رسد :

عالمی در بادیۀ مهر تو سر گردان شدند
تا که یابد بردر کعبۀ قبولت برد یار
(ص ٢١٠)

ج ٢ ص ١٨٦ :
و دست بلطف مهر مولی زده و چهار تکبیر در صفات خویش کرده :

هر که در میدان عشق نیکوان گامی نهاد
چهار تکبیری کند بر ذات او لیل و نهار
(ص ٢١٠)

ج ٢ ص ٢٢٥ :
و شکوه آن بر دلها و بر دیده همانه از آنست که غار است که در جهان غار فراوان است، امانه چنان غار که نزول گاه سید انبیاست و مأوای مهنر اولیاست :

کار صدق و معنی بو بوبکر دارد در جهان
ورنه در هر خانه بوبکر است در هر کوه غار
(ص ٢١٤)

ج ٢ ص ٤٢٩ :
فردا در آن عرصۀ عظمی و انجمن کبرا که مطیعان بثواب اعمال خویش رسند امید است که عاصیان مومنان را نیز از رحمت و مغفرت خویش محروم نکنند :

دست مایۀ بندگانت گنج خانۀ فضل تست
کیسۀ امید از آن دوزد همی امیدوار
(ص ٢١١)

ج ۲ ص ۸٤

هر گز بادا که برهان وحدانیت حجاب تفرقت از پیش ما بردارد؛ هرگز بادا که این دل از بار این تن بر آساید:

صد هزاران کیسهٔ سودائیـان در راه حرص

از پی این کیمیـا خـالی شد از زر عیـار

(ص ۲۱۰)

ج ۳ ص ۱۰۷:

نه از خصم باک نه گنا هان در یاد، عیش چون عیش فرعونان وظن چون ظن صدیقان والحمد لله الملک الدیان:

طیلسـان موسی و نعلین هـارونت چه سود

چون بزیریک ردا فرعون داری صد هزار

(ص ۲۱۰)

ج ٤ ص ۲٦:

هر دلی که دران مهر تست شـادان است، آزاد ان نفس که بیاد تو بازان است، شادآن دلی که بمهر تو نازان است:

مهر ذات تست الهی دوستـان را اعتقـاد

یـاد وصف تست یـارب غمگنـا نرا غم گسار

(ص ۲۱۱)

ج ٥ ص ٤۷۳ ـ ٤۷٤

حقیقت هجرت آنست که از نهاد خود هجرت کنی، بترک خود و مراد گوئی، قدم نیستی برتارک صفات خود نهی تامهر ازل پرده بردارد و عشق لم یزل جمال خود بنماید، نیکو گفت آن جوانمرد که گفت:

نیست عشق لایزالی را دران دل هیچ کار

کو هنوز اندر صفات خویش ما ندست استوار

(ص ۲۰۹)

ج ۷ ص ۱۹۶

عامهٔ خلق بر مقامی اند که ایشان را صفات پیدا شده و حقیقت از ایشان روی پوشیده باز اهل خصوص را صفات نیست گشته و حقیقت بمانده، نیکو سخنی که آن جوانمرد گفته در شعر :

نیست عشق لا یزالی را دران دل هیچ کار الخ

ج ۷ ص ۵۲۸

چون نماز بگزارد سر برسجود نهاد ، گفت : الهی آن روز که این ودیعت می نهادی زحمت ملک المرت درمیان نبود ، چه باشد که امروز بی زحمت او برداری ·

یارب ار فانی کنی مارا به تیغ دوستی
هر فرشته مرگ را باما نباشد هیچ کار

هر که از جام تو روزی شربت شوق تو خورد
چو نماند آن شراب ، او داندآن رنج خمار
(ص ۲۱۱)

ج ۸ ص ۱۸۱

توانگری در سینه می باید نه در خزینه . فقیر اوست که خود را در دو جهان جز حق دست آویز نه بیند و نظر باخود ندارد ، چهار تکبیر بر ذات و صفات خود کند چنانکه آن جوانمرد گفت :

نیست عشق لا یزالی را درآن دل هیچکار الخ
هر که در میدان عشق نیکوان گامی نهاد الخ

ج ۱۰ ص ۳۴۲

بنام او که از لطف اوست که بمشتاق خود مشتاق است و از نیک خدائی اوست کش با رهی خود عهد و میثاق است :

آب و گل را زهرهٔ مهر تو کی بودی اگر
هم بلطف خود نکردی در ازلشان اختیار
(ص ۲۱۱)

سنائی کا ایک نہایت مشہور عارفانہ قصیدہ ہے جو کنوز الحکم و رموز المتصوفہ کہلاتا ہے، کشف الاسرار میں اس نظم کے چند اشعار نقل ہوئے ہیں، قصیدہ کا مطلع یہ ہے :

طلب ای عاشقان خوش رفتار
طلب ای نیکوان شیرین کار
(ص ۱۹۶)

ج ۲ ص ۲۹۲

بسیط زمین بجمال شرع نبوی و رسالت محمد عربی صلعم بیا راستیم وبپرداختیم و این ندا در دادیم «وقل جاء الحق و زهق الباطل».

سائق و قائد صراط الدین
به ز قرآن مدان وبه ز اخبار
(ص ۲۰۲)

جز بدست دل محمد نیست
حل و عقد خزینهٔ اسرار
(ص ۲۰۲)

در طریق رسول دست آویز
بر بساط خدای پای افشار
(ص ۲۰۱)

ج ۲ ص ۳۶۷-۳۶۸.

مال و حال در راه این جوانمردان صورت سگ دارد و عشق در عالم خویش صورت فریشته و شرع مصطفی صلعم خبر می دهد که فریشته باسگ بد سازد، در هیچ منزل باوی فرد نیاید. لایدخل الملائکة بیتاً فیه کلب او تصاویر :

کی در آید[1] فرشته تانکنی
سگ ز در دور و صورت از دیوار

(۱) یہ بیت اسی مناسبت سے مکاتیب سنائی ص ۵۷ پر آئی ہے۔

کی در احمد رسد و در صدیق
عنکبوتی تنیده بر در غار
پرده بردار تا فرود آرند
هودج کبریا به صفة بار
(ص ۲۰۰)

ج ۷ ص ۴۷۶:
توفیق طاعات و اخلاص عبادات دون همت کسی باشد که همت وی همه تابع نان بود و شرینی آب: نیکو سخنی که آن جوانمرد گفته:

ای توانگر بگنج خرسندی
زین بخیلان کناره گیر کنار
کاین نجیبان عهد مادمه باز
راح خوارند و مستراح انبار
(ص ۲۰۲)

ج ۹ ص ۴۸۶:
مرد دانا زهر نیازماید، داند که آن در هلاک خود شتافتن است، بخار خار از پای برون نکند داند که درد افزودن است، نیکو گفت آن جوانمردی که گفت:

راه توحید را بعقل مجوی
دیدهٔ روح را بخار مخار
(ص ۲۰۱)

نجدای ارکسی تواند بود
بی خدای از خدای برخوردار
(ص ۲۰۱)

سائق و قائد صراط الدین الخ
جز بدست دل محمد نیست الخ
(ص ۲۰۲)

سنائی کا حسب ذیل قطعه هے ، اس کے کئی شعر کشف الاسرار میں درج هیں :

ما فرش بزرگی بجهان باز کشیدیم
صد گونه شراب از کف اقبال چشیدیم

(ص ۱۰۸۴)

ج ۲ ص ۲۸٤ ـ ۲۸۵

لائق حال بنده آن است که زبان حالش بنعمت شکر گوید :

سر جمله بدانید که در عالم پاداش
آنها که درین راه بدادیم بدایم
مارا همه مقصود به بخشایش حق بود
المنة لله که به مقصود رسیدیم

(ص ۱۰۸۵)

ج ۴ ص ۲٦۹

فضل و رحمت خدای بما در رسید

مارا همه مقصود به بخشایش حق بود الخ

ج ۸ ص ۲۲۰

کاش که قوم من دانندی که ماکجا رسیدیم وچه دیدیم ، نواخت حق دیدیم و بمغفرت الله رسیدیم :

آنجای که ابرار نشینند نشستمیم
صد گونه شراب از کف اقبال چشیدیم
مارا همه مقصود بنجشایش حق بود الخ

(ص ۱۰۸۵)

سنائی کی حسب ذیل بیت کشف الاسرار ج ۲ ص ٤۰۰ پر اس

طرح مندرج ہے :

ازین زندان اگر خواہی کہ چون یوسف برون آئی
بدرد دوری یوسف صبوری چون زلیخا کن

در اصل دیوان میں اس بیت کے دونوں مصرع دوسری بیت کے ہیں، ملاحظہ ہو :

از بن زندان اگر خواہی کہ چون یوسف برون آئی
بدانش جان بپرور نیک و سر در علم رؤیا کن

(دیوان ص ۴۹۲)

میان کمزنان کمزن چو نرد عاشقان بازی
بدرد دوری یوسف صبوری چون زلیخا کن

(دیوان ص ۴۹۵)

حکیم سنائی کی حسب ذیل ابیات ایک غزل سے ماخوذ ہیں اور کشف الاسرار ص ۵۷۵ پر اس طرح منقول ہیں :

در ہر دل ازوی چراغی، بر ہر زبان ازوی داغی، در ہر دل ازوی نوائی، در ہر سر از وی آوائی، در ہر جان اورا جائی :

ار تو پنداری ترا لطف خدائی نیست ہست
برسر خوبان عالم پادشائی نیست، ہست

ور چنین دانی کہ جان نیک مردان رابہ عشق
با جمال خاک پایت آشنائی نیست، ہست

ور بر اندیشی کہ چون برداری از رخ زلف را
از تو قندیل فلک را روشنائی نیست، ہست

(دیوان ص ۸۲۱ - ۸۲۲)

کشف الاسرار ج ۳ ص ۲۱۶ پر ایک قصیدہ کے چند درد انگیز اشعار بڑی خوش اسلوبی سے نقل ہوئے ہیں، ملاحظہ ہو :

ای مادر، خدائی من کو ؟ دلگشائی و رہنمائی من کو ؟ مرہم خستہ

من کو؟ داروی در ماندگی من کو؟ آه! کجا بدست آید امروز این چنین خراباتی تا بغبار نعل قدم او تبرک گیریم و آنرا کحل دیدهٔ خویش سازیم، نیکو گفت آن جوانمرد که گفت :

در زوایای خرابات از چنین مستان هنوز
چند گوئی مرد هست و مرد هست، آن مرد کو؟
بر درختی کاین چنین مرغان همی دستان زند
زان درخت امروز اصل و بیخ و شاخ و ورد کو؟
از برای انس جان اندر میان انس و جان
یک رفیق هم سرشت همدم هم درد کو؟

(دیوان ص ۵۷۸)

کشف الاسرار میں (ج ۳ ص ۳۲۲) سنائی کی ایک مشہور غزل کا مقطع منقول ہے :

نعمت و محنت را منبع یکی شناس، کفر و ایمان را مطلع یکی بین، در دایرهٔ جمع یک رنگ، در منازل تفرقت رنگا رنگ، اینست که آن جوانمرد اندر نظم گفت :

بر دو رخ هم کفر و هم ایمان تراست
در دو لب هم درد وهم درمان تراست

(دیوان ص ۸۲۱)

کشف الاسرار ج ٤ ص ٦١ پر ایک غزل کے تین اشعار اس طرح درج ہیں :

در خود برسید او که بمولی رسید
بالعجب بادی است در هنگام مستی باد فقر
کز میان خشک رودی ما هیان تر گرفت
ابتدا غواص ترک جان و فرزندان بگفت
پس بدریا در فروشد تا چنین گوهر گرفت

سالہا مجنون طوافی کرد در کہسار و دشت
تاشبی معشوقه را در خانهٔ مادر گرفت
(ص ۸۴۵)

میبدی نے حکیم سنائی کے ایک عارفانہ قصیدے کی پانچ ابیات ج ٤ ، ۷۲ اور ۱۲۲ پر درج کی ہیں:

ازین مرگ صورت نگر تا نترسی
ازین زندگی ترس کاکنون در آنی

ازین زندگی زندگانی نخیزد
که گرگست و ناید ز گرگان شبانی
(دیوان ص ٦۷۵)

ج ۲ ص ۱۲۲ :
نیکو گفت ۔ آن جوانمرد که گفت:
بمیرای حکیم از چنین زندگانی
کزین زندگانی چو ماندی بمانی
(دیوان ٦۷۵)

ازین جیفهٔ کلبه مرگت رهاند
که مرگ است سرمایهٔ زندگانی
(دیوان ٦۷۷)

کند عقل راه فارغ از لا ابالی
کند روح را ایمن از لن ترانی
(دیوان ٦۷۷)

سنائی کے ایک قصیدہ کی دو بیت ج ۲ ص ۲۴۲ پر اس طرح آئی ہیں:
نه دنیا و نه اهل دنیا را با او پیوندی و نه باعقبی اورا آرامی'

از دو گیتی یاد کردن بی گمان آبستنی است
گر همی دعوی کنی در مردی آبستن مباش
نیک بودی از برای گفتگوئ بد مشو
مرد بودی از برای رنگ و بوئی زن مباش
(ص ۳۲۵ - ۳۲۶)

سنائی کی ایک دلچسپ غزل کے دو شعر کشف ج ۲ ص ۲٤۵ پر اس طرح نقل هیں:

مجنون به لیلی گفت: اسباب علم ما در سر زلف تو گم شد، گفت: یا مجنون، دعوی، بس بلند نیست که زلف ما خود در سرکار ما گم شد. نیکو گفت آن جوانمرد که در شعر گفت:

ای وهم ز تو حیران آخرچه مثال است این
ای شمع نکورویان آخرچه وصال است این
ای چون تو بعالم کم آخرچه کمال است این
ای شمع و چراغ من آخرچه جمال است این

لیکن (دیوان ۹۸۸ - ۹۸۹) میں یه چار الگ الگ ابیات کے مصراع دوم میں ملاحظه هو:

ای چون تو ندیده جم آخرچه جمال است
وی چون تو بعالم کم آخرچه کمال است
تو بامنی ومن پویان هر جائی ترا جویان
ای شمع نکو رویان آخرچه وصال است
در وصف تو عقل و جان چون من شده سرگردان
ای وهم ز تو حیران آخرچه جمال است
ای از پی داغ ما آرایش باغ ما
ای چشم و چراغ ما آخرچه مثال است

سنائی ایک دوسری غزل کی دو بیتیں کشف الاسرار ج ٦ ص ۲۳۳

اس طرح آتی ہیں :

چه کند عرش که او غاشیهٔ من نکشد
چون بدل غاشیهٔ حکم و قضای تو کشم

بوی جان آیدم از لب چو حدیث تو کنم
شاخ عز رویدم از دل چو بلای تو کشم
(دیوان ص ۹۲۳)

سنائی کی ایک پر سوز غزل کی تین بیت کشف ج ۷ ص ۲۳۴ پر مندرج ہے :

هزار سال به امید تو توانم بود
هر آنگهی که ببینم هنوز باشد زود

هنوز از تو چه دیدم از آنچه خواهم دید
ز شیر صورت او دیدم ور آتش درد
(دیوان ص ۸۶۷)

اگرچه در غم تو جان و دل زیان کردم
من این زیان نفروشم بصد هزاران سود

البته غزل مذکور میں آخری بیت جو حاصل غزل ہے دیوان میں شامل نہیں -

سنائی کے ایک طویل قصیدے کی ایک بیت کشف الاسرار ج ۹ ص ۱۵٤ پر اس طرح آتی ہے :

تو گوئی وطن مجهول است، من گویم وطن مجهول موضع گنج سلطان است، آن عزیزی گفته :

دین ز درویشان طلب زیرا که شاهان را مقیم
رسم باشد گنجها در جای ویران داشتن
(دیوان ص ٤٦٦)

حکیم سنائی ایک غزل کی دو بیت کشف الاسرار ج ۹ ص ۷۲

نقل ہوئی ہیں :

دردہا دارند و از گفتن آن بی زبانند :

ای بسا در حقہ جان غیورانت کہ ہست
نعرہ ہای سر بمہر از درد بی فریاد تو

حسن را بنیادی افگندی چنان محکم کہ نیست
جز و یبقی وجہ ربک نفس بر بنیاد تو

(دیوان ص ۹۹۶)

کشف الاسرار کی جلد دہم ص ٦۰ پر ایک منظومہ کی حسب ذیل ابیات درج ہیں :

خیز یارا تا بہ میخانہ زمانی دم زنیم
آتش اندر ملکت آل بنی آدم زنیم

ہرچہ اسبابست جمع آئیم و بس جمع آدریم
پس بحکم حال بیزاری ہمہ برہم زنیم

دیوان سنائی میں دو منظومے اسی ردیف و قافیے میں ہیں جن میں رف پہلی بیت کا مصراع اول آیا ہے ، بقیہ دوسری بیت اور پہلی بیت کا سراع دوم غائب ہیں :

خیزتا مایک قدم بر فرق این عالم زنیم
وین تن مجروح را از مفلسی مرہم زنیم

جملہ اسباب ہوی را بر کشیم از تن سلب
پس تبرا را برو پوشیم و کف برہم زنیم

تیغ ہجران از کف اخلاص بر حکم یقین
در گذار مہرۂ اصل بنی آدم زنیم

(دیوان ص ٤۰٦) .

خیز یارا تا بہ میخانہ زمانی کم زنیم
و زنہیب تہمت می ما زمانی دم زنیم

(دیوان ص ۹۵۹)

سنائی کی متعدد رباعیاں کشف الاسرار میں درج ہیں، چنانچہ ان کو
ان درج کیا جاتا ہے:

۲/۹ : زین پیش مزن تو ای سنائی غم عشق
کآواره چو تو بسند در عالم عشق
بپذیر تو پندو گیر یک ره کم عشق
کز آب روان گرد بر آرد غم عشق
(دیوان ص ۱۱۵۰)

۲/۴۴۵ : اندر همه عمر من شبی وقت صبوح
آمد بر من خیال آن راحت و روح
پرسید زمن که چون شدی ای مجروح
گفتم که ز عشق تو همین بود فتوح
(دیوان ص ۱۱۲٦)

۲/۵۱۰ یہی رباعی جلد دہم ص ۲۱۷ پر نقل ہے:
تا با خردی از چه همنشینی با من
ای بس دوری که از تو باشد تا من
در من نرسی تا نشوی یکتائی
کاندره عشق یا تو گنجی یا من
(دیوان ص ۱۱٦۱)

۳/۵۷٦ یا رسول الله ندانم که شب چون گذرد، تا یک بار که روزگرددو من
ترا ببینم:
روز از دوست پردهٔ بیکاری ماست
شبها زغمت حجرهٔ بیداری ماست

هجران تو پیرایهٔ غمخواری ماست
سودای تو سرمایهٔ هشیاری ماست
(دیوان ص ۱۱۱۴)

ج ۳ ص ٤٦۷ :
مشتی خاک را چه رسد که حدیث قدم کند اگر نه عنایت قدم و واسمت آن کریم بود:

دل کیست که گوهری فشاند بی تو
یا تن که بود که ملک راند بی تو
واللہ که خرد راه نداند بی تو
جان زهره ندارد که بماندبی تو
(دیوان ص ۱۱٦٦)

ج ٤ ص ۲٤٥ پر یه رباعی دوباره اس طرح نقل ہوئی ہے :
دعوی شناخت ربوبیت چون کند اگر نه تو فیقش رفیق بود
دل کیست که گوهری فشاند بی توالخ

ج ۳ ص ٤٦۴ :
جز گرد دلم گشت نداند غم تو
در بلعجبی هم بتو ماند غم تو
هر چند بر آتشم نشاند غم تو
غمناک نشوم گرم نماند غم تو
(دیوان ص ۱۱٦٥)

ج ۴ ص ۲۳۰ :
این پیغام اسمت و خلعت بر جاست ، صبر راچه روی و آرام راچه ماجست :

روزی که سراز پرده برون خواهی کرد
دانم که زمانه را زبون خواهی کرد

گر زیب و جمال ازین فزون خواهی کرد
یارب چه حکمهاست که چون خواهی کرد
(دیوان ص ۱۱۳۰)

ج ۷ ص ۴۴۱ :
الهی نشانت بیقراری دل و غارت جانست خلعت وصال در مشاهدهٔ جلال چگویم که چونست :
روزی که سر از پرده برون خواهی کرد الخ :

ج ۸ ص ۴۵۶ :
هرچه دادی[1] نشانست و آئین فرداست ، آنچه یافتیم پیغامست و خلعت بر جاست ، نشانت بیقراری دل و غارت جانست ، وصال در مشاهده جلال چگویم که چونست :
روزی که سر از پرده برون خواهی کرد الخ -

ج ۱۰ ص ۳۷۴ :
هرچه دادی[1] نشان است و آئین فرداست ، آنچه یافتیم پیغام است و خلعت بر جاست نشانت چونست
روزی که سر از پرده برون خواهی کرد الخ -

ج ۵ ص ٤٤ :
چون یوسف مرد کنعانی دید و آواز عبرانی شنید بسیار بگریست و اندوه فراق پدر بروی تازه گشت :
بادی که ز کوی عشق تو بر خیزد
از خاک جفا صورت مهر انگیزد
آبی که ز چشم من فراقت ریزد
هر ساعتم آتشی بسر بر ریزد
(دیوان ص ۱۱۳۲)

(۱) تکرار همین عبارت خیلی مورد توجه است

ج ٥ ص ١٧٨ :

او که وی را ستاید دریا می پالاید و چراغست که در روز می فروزد، پیداست چراغ در نور روز چه افزاید :

وصف چه جای حکمت اندیشان است
خاک کف تو سرمایهٔ داریشان است
شاهان جهان پای ترا بوسه دهند
عشق تو چه کاروبار درویشان است

(ص ۱۱۲۰)

ج ۷ ص ۱۴۷ :

کسی که او زندگانی وی بود از و لحظتی و حرکتی بسر نیاید مگر که همه در و مستغرق بود :

غم کی خورد آنکه شاد مانیش توئی
یا کی مرد او که زندگانیش توئی
هر نسیهٔ آن جهان کجا دل بندد
آنکس که به نقد این جهانیش تولی

(دیون ص ۱۱۷۰)

ج ۱۰ ص ۱۳۳ :

ای خداوندی که خرد را بتو راه نیست و هیچکس از حقیقت تو آگاه نیست . . عاصیان را جز درگاه تو درگاه نیست ، جهانیان را چون تو پادشاه نیست، در آسمان وزمین جز تو الله نیست :

گر پای من از عجز طلبکار تو نیست
تا ظن نبری که دل گرفتار تو نیست
نه زان نمایم که جان خریدار تو نیست
خود دیدهٔ ما محرم دیدار تو نیست

(دیوان ص ۱۱۲۳)

خلاصہ گفتگو یہ ہے کہ

(۱) یہ اشعار سارے انتخاب شدہ اشعار کو حاوی نہیں اس لئے کہ یہ اشعار بغیر ذکر شاعر مندرج ہیں اور راقم نے خود ان کی نشاندھی کی ہے، اس بنا پر بخوبی ممکن ہے کہ بعض اشعار میری نظر میں نہ آسکے ہوں.

(۲) سنائی کے منتخب اشعار میں مثنوی کا کوئی شعر نہیں ہے، اگرچہ سنائی کی عارفانہ و صوفیانہ مثنویاں نہایت قابل توجہ ہیں، اور یہ بھی معلوم کہ بعض مثنویاں جیسے سیر العباد و تحریمة القلم وغیرہ ۵۲۰ ھجری یعنی سال تالیف کشف الاسرار سے قبل وجود میں آچکی تھیں. در اصل ان کی شہرۂ آفاق مثنوی حدیقه الحقیقه چونکہ ۵۲۰ تک مرتب نہیں ہوئی تھی، اس بنا پر اس سے انتخاب کا کوئی موقع نہ تھا، اور دوسری مثنویاں در اصل سنائی کے عارفانہ قصائد کے مقابلے میں کمتر درجہ کی ہیں.

(۳) میبدی سنائی سے بہت متاثر ہیں اسی وجہ سے انہوں نے حکیم کے کلام سے سب سے زیادہ استفادہ کیا ہے، اگرچہ یہ بات بھی قابل لحاظ ہے کہ کسی شاعر کے یہاں عارفانہ خیالات ایسی چابکدستی سے نہیں بیان ہوئے ہیں.

(٤) کشف الاسرار میں منقول اشعار سے حکیم سنائی کی شاعرانہ عظمت کا بخوبی حال معلوم ہوتا ہے،

(۵) اتنی کثرت سے منقول اشعار سے متن کلام کی تصحیح میں مدد مل سکتی ہے اس لیے کہ ان اشعار میں دواوین کے مقابلے میں تحریف کی گنجائش کم ہوتی ہے، مزید چونکہ ان منقول اشعار کی بنیاد دیوان کے قدیم و معتبر نسخے ہوتے ہیں، اس لیے شعرا کے اشعار کی تصحیح و تنقید میں یہ بہت موثر ثابت ہوسکتے ہیں.

۲

کشف الاسرار میں سنائی کے جو اشعار مندرج ہیں وہ خود اپنے

زمانے میں سنائی کی غیر معمولی مقبولیت پر بخوبی دلالت کرتے ہیں، اس بنا پر مقالے کی غرض و غایت بڑی حد تک پوری ہوجاتی ہے ، لیکن چونکہ سنائی کے بعض اور اہم معاصرین نے ان کے اشعار سے اپنا کلام مزین کیا ہے ، اس لیے دو اور اہم ادبی شخصیات کی کتابوں میں منقول اشعار کا ایک مختصر سا خاکہ ذیل میں پیش کیا جاتا ہے . ان میں اول عین القضاۃ ہمدانی صاحب تمہیدات وغیرہ اور دوسرے نصراللہ منشی غزنوی صاحب کلیلہ و دمنہ بہرام شاہی ہیں . عین‌القضاۃ نے اپنی تصانیف بالخصوص اپنے خطوط میں اور نصر اللہ نے کلیلہ و دمنہ میں سنائی کے اشعار متعدد مقامات پر نقل کئے ہیں .

عین القضاۃ نہایت اہم مصنف گذرے ہیں جن کی عارفانہ تصانیف فارسی ادب میں بڑے پائے کی سمجھی جاتی ہیں ، وہ ایک بڑے درجے کے عارف تھے اور اپنے خیالات کا آزادانہ اظہار بے باکی سے کرتے تھے ، اس کی وجہ سے ان کے بڑے دشمن پیدا ہوگئے ، ان میں سلطان سنجر کا وزیر قوام الدین ابوالقاسم درگزینی بھی تھا ، جس کی سازش سے عین القادہ ۵۲۵ ہجری میں سولی پر چڑھا دئے گئے ، موت کے وقت ان کی عمر ۳۳ سال کی تھی .

مختصر یہ کہ عین القضاۃ کی وفات سنائی کی حیات میں ہوگئی تھی ، اس ایسے قوی قرائن کی بنیاد پر حکیم سنائی کی وفات بعد ۵۲۵ ہجری قرار دی جاتی ہے . بہر حال سنائی کے اشعار ۵۲۵ ہجری سے قبل عین القضاۃ کی تصانیف میں شامل ہوگئے تھے اور جس طرح میبدی کے یہاں سنائی کے قصائد ، غزلیات اور رباعیات کا انتخاب شامل ہے بالکل اسی طرح عین القضاۃ کے کلام میں انہیں تین اصناف کے اشعار منتخب ہوئے ہیں . اس سے بخوبی واضح ہے کہ اس وقت تک سنائی کی بعض عارفانہ مثنویاں منصۂ شہود پر آنے کے بعد بھی ، ان کے قصاید و غزلیات وغیرہ کے مقابلے میں کم مقبول تھیں .

فی الحال راقم کے پیش نظر عین القضاۃ ھمدانی کے مکاتیب کی دو جلدیں ھیں، انھیں میں مندرج اشعار کی بابت ایک مختصر یاد داشت پیش کی جاتی ھے: یہ بات قابل ذکر ھے کہ سوائے ایک بار کے عین القضاۃ نے کسی جگہ سنائی کا نام نہیں لیا ھے۔ راقم نے خود یہ فریضہ انجام دیا ھے اس لیے امکان اس کا ھے کہ اس کے بعض اشعار کی نشاندھی نہ ھوسکی ھو اور چونکہ عین القضاۃ کی دوسری تصانیف راقم کے پیش نظر نہیں، اس سے واضح ھے کہ جن اشعار کی نشاندھی یہاں کی جاری ھے، وہ سارے منقول اشعار کو حاوی نہیں ھیں:

بخش اول ص ۲۹ پر حسب ذیل مصرح اس طرح آیا ھے:

ندانم تو چه کرده وچه دانسته، در مضیق تشبیه اهل حادث وا مانده‌ای:

یکی زین چاه[1] ظلمانی برون شو تا جهان بینی.

. . به سلاسل شهوات و اغلال صفات خود را بسته‌ای، کجا توانی رفت.

بخش اول ص ۱۲۹:

یاداود فاذا جنهم اللیل تملقونی بانعامی، منک اخذنا و علیک فثرنا:

تیغ خویش از خون هر تردامنی رنگین مکن

چون تو رستم پیشه‌ای آن به که بو رستم زنی

یہی بیت دوبارہ بخش اول ص ٤٥٥ پر اس طرح آئی ھے:

وانک لعلی خلق عظیم، بیت

تیغ خویش از خون هر تودامنی رنگین مکن الخ

---

(۱) یہ سنائی کے مشہور عارفانے قصیدے کے مطلعے کا دوسرا مصرعہ ھے:

مصراع اول یہ ھے:

دلانا کي درین زندان فریب این و آن بینی

(دیوان ص ۷۰٤)

یہ بیت سنائی کے حسب ذیل مختصر قصیدہ سے ماخوذ ہے :

گاہ آن آمد بتا کاندر خرابی دم زنی
شور در میراث خواران بنی آدم زنی
(دیوان ص ٦٩٥)

اسی نظم کی ایک اور بیت بخش اول ص ٤٥٦ پر اس طرح نقل ہوئی ہے :

این بیت از خاص خاطر است :

صد هزاران جان متواری[1] در آری زیر زلف
چون[2] بده کوکب کمند عقلها[3] را خم زنی

بخش اول ص ۲۳۳ :

اگر هشیار گردد همه این گوید :

زان یک نظر نهان که ما دز دیدم
دور از تو هزار گونه[4] محنت دیدم
در کوی[5] هوس پردهٔ خود بدریدیم
تو عشق[6] فروختی و ما بخریدم

اگر سرمست بود همه این گوید :

یاد آیدت از آمدن ما بسر کوی
دزدیده در آن دیدهٔ شوخت نگریدن

---

(۱) دیوان : سودائی ، (حاشیہ متواری)
(۲) دیوان : دو
(۳) دیوان : حلقها
(٤) دیوان : درد و محنت
(٥) دیوان : آندر هوسه
(٦) دیوان : عشوه

پہلی نظم رباعی ہے جو دیوان سنائی ص ۱۱۵۷ پر موجود ہے ،
دوسری بیت ایک طویل[1] غزل کی ہے جس کا مطلع یہ ہے :

جانا ز لب آموز کنون بنده خریدن
کز زلف بیاموخته‌ای پرده دریدن
(دیوان ص ۹۶۸)

بخش اول ص ۴۳۸

ای عزیز ندیری که چون عجب براه آید ترک طاعت به بود ، اگر نه چراگفت فعلیک بتر کہا :

بہرچ ازراه باز افتی چه کفر آن دین وچه ایمان
بہرچ از دوست وامانی چه زشت آن نقش وچه زیبا

با این همه نشاید که تو یا کامل یا عامی دیگر که شما همه دو راه دین در دایرۂ عوام مقام دارید

سنائی کی یہ بیت اس کے مشہور قصیدہ سے ماخوذ ہے جس کا مطلع یہ ہے :

مکن درجسم و جان منزل که این دونست و آن والا
قدم زین هر دو بیرون نه ، نه اینجاباش و نه آنجا
(دیوان ص ۵۱)

بخش ۲ ص ۸

دیوان سنائی مرتبہ مدرس رضوی طبع کتابخانۂ ابن سینا تہران ص ۱۰۸۸ میں حسب ذیل قطعہ ایک قلمی مجموعہ کی رو سے جو ساتویں صدی ہجری کے اواخر میں مرتب ہوا تھا ، شامل ہے :

همه رنج من از بلغاریا نست
که مارا هم همی باید کشیدن

---

(۱) اس غزل میں بیس بیت ہیں ۔

همی آرند ترکان را ز بلغار
ز بہر پردۂ مردم دریدن
گنہ بلغاریان رانیز هم نیست
بگویم گر تو بتوانی شنیدن
لب و دندان این تر کان چون ماہ
بدین خوبی چه باید آفریدن
که از بہر لب و دندان ایشان
بدندان لب همی باید گزیدن
خدایا این بلا وفتنه از تست
و لیکن کس نمی یارد چخیدن

لیکن یہ قطعہ سنائی کا نہیں بلکہ عین القضاۃ ہمدانی کا معلوم ہوتا ہے جیسا کہ عین القضاہ کے ایک خط سے ظاہر ہے، لکھتے ہیں :

«اما موسی صفتی باید در حال مستی گوید «ان هی الا فتنتک» «واضلهم السامری»

چه معنی دارد؟ بار خدایا، تاکنون خاک بر سر کردم ازدست سامری ومی گفتم :

همه رنج من از بلغاریان ست که مادام همی باید کشیدن

اکنون استغفار همی کنم ومی گویم : ان هی الا فتنتک تضل بہا من تشاء و تہدی من تشاء از سخنہای خود بقیۂ ابیات :

اس کے بعد قطعے کے بقیہ پانچ اشعار زراسی تغئیر کے ساتھ نقل ہیں : عین القضاۃ چونکہ ان ابیات کو واضح طور پر اپنا کلام کہتے ہیں «از سخنہای خود» اس بنا پر ان کو سنائی کے دیوان میں الحاقی سمجھنا چاہئے۔

بخش ۲ ص ۹ ع ۵۰

ای دوست، بلال حبشی می گفت : اشہد ان لااله الا الله، به سین می

گفت، به شین معجمه نمی توانست گفت ، پس سید صلعم گفت : سین بلال عندالله شین، اما بوجهل و بولهب «أشهد» راست بتوانستندی گفت چه گوئی اهل قرآن، اهل اله و خاصته، بوجهل بودیا بلال ؟ لابل ترکت الرای با لرای، عالمی نه آنست که تو دانسته ای تااین غایت سنائی گوید :

امامت گرز کبرو حرص و بخل و کین برون آید[1]
بدوزخ دانش از معنی ورش[2] در گلستان بینی
و گرچه طیلسان دارد مشو غره بدان[3] کانجا
یکی طوقی است از آتش توآن[4] کش طیلسان بینی

یہ اشعار سنائی کے مشہور طرفانہ قصیدہ سے ماخوذ ہیں جس کے مطلع کا مصرعہ دوم بخش اول ص ۲۹ پر نقل ہے

بخش ۲ : ۱۸۷

اگر از لعنت تو دیگران می گریزند مارا لعنت تو تاج سراست و طراز آستین :

گر حریفان از دمادم سر بپیچند این رواست
بر کف من نه که پور زال به شیدبورا

اسی بخش کے ص ۲۱٦ پر فرماتے ہیں :

دریک مقام بودن وهم آن دیدن تنگ راهی است، یا داود، لاتجد، لمعرفتی حداً، فلیس لها حد لکل عمل رجل . . . . شعر

گر حریفان از دمادم سر بپیچا نند رواست
بر کف من نه که پور زال به شیدبورا

---

(۱) دیوان : نماید

(۲) دیوان : گرش

(۳) دیوان : که در دوزخ، حاشیه : که این آنجا

(۴) دیوان : که آنرا

جان ما می را و قالب خاک را و دل ترا
وین سر پر زات و وسواس تیغ تیز را

یہ آخری بیت سنائی کی ایک غزل سے جس کا مطلع درج ذیل ہے ، ماخوذ ہے :

جاودان خدمت کنند آن چشم رنگ آمیز را
زنگیان سجدہ کنند آن زلف جان آویز را
(دیوان ص ۷۹۳)

چونکہ دونوں بیتیں عین القضاۃ کے مکتوب میں ساتھ ساتھ آئی ہیں ، اس بنا پر واضح ہے کہ بیت اول بھی سنائی کی ہے جو کسی وجہ سے دیوان میں شامل ہونے سے رہ گئی ، شبدیز ردیف کی کوئی بیت بھی نہیں ہے ، اتفاق سے سنائی کی ایک دوسری غزل بھی اسی زمین میں ہے :

می دہ ای ساقی کہ می بہ عشق درد آمیز را
زندہ کن در می پرستی ملت پرویز را
(دیوان ص ۷۹۳)

یہ بات بھی قابل ذکر ہے کہ عین القضاۃ کے ایک خط میں حسب ذیل آئی ہے :

ملکت آل بنی آدم ندارد قیمتی
بندگی باید نمودن ملت پرویز را
(نجش ۱ ص ۳۱۰)

مگر یہ بیت بظاہر سنائی کی نہیں ہوسکتی ، اس لیے کہ دونوں غزلوں میں پرویز قافیے کے دو الگ شعر موجود ہیں ، غزل بالا کے مطلع ہو میں بہ ردیف موجود ہے ، دوسری غزل میں پرویز ردیف کی بیت یہ ہے :

گر لب شیرین آن بت بر لب شیرین بدی
جان مانی سجدہ کردی صورت پرویز را
(دیوان ص ۷۹٤)

بخش ۲ ص ۲۱۵ :
بسا سرا که اینجا در سر گردند، اینجا بود که سر باختن و سر یافتن یک طعم داشت :

چون من نبود کس بجهاں در خور عشق
زان برسر من نهاد چرخ افسر عشق
یک باره[1] شدم بطبع دل چاکر عشق
دارم سر آں که سر کنم در سر عشق

یہ رباعی سنائی کی ہے اور اس کے دیوان ص ۱۱۴۹ میں مندرج ہے -

بخش ۲ ص ۲۴۳ :
من و تو درمیان آدمیان تواند بود، بنده را باخدا کی رسد که من و تو گوید :

بار نامهٔ ما ومن در عالم حس است و بس
چون ازین عالم برون رفتی نه ما ماند نه من
(دیوان سنائی ص ۴۸۷)

یہ سنائی کے مشہور عارفانہ قصیدہ سے ماخوذ ہے جس کا مطلع یہ ہے :

برگ بی برگی نداری لاف درویشی مزن
رخ چو عیاران نداری جان چو نامردان مکن
(دیوان ص ۴۸۴)

بخش ۲ ص ۲۴۳

این تشریف نه بس است خلیل را که گویند : اسماعیل را قربان کن، جان خود باید که بشکرانهٔ این درمیان نهد که اورا بر چنین محکمی زنند :

روزی که بود رلم ز جانان پر درد
شکرانه هزار جان فدا باید کرد

۱ - دیوان : یک بار بطبع خوش شدم چاکر عشق

کاندر سر کوی عاشقی ای سرہ مرد
بی شکر قفای نیکوان نتوان خورد

یہ سنائی کی رباعی ہے جو دیوان ص ۱۱۳۰ میں موجود ہے۔

بخش ۲ ص ۳۰۶

چون آفتاب جمال ازل بتابد کوہ پارہ شود، آدمی آنجا چہ کند «و تکون الجبال کالعھن المنفوش»:

چو آمد روی مہ رویم کہ باشم من کہ من باشم
کہ آنگہ خوش بوم با او کہ من بی خویشتین باشم
من آنگہ خود کسی باشم کہ در میدان عشق او
نہ دل باشم نہ جان باشم نہ سر باشم نہ تن باشم

یہ سنائی کی ایک غزل کی پہلی دو بیتیں ہیں، اس کا مقطع یہ ہے:

فنائی خوانم آن ساعت کہ فانی باشم از سنت
سنائی آن گہی باشم کہ در بند سخن باشم
(دیوان ص ۹۳۰ - ۳۱)

بخش ۲ ص ۳۲۱ - ۳۲۲

تضیع ھمرنا کی؟

ساقیا پر شد دل از تیمار پر کن جام را
بر کف من نہ سہ بادہ دولت ایام را
تا زمانی بی زمانہ جان و دل شادان کنیم
کم کنیم از دل زمانی محنت فرجام را
نام ما بریخ نگارد ساتگینی سر بمال
جز بہ بی نامی کہ یابد در دو گیتی نام را

یہ اشعار سنائی کے ہیں، اور دیوان میں دو بیت کسی قدر فرق کے ساتھ اس طرح نقل ہیں:

ساقیا دل شد پر از تیمار پر کن جام را
بر کف ما نہ سہ بادہ گردش اجرام را

تا زمانی بی زمانه جام می بر کف نهیم
بشکنیم اندر زمانه گردش ایام را
(دیوان ص ۷۹۶)

تیسری بیت دیوان میں موجود نہیں، لیکن اس سے سنائی کی ملکیت مشتبہ نہیں ہوتی۔ اتفاق کی بات یہ ہے کہ آقای مدرس رضوی کے مرتبہ نسخے میں صرف ان اشعار کی نسبت سے عین القضاۃ کے نامے کا ذکر ہے۔ باقی کسی اشعار کی نشاندھی نہیں ملتی، نہ دیوان سنائی میں اور نہ عین القضاۃ کے رقعات کے مجموعے میں۔

بخش ۲ ص ۳۲۳

و آنکه معشوق خود را در خواب نیز ندید اورا عاشق کی گویند، فریاد از پندار بی حاصل۔

ای پیک عاشقان گذری کن به بام دوست
بر گرد بنده وار بگرد مقام دوست

گرد سرای دوست طوافی کن وببین
آن بار و بار نامه و آن احتشام دوست

خواهی که نرخ مشک شکسته شود بمرو[1]
بر زن به زلف پر شکن مشک فام دوست

خواهی که بار نوکمری[2] بندی از سرخس
همراه خویش کن به سوی من سلام دوست

یہ ابیات سنائی ایک غزل سے منتخب ہیں جو دیوان ص ۸۱۹ پر

---

(۱) دیوان: (متن) چین، حاشیه: مرو
(۲) دیوان: بار عنبر بخشي تو، (حاشیه): بار عسکر بندی

موجود ہے ۔ لیکن چوتھی بیت کا دوسرا مصرعہ دیوان میں اس طرح پر نقل ہے : ز آنجا بیار ہیچ اثر جز پیام دوست اور مصراع منقول ایک اور بیت سے متعلق ہے مثلاً :

خواہی کہ کاروان سلامت بود ترا
همراه خویش کن بسوی من سلام دوست

بخش ۲ ص ٤۰٤

ای عزیز ندانم که قوال چه گفت، اما دانم که نہنگ قہر از درون جنید سربه درون شبلی در آورد، و در سراو می گفت : یا شبلی :

گاه مستی نیست مستانه مگو
جان ما مخراش و مخروش ای پسر
کم کن از بیداد و افزونی مجو
میر داد اینجاست خاموش ای پسر

ان میں سے دوسری بیت سنائی ایک غزل کا مقطع ہے جس کا پہلا مصرعہ تھوڑے سے تفاوت کے ساتھ آیا ہے : کم کن این آزار واین بدها مجوی، اس بنا پر یہ قیاس ہوتا ہے کہ دوسری بیت بھی سنائی کی ہوگی جو کسی وجہ سے دیوان میں شامل نہ ہو سکی ، در اصل سنائی کی اس زمین میں دو غزلیں ہیں جن کے مطلعے یہ ہیں :

حلقهٔ زلف تو در گوش ای پسر
عالمی افگنده در جوش ای پسر (۸ بیت)
(دیوان ص ۸۹۳)

من ترا ام حلقه، در گوش ای پسر
بیش خود میدار و مفروش ای پسر (۵ بیت)
(دیوان ص ۸۹٤)

بخش ۲ ص ٤۲۳

چه تو ان کرد که دست و پای آن جوانمرد محکم ببستند و به دریاش

انداختند پس گفتند؛ زنهار، و این بیت بر حسب حال گفتند، بیت :

اکنون که رخت ز کوی ما شد پر گرد
زنهار بهـ هیچ گرد آلوده مگرد

کاندر ره عاشقی چنان باید مرد
کز دریا خشک آید وز دوزخ سرد

یہ رباعی سنائی کی ہے چنانچہ دیوان ص ۱۱۳۰ پر درج ہے، پہلا مصرعہ کچھ فرق سے اس طرح آیا ہے : چون چہرۂ تو زگریہ باشد پر درد -

بخش ۲ ص ۴۷۰

این قوم که به عالم محبت رسیدند از «کتب فی قلوبهم الایمان» نصیب دلهای ایشان بود که :

خورشید هر کسی چو شب آید فرو شود
خورشید من بر آید هر شب نماز شام

یہ بیت سنائی ایک غزل سے ماخوذ ہے جس کا مطلع یہ ہے :

هر شب نماز شام بود شادیم تمام
کاید رسول دوست هلا نزد من خرام

(دیوان ص ۹۲۰)

عین للقضاۃ ہمدانی کے منقول اشعار سے ایک طرف سنائی کے کلام کی مقبولیت ظاہر ہوتی ہے، دوسری طرف ان کی افادیت اس طرح پر ہے کہ ان سے سنائی کے صحیح کلام کی تنقید و بازیافت میں خاصی مدد مل سکتی ہے -

(۳)

نصراللہ منشی غزنوی فارسی ادب میں بڑی اہمیت کا حامل ہے، کلیلہ و دمنہ کو اس نے نثر مصنوع میں ڈھالا اور بہرام شاہ غزنوی (م ۵۴۳)

کے نام معنون کیا جو عام طور پر کلیلہ و دمنۂ بہرام شاہی کے نام سے معروف ہے ۔ اگرچہ نصراللہ منشی خسرو ملک کے زمانے تک زندہ رہا لیکن کلیلہ ودمنہ کی تالیف ۵۳۶ ہجری[1] کے قریب ہوتی ہے ، اور اس اعتبار سے اس تالیف کا زمانہ بھی حکیم سنائی کی حیات سے متعلق ہے، اس میں حکیم کے کچھ اشعار منقول ہیں ، ان سے سنائی کی خود اپنے زمانے میں مقبولیت کا ثبوت فراہم ہوتا ہے ،:

۱ ۔ کلیلہ ودمنہ ص ۳۰۲ (چاپ استاد قریب) میں آیا ہے :

باز باید گشت و آسایش داد، تا ماهم به مجلس انس خرامیم که راست نیاید چنین :

درجہاں شاهدی وما فارغ در قدح جرعه‌ای وما هشیار
خیز تا آب روی بنشانیم باد این خاک تودهٔ غدار
تر کتازی کنیم و بر شکنیم نفس زنگی مزاج را بازار

(دیوان ص ۱۹۷)

یہ اشعار حکیم سنائی کے مشہور عارفانہ قصیدے سے منتخب ہیں جس کا مطلع یہ ہے :

طلب ای عاشقان خوش رفتار طرب ای نیکوان شیرین کار

(دیوان ص ۱۹۶)

۲ ۔ کلیلہ دمنہ ص ۱۹۰ میں سنائی کے حسب ذیل قصیدہ کی ایک بیت آئی ہے :

ای سنائی خواجهٔ جانی غلام تن مباش
خاک راگر دوست بودی پاک را دشمن مباش

(دیوان ص ۴۲۶)

---

[1] ۔ تاریخ ادبیات در ایران ج ۲ ص ۹۵۰

و در این مجمع آن بوم که بکشتن او اشارت می کرد حاضر بود و گفت :

گر چو نرگس بینشی شوخ و چو لاله تیره دل

پس دو روی و ده زبان همچو گل و سوسن مباش

(دیوان ص ۲۲۶)

۳ ـ کلیله و دمنه ص ٦٥ پر سنائی کے حسب ذیل قصیدہ کی ایک بیت کا ایک مصرع آیا ہے :

در گه خلق همه زرق و فریب است و هوس

کار درگاه خداوند جهان دارد وبس

(دیوان ص ۳۰۷)

بر درگاه ملوک مهمات حادث شود که بزیر دستان در کفایت آن حاجت افتد :

کاندرین ملک[1] چو طاووس بکار است مگس

٤ ـ سنائی کا حسب ذیل طویل عارفانہ قصیدہ نیشاپور میں نظم ہوا تھا، اس کی دو بیت کلیله و دمنه ص ۲۹۰ پر آئی ہیں :

شرط مردان نیست در دل عشق جانان داشتن

پس دل اندر بند وصل و بند هجران داشتن

(دیوان ص ٤٥٧)

اگر کسی همه ادوات بزرگی فراهم آرد چون استعمال بوقت ر در محل دست ندهد از آن منافع بی بهره ماند :

چون بپوئی راه دانی چیست علم آموختن

چون بجوئی عدل دانی چیست گیهان داشتن

جان باقی بی دم عیسی مریم یافتن

چوب دستی بی کف موسی عمران داشتن

(دیوان ص ٤٣١ ـ ٤٦٢)

---

۱ ـ مصراع اولی اس طرح پر ہے :

ورچه خوبی ، بسوی زشت بخواری منگر

۵ ۔ سنائی کے حسب ذیل عارفانہ قصیدہ سے جو سرخس میں منظوم هوا تھا ، کلیلہ و دمنہ ص ۱۲۵ میں دو بیت نقل هوئی هیں :

بمیر ای حکیم از چنین زندگانی
کز این زندگانی چو مردی بمانی
(دیوان ص ٦٧٥)

بصلاح حال تو آن لائق ترکه بگناه اقرار کنی وبه توبت و انابت خودرا از تبعت آخرت مسلم گردانی و باز رهانی و باز رهی :

اگر مرگ خود هیچ راحت ندارد
نه بازت رهاند همی جاودانی
اگر خوش خوئی از گران قلتبانان
وگر بد خوئی از گردان قلتبانی
(دیوان ص ٦٧٧)

٦ ۔ سنائی کا ایک مختصر قصیدہ بہرام شاہ کی مدح میں هے ، اس میں سے ایک بیت کلیلہ و دمنہ ص ۱۹۲ میں آئی هے، مطلع یہ هے :

چرا چو روز بہار ای نگار خرگاهی
بر این هریب نه بریک نهاد و یک راهی

« مثل تو همین است و کار تو ای مکار غدار همین مزاج دارد :

بمار ماهی مانی نه این تمام و نه آن
منافقی چه کنی مار باش یا ماهی »
(دیوان ص ۷۱۱)

۷ ۔ سنائی کی ایک غزل جو چاپ مدرس رضوی سے خارج اور چاپ مظاهر مصفا ص ۳٦۸ پر موجود هے ، اس کی ایک بیت کلیلہ و دمنہ ص ۳۰۰ میں منقول هے ، مطلع یہ هے :

در ده پسرا می مروق را
یاران موافق موفق را

ما نیز از حجرهٔ مفارقت بحجرهٔ مواصلت خرامیم و مثال دهیم تا مجلس خرم بیارا بند و بیارند :

از ان می که چو آه عاشقـان از تف
انگشت کند بر اب زورق را

۸ ـ سنائی کی ایک غزل مطلع ذیل سے صاحب کلیله و دمنه نے استفاده کیا ہے :

خورشید توئی و ذره مائیم
بی روی تو روی کی نمائیم
(دیوان ص ۹٤٦)

کلیله و دمنه (ص ٦٦) میں آیا ہے :

و آن چوب خشک براه افگنده آخر بکار آید و از آن خلالی کنند یا گوش خارند و حیوانی که در او نفع و ضرو خیر و شر باشد چگونه بی انتفاع شاید گذاشت :

گر دستهٔ گل نیاید ازما
هم هیمهٔ دیگ را بشائیم

۹ ـ سنائی کا ایک قطعه کلیله و دمنه ص ۳۱۷ میں اس طرح آیا ہے :

« و از آن تاریخ که برادر من مرا از ملک موروث راند هرگز این درجت چشم نداشتم و گفته اند :

ز راه رفتن و آسودنم چه سود و زیان
چه هر دو معنی نتوان همی معاینه دید
یکی بسی بدوید و بدید کنگر قصر
یکی نجنبید[1] از ره « پیش گاه رسید
(دیوان ۱۰۷۲)

---

۱ ـ یکی زجای نجنبید و پیش گاه رسید (دیوان)

۱۰ ۔ سنائی کے مزمت دنیا دارن کا حسب ذیل قطعہ کلیلہ و دمنہ ص ۳۱۱ میں مندرج ہے:

این جہان بر مثال مردار یست
کرکسان گرد او ہزار ہزار
این مر آنرا ہمی زند مخلب
آن مر این را ہمی زند منقار
آخر الامر جملہ نیست شوند
وز ہمہ باز ماند این مردار

(دیوان ص ۱۰۷۳)

میری گفتگو کا خلاصہ یہ ہے کہ سنائی کا کلام خود ان کی حیات میں کافی مقبول ہو چکا تھا، اور اس مقبولیت کی بڑی دلیل یہ ہے معاصر مصنفین نے ان کے اشعار سے اپنے کلام کو زینت بخشی ہے۔ سنائی کی شہرت و مقبولیت کے منجملہ اور وجوہ کے ایک بڑی وجہ یہ ہے کہ ان کا کلام عارفانہ نکات سے پر ہے۔ اس کے علاوہ ان میں جو جرأت و اخلاص تھا، اس سے ان کی شخصیت بہت بلند ہوجاتی ہے۔ وہ بادشاہ وقت سے مرعوب نہ ہوے، انھوں نے سلاطین کی مدح میں زور قلم صرف نہیں کیا۔ ان کی بعض تحریرات سے واضح ہے کہ انھوں نے سلطان سنجر کے وزیر ابوالقاسم درگزینی کی دعوت سختی سے رد کردی۔ بظاہر اس سے وابستہ نہ ہونے کی بڑی وجہ یہ رہی ہوگی کہ وہ بہت شقی القلب تھا، اور اس کی شقی القلبی کی بڑی مثال عین القضاۃ ہمدانی کا قتل ہے۔ سنائی نے اپنے دو منظومات اور دو رقعات میں جس انداز سے اس کو خطاب کیا ہے وہ ایک طرف ادب کے شاہکار ہیں تو دوسری طرف جرأت و جسارت کے ایسے اعلی نمونے ہیں جن کی مثال آج بھی مشکل سے مل سکے گی۔

راقم حروف نے سنائی کی مقبولیت سے متعلق اپنی گفتگو صرف ان

کے معاصرین تک محدود رکھی ہے، لیکن وہ ہر دور میں مقبول رہے ہیں، ایسے مقبول عام شاعر کی مقبولیت کی مثالوں کی بازیافت ایک مختصر مقالے کے حدود سے باہر ہے۔ ہندوستانی مصنفین نے بھی ان کے اشعار سے اپنی تحریریں مزین کی ہیں عوفی کی جوامع الحکایات، موید جاجرمی کا ترجمہ احیاء العلوم، حسن نظامی کی تاج الماثر وغیرہ میں سنائی کے اشعار کی صدائے بازگشت ملتی ہے دور حاضر کے فارسی شاعری کے علمبردار علامہ اقبال کے کلام پر سنائی کے اثرات پائے جاتے ہیں۔ بہر حال سنائی کے کلام کا تنقیدی مطالعہ خصوصاً اس کا اثر بعد کے فارسی شعرا پر، ایک اہم اور دلچسپ موضوع ہے، جو اہل قلم کو دعوت فکر دیتا ہے۔

استدراک

ص ۳۲ س ۱۱ ـ سنائی کی تاریخ وفات ۵۴۵ ھجری درست نہیں معلوم ہوتی ہے۔ اس لیے کہ ایک مجموعے کی کتابت جس میں ان کے دو مکتوب نقل ہیں، ۵۴۲ ھجری ہے اور اس میں ان کو رحمۃ اللہ علیہ کے فقرے سے یاد کیا گیا ہے۔ اس سے ان کے اس تاریخ سے قبل فوت ہونے پر استدلال ہوتا ہے۔

[۴/۸، ۱۹۸۸]

اسلام میں معاشی فکر کی تاریخ پر حالیہ تحریریں

پروفیسر محمد نجات اللہ صدیقی*

اسلام میں معاشی فکر اتنا ہی قدیم ہے جتنا کہ اسلام ہے۔ اسلامی تاریخ میں ایسی تصانیف کا تسلسل پایا جاتا ہے جن میں معاشی امور کو اسلامی شریعت کی روشنی میں غور و بحث کا موضوع بنایا گیا ہے۔ عام طور پر مصنف معاشی زندگی سے متعلق اسلامی ہدایات کی تشریح و تعبیر کرنے کے ساتھ متعلقہ امور کا تجزیہ کرنے اور ان ہدایات کی حکمت اور افادیت واضح کرنے کی بھی کوشش کرتا ہے۔ بیسویں صدی میں جب متعدد اسلامی ممالک اور مسلمان قوموں میں عمرانیات، سیاسیات اور اقتصادیات کے نوزائیدہ مستقل علوم کا چرچا ہوا تو ان علوم کے مسلمان ماہرین اور علماء شریعت نے ماضی کے علمی ورثہ پر ازسرنو نگاہ ڈالی۔ انہوں نے قدیم علوم کے ان ابواب کا علیحدہ جائزہ لینا شروع کیا جن کا تعلق ان جدید علوم سے تھا۔ اسی زمانہ میں اسلامیات کے بعض مغربی ماہرین نے بھی ان موضوعات کی طرف توجہ کی۔ مگر ابھی تک اسلام میں معاشی فکر کی تاریخ پر کوئی مستقل کتاب نہیں سامنے آئی ہے۔ پیش نگاہ مقالہ میں بھی اسلام میں معاشی فکر کی تاریخ نہیں بیان کی جاسکے گی بلکہ صرف چند ایسی تحریروں کا جائزہ لیا جاسکے گا جو حال میں اردو، عربی اور انگریزی میں اس

---

*صدر شعبۂ اسلامیات و مدیر ادارۂ علوم اسلامیہ۔ علی گڑھ مسلم یونیورسٹی۔ علی گڑھ۔

موضوع پر لکھی گئی ہیں[1] .

حالیہ تحریروں کا موضوع زیادہ تر ممتاز اسلامی مفکرین ہیں جنھوں نے معاشی امور کی طرف خصوصی توجہ کی ہے . اسلامی تاریخ ، فقہ اور اصول فقہ اور کلام پر وسیع لٹریچر میں معاشی امور سے متعلق بیانات اور اشارات کی تلاش کا کام ابھی نہیں کیا جاسکا ہے . معاشی امور کی طرف خصوصی توجہ کرنے والوں میں سر فہرست ابن خلدون کا نام ہے ، کیوں کہ ان کے یہاں غیر معمولی تجزیاتی بصیرت ملتی ہے . ان کے بالمقابل ابن تیمیہ کے معاشی فکر کو یہ امتیاز حاصل ہے کہ وہ سماجی عدل اور فلاحی ریاست کے اسلامی تصورات کی موثر ترجمانی کرتا ہے . یہی وجہ ہے کہ زمانی ترتیب کا لحاظ کیے بغیر ہم پہلے ان دونوں مفکرین کا ذکر کریں گے . ان کے علاوہ قاضی ابویوسف ، امام محمد ، یحیی ابن آدم ، ابو عبید ، قدامہ بن جعفر ، ابو جعفر دمشقی ، ماوردی ، ابن حزم ، غزالی ، شاطبی ، نظام الملک طوسی اور نصیر الدین طوسی کے معاشی فکر پر بھی متعدد مقالہ نگاروں نے روشنی ڈالی ہے جس کا تذکرہ کیا جائے گا . ابن خلدون ، ابن تیمیہ اور قاضی ابو یوسف کے بعد اسلام کے معاشی مفکر کا ایک واضح اور موثر بیان شاہ ولی اللہ دہلوی کے یہاں ملتا ہے جس کی طرف حال میں کچھ توجہ کی گئی ہے .

ہمیں امید ہے کہ اس اجمالی جائزہ سے یہ بات واضح ہوجائے گی کہ اسلام میں معاشی فکر کی تاریخ کی طرف اب تک جو تھوڑی بہت توجہ کی گئی ہے وہ مفید نتائج سامنے لائی ہے اور اسلامی تاریخ اور معاشی فکر کی تاریخ دونوں کا حق ہے کہ اس موضوع کی طرف مزید توجہ کی جائے .

---

(۱) ان میں سے اکثر تحریروں کے مفصل حوالے اسلامی معاشیات پر معاصر لٹریچر کی اس فہرست میں بھی مل سکتے ہیں جو اس مقالہ نگار نے شائع کی ہے . ملاحظہ ہو :

Contemporary Literature on Islamic Economics—a select classified bibliography of works in English, Arabic and Urdu up to 1975. Published by International Centre for Research in Islamic Economics, King Abdul Aziz University, Jeddah; and The Islamic Foundation, Leicester, U. K. 1978, 69 p.

اس سے معاشی فکر کی تاریخ کے ایک ایسے باب کی تدوین میں مدد ملے گی جو ابھی تک لکھا نہیں گیا ہے۔ ہمارا اشارہ آٹھویں صدی عیسوی سے تیرھویں صدی عیسوی تک کے اس دور کی طرف ہے جسے معاشی فکر کے ایک اہم مورخ، جوزف شمپیٹر نے «ایک عظیم خلا» قرار دیا ہے[1]۔ اہل علم واقف ہوں گے کہ یہی دور ہے جس میں ممتاز مسلمان علماء اور فقہاء نے اس میدان میں نمایاں کارنامے انجام دئے ہیں۔

ابن خلدون (۷۳۲ھ - ۸۰۸ھ /۱۳۳۲ء - ۱۴۰۴ء)

یہ بات ابتداء ہی میں واضح کردینا ضروری ہے کہ اردو، عربی اور انگریزی کے علاوہ دوسری یوروپین زبانوں میں بھی ابن خلدون کے معاشی فکر پر لکھا گیا ہے لیکن ہم ان تحریروں سے استفادہ نہیں کرسکتے ہیں۔ اسی طرح ابن خلدون کے معاشی فکر کو امریکہ اور مصر کی بعض یونیورسٹیوں میں ڈاکٹریٹ کے مقالہ کا موضوع بنایا جاچکا ہے مگر یہ مقالے بھی ہمارے سامنے نہیں ہیں۔ دو مقالے خاص طور پر قابل ذکر ہیں۔ عزت الفی نے ۱۹۶۸ء میں مینی سوٹا یونیورسٹی میں «ابن خلدون کی تحریروں میں دولت کی پیداوار، تقسیم اور مبادلہ» پر تحقیقی مقالہ لکھ کر ڈاکٹریٹ کی سند حاصل کی ہے[2]۔ یہ مقالہ ابھی تک طبع نہیں ہوا ہے۔ دوسرا تحقیقی مقالہ محمد علی نشأة کا ہے جس پر قاہرہ یونیورسٹی نے پی ایچ ڈی کی ڈگری دی ہے۔ اس کا موضوع «مقدمہ ابن خلدون میں اقتصادی فکر» ہے۔ یہ مقالہ شائع ہوچکا ہے[3]۔ یہ بات بھی قابل ذکر ہے کہ ابن خلدون کے سیاسی

---

(1) Schumpeter, Joseph A : *History of Economics Analysis.* London-Oxford University Press, 1959, pp. 73 - 74.

(2) el-Alfi, Ezzat S : *Production, Distribution and Exchanges in Khaldun's writings,* Ph.D. Thesis. University of Minnesota, 1968.

(۳) محمد علی نشأة : الفكر الاقتصادى فى مقدمة ابن خلدون - مطبعة دار الكتب المصريه، قاهره، ۱۹۴۴ع۔

نیز ملاحظہ ہو:

Nash'at, M.A. : 'Ibn Khaldun, Pioneer Economist' *L'Egypte Contemporaine* XXXV. Cairo 1945, pp. 375 - 490.

اور عمرانی فکر پر ایک وسیع لٹریچر موجود ہے مگر ہمارے موضوع سے اس کا براہ راست تعلق نہیں ہے ۔

ابن خلدون کے معاشی فکر پر لکھنے والوں میں مقدمہ کے انگریزی مترجم روزنتھال ، اسپنگلر ، بولاکیا ، احمد علی ، عبدالقادر ، ابن السبیل، سید مبارز الدین رفعت ، ڈی سو مورگی ، ارونگ ، ابراہیم طحاوی ، عبدالستار ، طہ حسین اور محمود ربیع کی تحریریں قابل ذکر ہیں ۔ ان تمام تحریروں میں «مقدمہ» ہی کو بنیاد بنایا گیا ہے ۔ ان سے یہ بات سامنے آتی ہے کہ ابن خلدون کے معاشی مباحث کا دائرہ خاصا وسیع ہے ۔ نظریۂ قدر ، قیمتوں کا نظام ، قانون طلب و رسد ، تقسیم عمل ، پیدائش دولت ، تقسیم دولت، صرف، زر، سرمایہ، تشکیل سرمایہ اور معاشی ترقی، آبادی کانمو، مالیات عامہ، محاصل، زراعت، صنعت اور تجارت کے فروغ کے اسباب، کساد بازاری اور تجارتی چکر ، نیز حکمرانوں کی معاشی ذمہ داریاں وہ موضوعات ہیں جن پر ابن خلدون نے رائے بھی ظاہر کی ہے اور ان کی نسبت سے اپنے زمانے کے حالات کا تجزیہ بھی کیا ہے ۔ اس کی دلچسپی کا خاص موضوع معاشی عروج و زوال کے وہ مراحل ہیں جن سے ہر سماج گزرتا ہے ۔ اسپنگلر[1] نے تہذیب کے عروج و زوال کی بابت ابن خلدون کے نظریہ کا موازنہ ھکس کے تجارتی چکر کی بابتہ نظریہ سے کیا ہے اور عبدالستار[2] نے ابن خلدون کی طرف یہ فکر منسوب کیا ہے کہ معاشی ترقی کا عمل چند متعین مراحل سے گذرتا ہے ۔ اس کے یہاں ہمیں معاشیات کلی (Macroeconomics) کے اس نکتہ کا شعور بھی ملتا ہے کہ «ہر شہر میں آمدنی اور اخراجات ایک دوسرے کے مساوی ہوتے ہیں . . . اور اگر آمدنی اور اخراجات دونوں زیادہ ہوں تو . . . شہر بڑا ہوتا چلا جاتا ہے» ۔ کینز کی طرح ابن خلدون

(۱) Spengler, J. J. : 'Economic Thought of Islam : Ibn Khaldun'. *Comparative Studies in Society and History.* (The Hague) VI, 1946 pp. 268 - 306.

(۲) Abdus Sattar, M. : 'Ibn Khaldun's contribution to Economic Thought' in *Contemporary Aspects of Economic and Social Thinking in Islam.* Gary, Indiana. M.S.A. of U.S. and Canada, 1973, pp. 157-168.

نے بھی طلب کی اہمیت محسوس کی ۔ اس نے بھی کسادبازاری کی روک تھام اور معاشی ترقی کا عمل جاری رہنے کے لیے حکومت کی جانب سے کیے جانے والے اخراجات کو اہم قرار دیا[1]۔ اروِنگ[2] کے نزدیک ابن خلدون نے یہ بھی واضح کیا کہ ایک حد سے آگے محاصل عائد کرنے کا نتیجہ منفی ہوتا ہے اور تجارت کے فروغ کے لیے سرکاری اخراجات میں اضافہ کرتے رہنا مفید ہوتا ہے ۔

احمد علی[3] نے مختلف موضوعات پر ابن خلدون کی رایوں کو اُسی کے اقتباسات کے ذریعہ واضح کیا ہے ۔ ابن خلدون کا ہر طالب علم عبدالقادر[4] کی اس رائے سے اتفاق کرے گا کہ اس کے نظریۂ قدر میں محنت کو مرکزی مقام حاصل ہے ، اور عبدالستار کے نزدیک تو وہ محنت پر مبنی نظریۂ قدر کا قائل تھا[5] ۔ مگر مبارز الدین رفعت نے افادہ (Utility) کے بارے میں ابن خلدون کے خیالات کا حوالہ دیتے ہوئے یہ رائے ظاہر کی ہے کہ ان میں افادہ پر مبنی اس تجزیہ کی جھلک دیکھی جاسکتی ہے جو آئندہ چل کر علم معاشیات میں مقبول ہوا[6] ۔ محمود ربیع نے بھی ابن خلدون کو محنت

---

(۱) محمد عبدالستار - بحوالۂ بالا صفحہ ۱۶۱

(۲) Irving, T. B. : 'Ibn Khaldun on Agriculture, *Islamic literature* (Lahore) Vol. 7 (8) August 1955, pp 31 - 32.

(۳) Ali, Syed Ahmad : 'Economics of Khaldun—A Selection *Africa Quarterly* (New Delhi). 10 (3) Oct-Dec 1970, pp. 251-259.

(۴) محمد عبدالقادر : «ابن خلدون کے معاشی خیالات» ۔ معارف (اعظم گڑھ) جلد ۵۰ شمارہ ٦ ، دسمبر ۱۹۴۲ء ۔ صفحات ۴۲۳ ۔ ۴۴۱ ، نیز ملاحظہ ہو اسی مصنف کی کتاب «ابن خلدون کے معاشرتی ، سیاسی اور معاشی خیالات» ادارہ اشاعت اردو ۔ حیدرآباد دکن ۔ ۱۹۴۳ ۔ ۳۲ صفحات ۔

(۵) بحوالۂ بالا ۔ صفحہ ۱٦۴ ۔

(٦) سید مبارز الدین رفعت : معاشیات پر ابن خلدون کے خیالات ۔ معارف (اعظم گڑھ) جلد ۴۰ شمارہ ۱ ۔ جولائی ۱۹۳۷ ۔ صفحات ۲٦-۲۸ اور جلد ۴۰ شمارہ ۲ ، اگست ۱۹۳۷ صفحات ۸۵ ۔ ۹۵

مبنی نظریۂ قدر کا قائل قرار دیا ہے[۱]. انہوں نے بتایا ہے کہ ابن خلدون نے بڑی دقت نظر سے ان ہمہ جہتی تبدیلیوں کا جائزہ لیا ہے جو بدوی زندگی سے شہری زندگی میں داخل ہونے پر انسانی سماج میں عمل میں آتی ہیں۔ اس سلسلہ میں ابن خلدون تقسیم عمل کی معاشی اہمیت پر زور دیتا ہے۔ تمدن کی ترقی کے ساتھ تقسیم عمل کا کام آگے بڑھتا رہتا ہے[۲]. موموگی نے بجاطور پر کہا ہے کہ متعدد موضوعات پر بعد کے زمانہ میں جو فکر آدم اسمتھ نے پیش کیا وہ ابن خلدون پہلے ہی پیش کرچکا تھا[۳]. عبدالقادر نے معیشت میں سونے چاندی کی اہمیت کے بارے میں ابن خلدون کے خیالات کی بنا پر اسے تجارتی مکتب فکر (Mercantilists) کا پیش رو قرار دیا ہے[۴]. انہوں نے اس بات کو معنی خیز بتایا ہے کہ ابن خلدون تاریخ انسانی کی تعبیر میں معاشی عوامل کو بہت اہمیت دیتا ہے۔ وہ معاشی ترقی کے عمل کو سیاسی استقرار اور استحکام پر منحصر قرار دیتا ہے[۵]. غربت و افلاس اور ان کے اسباب کے بارے میں ابن خلدون کے مخصوص خیالات کی بنا پر ابن السبیل نے اُسے پرودھان، مارکس اور اینجلز کا پیش رو قرار دیا ہے[۶]. انسانی آبادی کے بارے میں ابن خلدون کے خیالات کا مالتھس کے نظریۂ آبادی سے موازنہ کرتے ہوئے مبارز الدین رفعت نے دونوں میں متعدد مشترک نکات کی نشاندہی کی ہے، البتہ ابن خلدون کے یہاں اضافۂ آبادی کو

(۱) Rabi Muhammad Mahmoud : *The Political Theory of Ibn Khaldun.* Leiden. E. J. Brill, 1967, 178 p. Page 36.

(۲) ایضاً صفحات ۳۳ - ۳۵۔

(۳) De Somogyi, Joseph : 'Economic Theory in the Classical Arabic Literature' *Studies in Islam* (Delhi) 2 (1), January 1965. pp. 1-6

(٤) محمد عبدالقادر : ابن خلدون کے معاشی خیالات—صفحہ ٤۳۹

(۵) ایضاً ـ صفحہ ٤۳٤ اور ٤٤۱۔

(٦) ویطلیف خالد ابن السبیل : اسلامی اشتراکیت کے چند پہلو۔ فکر و نظر (کراچی) جلد ۷ شمارہ ۷ جنوری ۱۹۷۰۔ صفحات ۵۱۳—۵۲٦۔

روکنے والے قدرتی عمل کا ذکر نہیں ملتا[1] ۔ ابراهیم طحاوی نے ابن خلدون کے معاشی نظریات پر تفصیلی روشنی ڈالی هے ' اور یہ بھی واضح کیا هے کہ اس کے نزدیک آبادی اور معاشی ترقی کے درمیان کیا رشتہ پایا جاتا هے طحاوی نے لکھا هے کہ طلب اور رسد کے تعامل سے قیمتوں کی تعین، زر، اس کی قدر اور اس کے وظائف، نیز، محاصل اور حکومت کے اخراجات سے متعلق ابن خلدون کی رایوں سے اس بالغ نظری کا ثبوت ملتا هے ۔ طحاوی کے نزدیک ابن خلدون معیشت میں حکومت کی مداخلت کا مخالف تھا اور یہ رائے رکھتا تھا کہ بازار کی قوتوں کا آزادانہ عمل دولت کی مناسب تقسیم عمل میں لاتا هے[2]. مگر طه حسین نے تجارت سے متعلق ابن خلدون کی بحث کے بارے میں یہ رائے ظاهر کی هے کہ بحث زیادہ گہری نہیں هے[3] ۔

جدید ماهرین معاشیات میں سے جن لوگوں نے ابن خلدون کی طرف توجه کی هے ان میں سب سے نامور شخصیت شمپٹر کی هے[4]. بیری گارڈن نے بھی ابن خلدون کے معاشی تجزیه کی اهمیت تسلیم کی هے[5]. معاشیات کے ایک ممتاز علمی رسالہ میں شائع شدہ ایک مقالہ میں بولاکیا نے ابن خلدون کے معاشی فکر کا نسبتہً تفصیلی جائزہ لے کر علم معاشیات میں

---

(١) سید مبارزالدین رفعت ۔ بحوالہ بالا ۔ صفحہ ٢٦.

(٢) ابراهیم الطحاوی : الاقتصاد الاسلامی ۔ مذهباً ۔ و نظاماً و دراسة مقارنةً. القاهره. مجمع البحوث الاسلامیه، ١٩٧٤ ۔ دو جلدین ٦١٦۔ ٤٠٠ صفحات. ملاحظه هو صفحات ٤٧٥ تا ٦٠٣ ۔

(٣) عبدالسلام ندوی : ابن خلدون (طه حسین فرنچ رساله کا اردو ترجمه) صفحه ٢٢٠ ۔ مطبع معارف، اعظم گڑھ ١٩٤٠ ۔ ٢٥٩ صفحات ۔

(٤) Schumpeter, Joseph A : op. cit. p. 136 and p. 788

(٥) Barry Gordon : *Economic Analysis Before Adam Smith—Hesiod to Lessiusi.* London. Macmillan Press Ltd. 1975. p. 121 f. n.

س کا مقام متعین کرنے کی کوشش کی ہے[1]. بولا کیا نے لکھا ہے کہ ابن خلدون نے پیداوار کی سماجی تنظیم کی اہمیت محسوس کی اور اس کا مرکزی عامل محنت کو قرار دیا ۔ بین الاقوامی سطح پر تقسیم عمل بھی بہت اہم ہے جس کا انحصار مختلف علاقوں میں بسنے والوں کی صلاحیتوں اور مہارت پر زیادہ ہے ، ان علاقوں کے قدرتی وسائل پر کم ہے۔[2] « اس کے یہاں ہمیں بین الاقوامی تجارت کا نظریہ اپنی جنینی شکل میں ملتا ہے ۔ وہ امیر اور غریب ممالک کے درمیان مبادلہ کے شرائط کا ، درآمد اور برآمد کرنے کے رجحانات کا ، ترقی کے عمل میں معاشی ڈھانچوں کی اہمیت کا اور ذہنی سرمایہ کی اہمیت کا تجزیہ پیش کرتا ہے[3] » ۔ زر ، قیمتوں ، تقسیم دولت ، مالیات عامہ ، تجارتی چکر اور آبادی جیسے اہم موضوعات پر ابن خلدون کی رایوں کا خلاصہ بیان کرنے اور ان کا بعد میں پیش کیے جانے والے نظریات سے تقابلی مطالعہ کرنے کے بعد بولاکیا اس نتیجہ پر پہنچتا ہے کہ « ابن خلدون نے متعدد بنیادی معاشی تصورات کا انکشاف ان کے رسمی طور پر پیش کیے جانے کے صدیوں پہلے کرلیا تھا ۔ اس نے تقسیم عمل کی ضرورت اور افادیت کو آدم اسمتھ سے پہلے اور محنت پر مبنی قدر کے اصول کو رکارڈو سے پہلے دریافت کر لیا تھا اس نے مالتھس سے پہلے آبادی کا ایک نظریہ پیش کیا اور کینز سے پہلے اس بات پر زور دیا کہ معاشی زندگی میں ریاست کو ایک ایجابی کردار ادا کرنا چاہئے ۔ اس سے آگے بڑھ کر ابن خلدون نے ان تصورات کی بنیاد ایک ایسا حرکی نظام وضع کیا جس کے مطابق معاشی قوتوں کا عمل لازمی

---

(۱) Boulakia, Jean David C : 'Ibn Khaldun : A Fourteenth Century Economist'. *Journal of Political Economy* (Chicago) 79 (5) Sept. - Oct. 1971. pp. 1105 - 1118.

(۲) ایضاً ۔ صفحات ۱۱۰۷ــ۱۱۰۸

(۳) ایضاً صفحہ ۱۱۰۹

طور پر معاشی سرگرمیوں میں، مدت طویل کے اندر، زیر و بم اور تلاطم پر منتج ہوتا ہے[1] »: ابن خلدون کے ان کارناموں کی بنا پر بولاکیا بجا طور پر اس بات کا مطالبہ کرتا ہے کہ « اس کا نام علم معاشیات کے بانیوں میں شمار کیا جانا چاہیے[2] ».

ابن خلدون کی تجزیاتی بصیرت کا اندازہ محنت کی رسد سے متعلق اس نکتہ تک اس کی رسائی سے ہوتا ہے کہ شرح اجرت میں ایک حد سے زیادہ اضافہ کا نتیجہ محنت کی رسد میں کمی کی صورت میں ظاہر ہوتا ہے[3]. اس نے زر کے دو بنیادی وظائف، معیار مبادلہ اور ذخیرہ قدر کی بھی علیحدہ علیحدہ نشاندھی کی ہے جس سے اس کی باریک بینی کا پتہ چلتا ہے[4]. جیسا کہ ھارون خاں شیروانی نے لکھا ہے کہ ابن خلدون نے اس اہم نکتہ پر بھی زور دیا کہ پیداوار دولت صرف انفرادی محنت کا نتیجہ نہیں، سماجی حالات، سماجی اداروں اور ریاست کے قائم کردہ نظم و نسق اور امن و امان کو بھی اس میں دخل ہوتا ہے[5].

ابن خلدون کے معاشی فکر کی اس امتیازی خصوصیت کی طرف متعدد لکھنے والوں نے اشارہ کیا ہے کہ وہ جغرافیائی اور نسلی، سیاسی اور سماجی، نیز نفسیاتی عوامل کو بھی اہمیت دیتا ہے. اس کا تجزیہ صرف نام نہاد « معاشی عوامل» پر مبنی نہیں ہوتا بلکہ وہ انسانی زندگی میں کارفرما تمام اہم عوامل کا احاطہ کرنے کی کوشش کرتا ہے. اس

---

(۱) ایضاً صفحہ ۱۱۱۷

(۲) ایضاً صفحہ ۱۱۱۸

(۳) اسپنگلر: بحوالۂ بالا. صفحہ ۳۰۳

(٤) محمد عبدالستار: بحوالۂ بالا. صفحہ ۱٦٥

(٥) Sherwani, H. K.: Ibn Khaldun and his Politico-Economic Thought,' *Islamic Culture* (Hyderabad) 44 (2) April 1970. pp. 71-80

یاق میں وہ دینی فکر اور مذہبی روایات کا بھی ذکر کرتا ہے اور معاشی
اداروں کی تشکیل میں ان کی کارفرمائی کی نشاندہی کرتا ہے۔ اسلام کے
تمام معاشی مفکرین کی طرح ابن خلدون کے یہاں بھی دینی فکر اور
معاشی فکر ایک دوسرے سے گہرا ربط رکھتے ہیں[1]۔

ابن تیمیہ (۶۶۱ھ—۷۲۸ھ | ۱۲۶۳ء—۱۳۲۸ء)

معاشی تجزیہ کے باب میں جو امتیازی مقام ابن خلدون کو حاصل ہے وہی معاشی پالیسی کے میدان میں ابن تیمیہ کو حاصل ہے۔ آپ کی کثیر التعداد تصانیف میں 'الحسبہ فی الاسلام' اور 'السیاسته الشرعیه فی احوال الراعی و الرعیه' براہ راست اس موضوع سے متعلق ہیں لیکن آپ کے فتاویٰ اور رسائل میں بھی کافی مواد موجود ہے جس کی طرف ماہرین معاشیات کو توجہ کرنا باقی ہے۔ حدیث و تفسیر اور فقہ و کلام میں ابن تیمیہ کے افکار پر بہت کام ہوا ہے مگر ان کے معاشی فکر کی طرف اتنی توجہ نہیں کی جاسکی ہے جتنی ابن خلدون کی طرف کی گئی ہے۔ حال میں ابن تیمیہ کے معاشی فکر پر محمد المبارک، ابراہیم طحاوی، ہارون خاں شیروانی، الیاس احمد، منذر کہف اور خود مقالہ نگار نے روشنی

---

(۱) ابن خلدون کے معاشی فکر پر بعض حالیہ تحریریں ہمیں میسر نہ آسکیں مگر ان کا ذکر کردینا مناسب ہوگا:

محمد حلمی مراد : رائدالفکر الاقتصادی—ابن خلدون
أعمال مہرجان ابن خلدون۔ قاہرہ۔ ۱۹۶۲ء

جلال احمد امین : بعض نظریات ابن خلدون الاقتصادیة
مصر المعاصرہ۔ قاہرہ۔ اکتوبر ۱۹۶۷ء

محمد صالح : دراسته الفکر الاقتصادی العربی فی القرن الخامس عشر۔ مجلة القانون و الاقتصاد۔ کلیة الحقوق۔
جامعة القاہرہ۔ مارچ۔ اکتوبر ۱۹۳۲ء

ڈالی ہے۔ فرانسیسی زبان میں ہنری لاؤس کی کتاب بھی اہمیت رکھتی ہے۔[۱]

محمد المبارک نے معاشی زندگی میں ریاست کی مداخلت کے موضوع پر ابن تیمیہ کے فکر کا تفصیل جائزہ لیا ہے[۲]۔ ریاست کا فرض ہے کہ وہ اسلامی ضابطۂ اخلاق کو نافذ کرکے پیداکنندگان، مزدوروں، تاجروں، اور صارفین کو دیانت دارانہ اور منصفانہ طرز عمل کا پابند بنائے۔ اس بات کا اہتمام کرے کہ بازار میں جبر و اکراہ، دھوکا فریب، اور کمزور و محتاج کی مجبوریوں سے فائدہ اٹھاکر ان کا استحصال کرنے کی بجاے مساوات پر مبنی منصفانہ مسابقت کا دور دورہ ہو۔ انفرادی معاشی سرگرمیوں کو اجتماعی مفادات و مصالح کا خادم ہونا چاہیے۔ اسلامی ریاست پر چند بنیادی معاشی ذمہ داریاں عائد ہوتی ہیں جن میں سب سے اہم ذمہ داری یہ ہے کہ ہر فرد کی بنیادی معاشی ضروریات کی کفالت عمل میں آنی چاہیے۔ محمد المبارک کے نزدیک ابن تیمیہ فلاحی ریاست کا ایک جامع تصور رکھتے تھے۔ ہارون خاں شیروانی[۳] نے اسلام میں ملکیت کے تصور کے بارے میں ابن تیمیہ کے خیالات کو زیادہ اہمیت دی ہے۔ وہ مقید اور محدود یا قصد حق ملکیت کے قائل تھے۔ ان کے نزدیک بعض حالات میں ریاست کو اختیار حاصل ہے کہ انفرادی حق ملکیت کی تحدید عمل میں لائے، ان کو معطل کردے یا منسوخ کردے۔ یہ ریاست کا کام ہے کہ وہ بنیادی اسلامی اصولوں کی روشنی میں انفرادی معاشی سرگرمیوں کے درمیان ہم آہنگی پیدا کرے۔ معاشی تنظیم کے باب میں ابن تیمیہ سرمایہ دارانہ بے قید

---

(۱) Henry Loust: *Essai Sur Les doctrines Sociale de politique de Takiuddin B. Taimiyah Cairo*, 1939.

(۲) محمد المبارک: نظام الاسلام ـ الاقتصاد، مبادی و قواعد عامه. بیروت. دار الفکر. ۱۹۷۲ء. ۱۶۰ صفحات۔

نیز الدولة عند ابن تیمیه. دمشق. دارالفکر. ۱۹۶۷ء

(۳) Sherwani, H. K.: Ibn Taimiyah's Economic Thought' *Islamic Literature* (Lahore) 8 (1) Jan. 1958, pp 9 - 23.

آزادی اور نظری اشتراکیت کی کلیت پسندی کے درمیان موقف رکھتے ہیں جن میں اصل اہمیت سماج کے مجموعی مفادات اور مصالح کو حاصل ہے۔ شیروانی کے نزدیک ہم اسے مشترکہ ذمہ داریوں کا احساس رکھنے والی انفرادیت یا ریاست کی نگرانی میں کام کرنے والا تعاون باہمی قرار دے سکتے ہیں[1]۔ ابراہیم طحاوی نے سب سے زیادہ اہمیت ابن تیمیہ کی کی اس رائے کو دی ہے کہ ریاست عوام کی بنیادی ضرورت کی تکمیل کی ذمہ دار اور اس کے لیے جواب دہ ہے۔ اسلامی ریاست کی معاشی ذمہ داریوں کے بارے میں ابن تیمیہ کے فکر کی وسعت کا منبع ان کا یہ فکر ہے کہ حکمرانی امانت ہے اور عوام کی ہمہ جہتی خیرخواہی حکمرانوں کا دینی فریضہ ہے[2]۔ اس ضمن میں یہ بات بھی قابل ذکر ہے کہ جن صنعتی، زرعی اور تجارتی سرگرمیوں پر انسانی زندگی کی بنیادی ضروریات کی تکمیل کا انحصار ہو ان کو ابن تیمیہ فرض کفایہ شمار کرتے ہیں، اور اگر یہ سرگرمیاں خاطر خواہ پیمانہ پر انجام نہ پارہی ہوں تو ریاست کی ذمہ داری قرار دیتے ہیں کہ وہ ان کی تنظیم کرے اور حسب ضرورت اس سلسلہ میں قانون کی طاقت بھی استعمال کرے۔ اسلام کے معاشی فکر و نظام کے سیاق میں ابن تیمیہ کی اس رائے، اور فرض کفایہ کے اس تصور کی کلیدی اہمیت پر بجا طور پر زور دیا گیا ہے[3]۔ یہ بھی بتایا گیا ہے کہ اس تصور کی زیادہ جامع وضاحت ابو اسحق شاطبی (متوفی ۷۹۰ھ ۱۴۹۲ء) کی الموافقات میں ملتی ہے[4]۔ یہ تصور، اور

(۱) ابراہیم طحاوی۔ بحوالۂ بالا جلد ۱ صفحہ ۴۵۵۔

(۲) Ilyas Ahmad : 'Ibn Taimiyah On Islamic Economics', *Voice of Islam* (Karachi) 9 (II) Aug. 1961 pp 557. 569.

(۳) Siddiqi, M. N. : Economic Enterprise in Islam. Delhi. Markazi Maktaba Islami, 1972. pp. 29-30.

(۴) محمد نجات اللہ صدیقی : اسلام کا نظریۂ ملکیت۔ لاہور۔ اسلامک پبلی کیشنز۔ ۱۹۶۸ء۔ جلد اول۔ صفحات ۷۷ - ۸۴۔

معاشی زندگی کی تنظیم میں اُس کا استعمال، اسلام کے معاشی فکر کے امتیازات میں شمار کیا جاسکتا ہے۔

معاشی پالیسی سے متعلق مسائل پر بحث کرنے کے دوران ابن تیمیہ متعلقہ اسباب و عوامل کا تفصیلی تجزیہ بھی کرتے ہیں۔ ایسے حالات جن میں فروخت کنندہ یا خریدار کو کسی متعین قیمت کا پابند بنانا ضروری ہو ان کے یہاں تفصیل سے زیر بحث آئے ہیں۔ اسی بحث کے ضمن میں "ثمن مثل" کا تصور ملتا ہے جو ان کے نظام فکر میں "نفع کی مناسب شرح" کی بنیاد ہے۔ منذرکہف نے اس تصور کا تجزیہ کرتے ہوئے واضح کیا ہے کہ ابن تیمیہ کا اصل منشاء اس قیمت کی دریافت ہے جو نقائص سے پاک بازار میں تعیین پاتی ہے[۱]۔ یہ تصور منصفانہ قیمت (Just Price) کے اس تصور سے مختلف ہے جو قرون وسطیٰ میں عام تھا۔ ثمن مثل یا قیمت مساوی کا تصور ایک عملی تصور ہے جس کو بازار کے حالات کا مطالعہ کرکے دریافت کیا جاسکتا ہے۔ یہ کسی شیے کی وہ قیمت ہے جو جبر و اکراہ، دھوکہ فریب، اجارہ داری اور احتکار وغیرہ خرابیوں سے پاک بازار میں اس طرح متعین ہوتی ہے کہ فریقین اس پر راضی ہوں۔ منذر کہف نے بتایا ہے کہ ابن تیمیہ کے نزدیک مزدور کی اجرت کی تعیین بھی اسی طور پر عمل میں آتی ہے جس طور پر دوسری اشیاء کی قیمتیں متعین ہوتی ہیں۔ قیمتوں کی تعیین کے بارے میں ابن تیمیہ کا فکر تسعیر یا قیمتوں پر کنٹرول کی اس طویل بحث میں سامنے آتا ہے جو الحسبہ میں ملتی ہے۔ حسبہ پر حالیہ لٹریچر میں اس بحث کے حوالے ملتے ہیں۔ اس مقالہ نگار نے بھی اس موضوع پر ابن تیمیہ کے فکر کا تفصیلی جائزہ لیا ہے۔ وہ بہت سے حالات میں ریاست کے لیے اشیاء کی قیمتوں، مزدور کی اجرت، مکانوں اور اشیاء کا استعمال کے کرایوں، اور

---

(۱) Monzer Kahf : 'The Economic Views of Taqiuddin Ibn Taimiyah (1263.—1328). The Great Radical Reformist of Islamic Middle Ages.' 1973. 29 p. mimeo.

شرح نفع کی تعیین کی اجازت دیتے ہیں تاکہ عدل و انصاف کا تقاضا پورا ہو۔ انہوں نے ان احادیث کی بھی توجیہ کی ہے جن سے یہ اصول اخذ کیا گیا ہے کہ اسلام قیمتوں پر کنٹرول کے خلاف ہے۔ ان کے نزدیک یہ حکم ان حالات سے متعلق ہے جب پیداوار اور رسد میں کمی کے باعث اشیاء کی قلت ہو۔ اس کے برعکس اجارہ داری، احتکار سٹہ بازی، اور ایسے حالات جن میں کسی جنس کا ایک ہی خریدار ہو، حکومت کی مداخلت اور قیمتوں پر کنٹرول ناگزیر بنا سکتے ہیں[1]۔

اسلام کے معاشی فکر کا سب سے بڑا امتیاز، جو اسے مغرب کے معاشی فکر یا جدید معاشی فکر سے علیحدہ ایک منفرد مزاج عطا کرتا ہے، یہ ہے کہ وہ حیات انسانی کے بارے میں اسلام کے کلی فکر، یعنی اس کے دینی فکر ہی کا ایک پہلو ہے۔ اسلامی معاشی پالیسی اسلامی شریعت کا ایک باب ہے۔ مغربی معاشی فکر کی طرح اسلامی معاشی فکر کا ارتقاء انسانی زندگی کے روحانی اور اخلاقی پہلوؤں سے علیحدہ، ان سے بے نیازی یا ان کے استخفاف کے ماحول میں نہیں بلکہ ان پہلوؤں کی پوری رعایت ملحوظ رکھتے ہوئے زندگی کے مجموعی اعلیٰ مقاصد کو سامنے رکھتے ہوئے ہوا ہے۔ ابن تیمیہ اس امتیاز کی بہت اچھی نمائندگی کرتے ہیں، جب کہ ابن خلدون کا کارنامہ یہ ہے اس کا معاشی فکر اس کے مجموعی عمرانی فلسفہ اور سیاسی فکر سے گہرا ربط رکھتا ہے بلکہ انہی کا ایک پہلو ہے۔

ابو یوسف (۱۱۳ھ۔۱۸۲ھ / ۷۳۱ء۔۷۹۸ء)

حکمرانوں کی معاشی ذمہ داریوں پر زور دینا اسلام کے معاشی فکر میں ابتداء ہی سے معروف رہا ہے، چنانچہ ہارون الرشید کے قاضی القضاۃ

---

(۱) محمد نجات اللہ صدیقی : اسلام کا نظریۂ ملکیت، جلد دوم، صفحات ۱۸۹ تا ۲۰۳

اور امام ابوحنیفہ کے شاگرد خاص ابو یوسف کا اصل موضوع یہی تھا۔ اس ضمن میں انھوں نے زمینوں کے بندوبست، زرعی تعلقات، اور نظام محاصل پر تفصیلی بحث کی ہے۔ یہ مباحث زیادہ تر ان کی 'کتاب الخراج' میں سامنے آتے ہیں۔ ابوالاعلیٰ مودودی نے بیت المال کی حیثیت، ضرب محاصل کے اصول، اور زمین کے بندوبست سے متعلق ابو یوسف کی رایوں کا خلاصہ بیان کیا ہے[1]۔ کتاب الخراج کے اردو ترجمہ کے مقدمہ میں اس مقالہ نگار نے ابو یوسف کے مباحث کا احاطہ کرنے کی کوشش کی ہے[2]۔ اور ان کے معاشی فکر کا علیحدہ سے بھی جائزہ لیا ہے۔ ابو یوسف نے یہ رائے دی ہے کہ آمدنی اور انصاف دونوں کے اعتبار سے زرعی زمینوں پر متعین لگان کے مقابلہ میں خراج مقاسمہ یا پیداوار کی ایک متعین نسبت کو بطور محصول وصول کرنے کا طریقہ زیادہ بہتر ہے۔ محاصل پر تفصیلی بحث کے دوران وہ چند ایسے اصولوں پر زور دیتے ہیں جو آگے چل کر دوسرے علماء معاشیات کی طرف منسوب ہوئے۔ مثلاً محاصل کا واضح طور پر متعین ہونا، وصولیابی کے طریقہ اور وقت کی تعیین اور اس میں ادا کرنے والوں کی سہولت کا لحاظ، محصول کی شرح یا مقدار کی تعیین میں ادا کرنے والوں کی صلاحیت ادائیگی کا لحاظ۔ اور محاصل سے متعلق تمام اہم فیصلوں کا ایک ہی مرکز سے کیا جانا وغیرہ۔ انھوں نے تحصیل خراج کا کام ٹھیکہ پر دینے کی شدت سے مخالفت کی اور تجویز کیا کہ یہ کام تنخواہ دار ملازمین سرکار کے ذریعہ کیا جانا چاہیے۔ سرکاری

---

(۱) ابوالاعلیٰ مودودی: خلافت و ملوکیت۔ دہلی۔ مرکزی مکتبہ اسلامی۔ ۱۹۶۷ء صفحات ۲۹۰—۲۹۴۔

(۲) محمد نجات اللہ صدیقی: اسلام کا نظام محاصل۔ ترجمہ کتاب الخراج۔ لاہور۔ اسلامک پبلی کیشنز۔ ۱۹۶۶ء۔ ۶۳۵ صفحات۔

نیز دیکھیے "ابو یوسف کا معاشی فکر" فکر و نظر (علی گڑھ) جلد ۵۔ شمارہ ۱، جنوری ۱۹۶۴ء صفحات ۶۶—۹۵۔

افسران کی بے جا سختی اور ظلم سے عوام کو محفوظ رکھنے کے لیے انہوں نے ان کی کڑی نگرانی کا ایک نظام بھی تجویز کیا۔ جیسا کہ خورشید احمد فارق نے لکھا ہے : «قاضی صاحب ایک درد مند، حساس اور خیراندیش دل رکھتے ہیں جن کی نظر میں قیام انصاف، استیحصال ظلم اور رعایا کی بہبودی، زندگی کا سب سے اہم فریضہ ہے۔ اور اس فریضہ کا احساس وہ خلیفہ کے دل میں اسی لگن سے پیدا کرنا چاہتے ہیں جس طرح خود ان کے دل میں موجود ہے[۱]»۔ چنانچہ آپ نے ریاست کو تعمیری کاموں پر ابھارا، شاہراہوں کی تعمیر اور آب پاشی نیز جہازرانی کے لیے نہریں کھدوانی کی اہمیت واضح کی اور ایسے تمام اقدامات کو ضروری قرار دیا جن سے زراعت کی ترقی عمل میں آسکے۔

ضیاء الحق نے فئے، خراج، مزارعت اور زرعی محاصل کے بارے میں ابو یوسف کی رایوں کا جائزہ لیتے ہوئے ان کا تاریخی پس منظر واضح کیا ہے۔ ان کی رائے میں ابو یوسف نے عراق کے عملی حالات اور پہلے سے رائج زرعی تعلقات پر اسلامی اصولوں اور سماجی ضرورت دونوں کی روشنی میں غور کر کے قابل عمل تجاویز مرتب کرنے کی کوشش کی تھی[۲]۔

ابو یوسف نے بھی تسعیر یا اشیاء کی قیمتوں پر کنٹرول کے بارے میں بحث کی ہے۔ وہ حکمراں کے لیے اشیاء کی قیمتیں مقرر کرنے کے خلاف ہیں۔ اس رائے کی دلیل میں جہاں انہوں نے سنت کا حوالہ دیا ہے وہیں متعلقہ اسباب و عوامل کا تجزیہ بھی کیا ہے۔ اس تجزیہ سے یہ نتیجہ نکالا جاسکتا ہے کہ وہ قیمتوں کی تعیین میں رسد اور طلب کی قوتوں کی کارفرمائی سے ناواقف تھے[۳]۔ مگر یہ بات تعجب خیز ہوگی

(۱) خورشید احمد فارق : قاضی ابو یوسف کی کتاب الخراج، برہان (دہلی) مئی ۱۹۵٦، صفحہ ۲۴۰۔

(۲) Ziaul Haq : *Landord and Peasant in Early Islam*. Islamic Research Institute. Islamabad, 1977.

(۳) Fatma, Elias H. : Early Arab Economic Policies, *Islamic Studies* (*Karachi*) 4 (1) March 1965. pp. 1-24.

کیوں کہ بازار میں رسد و طلب کی قوتوں کی کارفرمائی کا شعور ہمیں ان سے پہلے بھی ملتا ہے[۱]۔ ابو یوسف کا یہ کہنا کہ ارزانی غلہ کی کثرت کے سبب نہیں ہوتی، نہ غلہ کی گرانی اس کی قلت پر موقوف ہے، بظاہر ان کے اس مشاہدہ پر موقوف تھا کہ ایسا بھی ہوتا ہے کہ غلہ فراواں ہو مگر گراں ہو، اور ایسا بھی ہوتا ہے کہ غلہ کم ہو مگر ارزاں ہو۔ یہ کہنا البتہ درست ہوگا کہ وہ اس مظہر کی توجیہ کے لیے آبادی میں اضافہ یا کمی، مقدار زر میں کمی بیشی، یا احتکار کرنے والوں کی سرگرمیوں کا جائزہ نہیں لے سکے[۲]۔ غلہ کے نرخ کا مسئلہ ابو یوسف کے سامنے ضمناً آیا تھا۔ اصل بحث یہ تھی کہ زرعی محصول پیداوار میں ایک حصہ کی شکل میں وصول کیا جائے نہ کہ متعین نقد رقم کی شکل میں۔ قیمتوں پر کنٹرول یا ان کی تعیین کا طریقہ ان کا اصل موضوع نہیں تھا[۳]۔

جیسا کہ الیاس طوما نے لکھا ہے اس دور کے حکمرانوں نے عام طور پر قیمتوں میں اضافہ کا مقابلہ غلہ کی رسد میں اضافہ کے ذریعہ کیا، غلہ کی قیمتوں پر کنٹرول سے اجتناب برتا[۴]۔ اسلامی معاشی پالیسی کا عام رجحان یہی رہا ہے کہ بازار سے اجارہ داری، احتکار، جہل و غرور پر مبنی سودوں اور بددیانتی کا استیصال کیا جائے اور اس کے بعد قیمتوں کی تعیین کو رسد و طلب کی آزاد قوتوں کے لیے چھوڑ دیا جائے۔

ابو یوسف کے بارے میں بجا طور پر یہ رائے قایم کی گئی ہے کہ مالیات عامہ سے تعلق رکھنے والے مسائل میں ان کا فکر بہت واضح ہے۔ وہ فلاحی ریاست کا بہت واضح تصور رکھتے ہیں اور حکمرانوں کو عوام کی ضروریات کی تکمیل اور ان کی بہبود کا ذمہ دار قرار دیتے ہیں۔ محاصل اور

(۱) الیاس طوما : صفحہ ۱۵
(۲) محمد نجات اللہ صدیقی : اسلام کا نظام محاصل۔ صفحہ ۷۸-۷۹
(۳) محمد نجات اللہ صدیقی : ابو یوسف کا معاشی فکر۔ صفحہ ۸۶
(۴) الیاس طوما۔ صفحہ ۱۴

ریاست کی تعمیری سرگرمیوں سے متعلق تجاویز مرتب کرتے وقت ان کی نظر سماجی عدل اور معاشی ترقی دونوں مقاصد پر رہتی ہے[۱]۔ دوسرے تمام اسلامی مفکرین کی طرح ان کی رائیں بھی حالات کے تجزیہ اور انسانی مصالح کی رعایت کے ساتھ قرآن و سنت کی تعلیمات پر مبنی ہوتی ہیں جن کا وہ کثرت سے حوالہ دیتے ہیں۔

دوسرے فقہا (دوسری صدی ہجری سے گیارھویں صدی ہجری تک)

جیسا کہ اوپر ذکر کیا جا چکا ہے، اسلام میں معاشی فکر پر لکھنے والوں نے ابھی اس مواد کی طرف کوئی خاص توجہ نہیں کی ہے جو فقہ اور اصول فقہ کی کتابوں، حدیث کی شرحوں اور تفاسیر میں بکھرا ہوا ہے۔ اس وسیع لٹریچر میں معاشی پالیسی سے متعلق تجاویز و آراء بھی ملیں گی اور معاشی حالات کا تجزیہ بھی ملے گا۔ بعض لکھنے والوں نے کچھ متفرق مواد کی نشاندھی کی ہے۔ چنانچہ کفایت اللہ[۲] نے امام محمد بن حسن الشیبانی (۱۳۲ھ - ۱۸۹ھ / ۷۵۰ء - ۸۰٤ء) کے ایک رسالہ کا ذکر کیا ہے جس میں آمدنی کے ذرائع اور خرچ کی مدات پر گفتگو کی گئی ہے۔ اس رسالہ سے یہ حقیقت سامنے آتی ہے کہ امام محمد نے زراعت کو سب سے اچھا پیشہ قرار دیا ہے۔ حالانکہ ان کے زمانے میں خاص کر عربوں کے درمیان، تجارت کو زیادہ معزز پیشہ سمجھا جاتا تھا۔ معاشی تنظیم کے ضمن میں امام محمد کی شرکت اور مضاربت کی بحث بہت اہم ہے جس کا تفصیلی تجزیہ اوڈووچ کی کتاب میں ملتا ہے[۳]۔ حال

(۱) محمد نجات اللہ صدیقی : ابو یوسف کا معاشی فکر۔ صفحہ ۹٤۔

(۲) **Kifayatulla** : 'Economic Thought in the Eight century : The Muslims Contribution'. *Voice of Islam* (Karachi) March 1976. pp. 301-304.

(۳) **Udovitch, Abraham L** : '*Partnership and Profit in Medieval Islam.*' Princeton N. J. Princeton University Press, 1970.

میں اسلامی بنک کاری کے ضمن میں شرکت اور مضاربت پر جو نیا لٹریچر سامنے آیا ہے اس میں اس موضوع پر فقہاء کی رایوں اور تجزیہ کا حوالہ دیا گیا ہے۔ معاشی تجزیہ کے اعتبار سے سرخسی (متوفی ۴۸۲ھ/۱۰۹۰ء) اور کاسانی کی بحثوں کو خاص اہمیت حاصل ہے[۱]۔ فقہاء کے معاشی تجزیہ کے حوالے سود کی حرمت سے متعلق حالیہ لٹریچر میں بھی ملتے ہیں جس میں مفسرین، فقہاء اور شارحین حدیث کے حوالہ سے حرمت سود کے عقلی دلائل پیش کیے گیے ہیں اور اس کا انسانی مصالح کے خلاف ہونا واضح کیا گیا ہے۔ یہ لٹریچر زیادہ تر علماء کی تصانیف پر مشتمل ہے جن کا بیان معاشیات کی معروف اصطلاحات کا پابند نہیں ہے مگر بعض ماہرین معاشیات نے بھی اس موضوع پر لکھا ہے جن میں انور اقبال قریشی[۲] اور شیخ محمود احمد[۳] قابل ذکر ہیں۔ سود سے متعلق فخرالدین رازی (متوفی ۶۰۶ھ/۱۲۱۰ء) کے نظریہ کا خلاصہ بیان کرتے ہوے یوسف الدین نے لکھا ہے کہ رازی نے اس مسئلہ پر معاشی نقطۂ نظر سے تفصیلی بحث کی ہے[۴]۔

مالیات عامہ کے موضوع پر ابو یوسف کے بعد بھی متعدد تصانیف ملتی ہیں جن میں یحییٰ[۱] ابن آدم القرشی (متوفی ۲۰۳ھ/۸۱۸ء) ابو عبید القاسم بن سلام (متوفی ۲۲۴ھ/۸۳۹ء) اور قدامہ بن جعفر (متوفی ۳۲۰ھ/۹۳۲ء)

---

(۱) محمد نجات اللہ صدیقی: شرکت اور مضاربت کے شرعی اصول، دھلی۔ مرکزی مکتبہ اسلامی اور لاھور۔ اسلامک پبلی کیشنز۔ ۱۹۶۹۔

نیز ملاحظہ ہو۔ ابراھیم فاضل یوسف الدبو: عقد المضاربة، بحث مقارن فی الشریعة و القانون۔ بغداد۔ مطبعة الارشاد ۱۹۷۳ء۔

(۲) Qureshi, Anwar Iqbal : *'Islam and the Theory of Interest.'* Lahore, Muhammad Ashraf.

(۳) Ahmad, Sheikh Mahmud : *'Economics of Islam : A comparative study,'* Lahore, Muhammad Ashraf, 1972

(۴) محمد یوسف الدین: اسلام کے معاشی نظریے۔ جلد ۲ صفحات ۴۰۸-۴۱۲۔ حیدر اباد دکن۔ مطبع ابراھیمیہ ۱۹۵۰ء۔

کی کتابیں خاص طور پر قابل ذکر ہیں۔ بن شمش نے ابو یوسف یحیی ابن آدم اور قدامہ بن جعفر کی کتابوں کو انگریزی میں منتقل کرتے وقت ان کے مباحث پر جو تبصرے کیے ہیں، ان میں معاشی فکر اور معاشی تجزیہ کی طرف کوئی خاص توجہ نہیں کی گئی ہے[۱]۔ مجیب اللہ ندوی نے بھی یحیی ابن آدم کے مباحث کا تعارف کرایا ہے[۲]۔ عبدالرحمن سورتی نے ابو عبید القاسم بن سلام کی «کتاب الاموال» کا ترجمہ پیش کیا ہے[۳]۔ ابو عبید کی رایوں کے حوالہ سے بعض ایسی رائیں بھی ظاہر کی گئی ہیں جن سے اختلاف کیا گیا ہے[۴] ابو جعفر داؤدی (متوفی ۴۰۲ھ/۱۰۴۲ء) کی کتاب الاموال کے ایک اجمالی تعارف میں اس کے معاشی مباحث کا ذکر کیا گیا ہے[۵]۔ سید محمد عاشور نے ابو الفضل جعفر بن علی الدمشقی کی «کتاب

---

(۱) Ben Shemesh, A. : Taxation in Islam : —

V. 1 : Yahya Ben Adam's Kitabul Kheraj, Leiden, E. J. Brill. 2nd. revised impression, 1967. 172 p.

V. 2 : Qadama B. Ja'far's Kitab al Kharaj, Part Seven and Excerpts from Abu Yusuf's Kitab al Kharaj. Leiden, E. J. Brill, London; Luzac, 1965. 148 p.

V. 3 : Abu Yusuf's Kitab al Kharaj. Translated and provided with an introduction and notes Leiden E. J. Brill, 1969. 155p.

(۲) مجیب اللہ ندوی : یحیی بن آدم اور ان کی کتاب الخراج۔ معارف (اعظم گڑھ)۔ جلد ٦٤، عدد ٤ ۔ اکتوبر ۱۹٤۹ ۔ صفحات ۲۹۳ - ۳۰۰، جلد ٦۴، عدد ٥ ۔ نومبر ۱۹۴۹ ۔ صفحات ۳٦۷ - ۳۷٥ ۔

(۳) عبدالرحمن سورتی : کتاب الاموال (اردو ترجمہ) دو جلدیں، اسلام اباد ۔ اسلامک ریسرچ انسٹیٹیوٹ ۔ ۱۹٦۸ء

(۴) محمد یوسف لدھیانوی : اسلامی اشتراکیت بہ سلسلہ کتاب الاموال۔ بینات (کراچی) ذوالقعدہ ۱۳۸۹ھ ۔ صفحات ۴۴-۵۴ ۔

(٥) ابو المحسن محمد شرف الدین : ابو جعفر داؤدی اور ان کی تصنیف کتاب الاموال ۔ فکر و نظر (اسلام اباد) جلد ۴، شمارہ ۳، ستمبر ۱۹٦٦ء ۔ صفحات ۱۰۷ - ۱۱٥ ۔

الاشارہ الی محاسن التجارہ و معرفتہ جید الاعراض در دیہا و غشوش المدلسین فیہا[1]» کے مضامین کا تجزیہ کیا ہے[2]۔ یہ کتاب بھی چوتھی یا پانچویں صدی ہجری کی تصنیف ہے۔

فقہی لٹریچر میں اسلامی معاشی فکر کی تلاش کے ضمن میں حسبہ کے موضوع پر مستقل تصانیف کو خصوصی اہمیت حاصل ہے۔ اوپر ہم ذکر کرچکے ہیں کہ ابن تیمیہ پر لکھنے والوں نے بجاطور پر ان کی کتاب الحسبہ فی الاسلام کو خاص طور پر سامنے رکھا ہے۔ متعدد مصنفین اور مقالہ نگاروں نے حسبہ کے موضوع پر دوسری کتابوں کا تعارف کرایا ہے اور ان کے مضامین کا تجزیہ کیا ہے۔ ابن الاخوہ (متوفی ۱۳۲۹ء) کی معالم القربہ فی احکام الحسبہ کو روبن لیوی نے انگریزی خلاصہ کے ساتھ ۱۹۳۸ء میں کیمبرج سے شائع کیا تھا، بعض دوسرے رسالوں کو نکولا زیادہ نے شائع کیا ہے[3]۔ ان کے علاوہ اسحق موسی حسینی، حسن حسنی عبدالوہاب، علی حسن فہمی، حسام الدین سامرائی، ایمڈروز اور ابراہیم دسوقی الشحاوی کی تصانیف بھی قابل ذکر ہیں[4]۔ شیرازی (متوفی ۱۱۹۳ء) نے بھی

---

(۱) مطبعۃ المؤید۔ قاہرہ۔ ۱۳۱۸ھ۔ ۷۶ صفحات۔

(۲) السید محمد عاشور: دراسۃ فی الفکر الاقتصادی العربی۔ ابوالفضل جعفر بن علی الدمشقی (ابو الاقتصاد)۔ قاہرہ۔ دار الاتحاد العربی للطباعۃ۔ ۱۹۷۳ء۔

(۳) Ziadeh, Nicola : *al Hisbah al Muhtasib in Islam. Old Texts Collected and edited with an introduction.* Beirut, Catholic University Press, 1962.

(۴) Husaini, Ishaq Musa : 'Hisbah in Islam' *al Azhar* (Cairo) March 1964. pp 255 - 277.

اسحق موسی، حسینی: الحسبہ فی الاسلام۔ المسلمون (جنیوا) جلد ۹ شمارہ ۲۔ ستمبر ۱۹۶۴ء صفحات ۱۷ ـ ۲۶، جلد ۹۔ شمارہ ۴۔ جنوری ۱۹۶۵۔ صفحات ۳۷ ـ ۴۴۔

(بملاحظہ صفحہ ۱۲۲)

محتسب کے فرائض پر بحث کی ہے جس کا حوالہ منذر کیف کے مذکورہ بالا مقالہ اور حسینی کے مقالہ میں ملتا ہے ۔ امام الدین نے[1] حسبہ سے متعلق اس لٹریچر کا جائزہ لیا ہے جو اسلامی اسپین میں تیار ہوا تھا ۔ اس وسیع لٹریچر میں سے بارھویں اور چودھویں صدی عیسوی میں لکھی گئی ابن عابدون ، السقطی ، ابن الرؤوف اور الجرسفی کی کتابیں محفوظ رہیں ۔ ان مصنفین نے اصول تجارت اور بازار کو غیر صحتمندانہ سرگرمیوں سے پاک رکھنے کے مسئلہ پر بحث کی ہے ۔ محتسب کے فرائض اور اشیاء کی قیمتیں متعین کرنے کے بارے میں اس کے اختیارات پر بھی روشنی ڈالی گئی ہے ۔

حسبہ پر مذکورہ بالا تصانیف اور ان پر لکھے ہوئے مقالات اور کتابوں سے یہ حقیقت سامنے آتی ہے کہ اگرچہ اسلام کا معاشی فکر بازار کی قوتوں کے آزادانہ تعامل میں زیادہ مداخلت سے ابا کرتا ہے لیکن ریاست کا فلاحی تصور ، شرعی ضابطۂ اخلاق کو تاجروں ، صناعوں اور محنت کاروں پر نافذ کرنے کا فریضہ ، صارفین کے مفادات کا تحفظ ، اور

(بقیہ صفحہ ۱۲۱ کا نوٹ)

حسن حسنی عبدالوهاب : الحسبه بالافریقه ۔ تحلیل کتاب احکام السوق لیحی بن عمر ۔ حولیات الجامعه ۔ الجامعة ۔ التونسیه ۔ شماره ۴ ، ۱۹۶۷ ۔ صفحات ۵-۲۱ ۔

علی حسن فهمی : الحسبه فی الاسلام : مقارنه مع النظم المشابهه فی التشریع الوضعی ۔ اسبوع الفقه الاسلامی ۔ دمشق ۔ ۱۹۶۱ ۔

حسام الدین السامرائی : نهایة الرتبه فی طلب الحسبه لابن بسام المحتسب ۱۹۶۸ ۔

Amedroz, H. F. : "The Hisbah Jurisdiction in the Ahkam Sultaniyyah of Mawardi.' *Journal of the Royal Asiatic Soceity of Great Britain and Ireland* (London) 1916. pp. 77 - 101 ; 287 - 314.

ابراهیم دسوقی الشهاوی : الحسبه فی الاسلام ۔ قاهره ۔ مکتبه دارالعروبه ۱۹۶۲ ۔

(۱) Imamuddin, S. M. : 'Al Hisbah in Muslim Spain'. *Islamic Culture* (Hyderabad) 37 (1) January 1963. pp. 25 - 29.

فی الجملہ عدل کے قیام اور مصالح عامہ کے فروغ کے مقاصد ہمیشہ بالاتر سمجھے گئے اور حکمرانوں کو یاد دلائے جاتے رہے۔ اوزان اور پیمانوں کی صحت، سکوں کا کھرا ہونا، اشیاء کے وصفی معیار کا برقرار رہنا، معاملات اور لین دین میں دیانت و راستبازی کا اہتمام، اور اجارہ داری، احتکار، سٹہ بازی، قمار، ربا، عزر، غبن، جبر و اکراہ، مجبور کی ضرورت سے بےجا فائدہ اٹھانے، وغیرہ۔ سماج دشمن طریقوں کی روک تھام ہمیشہ حکمرانوں کی ذمہ داری اور محتسب کے فرائض میں داخل سمجھے گئے، محتسب کا دائرہ کار صرف بازار تک محدود نہ تھا بلکہ مکانوں کی تعمیر اور ان کے استعمال میں پڑوسیوں کے مفاد کا لحاظ، اور حقوق ملکیت کے استعمال میں ان حدود و قیود کی پابندی جو شریعت نے مفاد عامہ اور ازالۂ ضرر کی خاطر عائد کی ہیں، اس کی نگرانی میں داخل تھیں۔

ماوردی (متوفی ۴۵۰ ھ / ۱۰۵۸ ء) کی «الاحکام السلطانیہ» میں حسبہ کی بحث بھی ملتی ہے جس کا حوالہ مندر کہف اور ایمڈ روز کے مذکورہ بالا مقالات میں ملتا ہے۔ اس کے علاوہ ماوردی نے محاصل عشر و خراج اور دوسرے معاشی امور پر بھی بحث کی ہے۔ اس نے ان حالات کی نشاندھی کی ہے جن میں حکمرانوں کے لئے رعایا پر شرعی محاصل کے ماسوا مزید محاصل عائد کرنا جائز ہوگا[1]۔ حبیب الحق ندوی نے بتایا ہے کہ ماوردی جاگیروں کو موروثی بنانے کے خلاف تھا[2]۔ ماوردی کے

---

(۱) محمد نجات اللہ صدیقی : اسلام کا نظریۂ ملکیت۔ جلد دوم۔ صفحہ ۲۱۷

(۲) Nadvi, Syed Habibul Haq ; 'al Iqta' : A Historical Survey of Land Tenure in some Muslim Countries with special reference to Persia.' *Contemporary Aspects of Economic and Social Thinking in Islam*. Gary, Indiana. M. S. A. of U. S. and Canada 1973 pp. 125-156. See page 135.

معاشی فکر پر کوئی جامع بحث ہمارے علم میں نہیں ہے، اگرچہ اس کے سیاسی فکر پر تفصیلی مباحث ملتے ہیں۔

نظام الملک طوسی (۴۰۸ھ—۴۸۵ھ ۱۰۱۸ء—۱۰۹۲ء) نے بھی سلجوقی دور میں جاگیرداری سسٹم پر تفصیلی بحث کی ہے جس کا خلاصہ رکن الدین حسن نے بیان کیا ہے[1]۔ انہوں نے « سیاست نامہ » کے حوالہ سے لکھا ہے کہ نظام الملک طوسی کی تجاویز کے پیش نظر یہ کہنا بالکل درست ہوگا کہ اسلامی ممالک کا نظام جاگیرداری یورپ کے جاگیردارانہ نظام سے مختلف تھا۔ طوسی کے نزدیک جاگیردار کی اصل حیثیت لگان وصول کرکے ریاست کے خزانہ میں پہنچا دینے والے درمیانی ایجنٹ کی تھی۔ لگان کی مقدار اور شرحیں مقرر کرنا حکمرانوں کے اختیار میں تھا، نہ کہ جاگیرداروں کے اختیار میں۔ اس کی تحریروں میں کوئی ایسی بات نہیں ملتی جس سے یہ نتیجہ نکالا جاسکے کہ جاگیردار زمین کے مالک تھے اور اسے وراثت میں منتقل کرسکتے تھے۔ اگر کوئی جاگیردار اپنے فرائض ٹھیک طور پر نہ انجام دے تو اس سے جاگیر واپس بھی لی جاسکتی تھی۔ زمینوں کا اصل مالک بادشاہ تھا۔ رکن الدین نے بجا طور پر کہا ہے کہ نظام الملک طوسی کی یہ رائے زمین کی ملکیت کے بارے میں اس اسلامی نظریہ سے مختلف ہے کہ اصل مالک ریاست ہے نہ کہ صدر ریاست[2]۔ زمینیں ریاست کے پاس خدا کی امانت سمجھی جانی چاہئیں۔ طوسی کا یہ نظریہ کہ زمین کا مالک بادشاہ ہے ایران کے قدیم تصورات سے متاثر ہونے کا نتیجہ ہے۔ حبیب الحق ندوی نے بھی جاگیرداری کے بارے میں نظام الملک طوسی کی مجوزہ اصلاحات کا ذکر کیا ہے۔

---

(۱) Hasan, M. Ruknuddin : 'Nizamul Mulk Tusi' in M. M. Sharif : A History of Muslim Philosophy. Vol. I. pp. 747 - 773. Otto Harrasowitz. Wiesbaden. 1963.

(۲) ایضاً صفحہ ۷۶۲

انہوں نے بتایا ہے کہ اس نے جاگیرداروں کے اختیارات کم کرنے اور کسانوں کے حقوق کا تحفظ عمل میں لانے کی کوشش کی تھی[1]۔

فقہاء اسلام میں ابن حزم (متوفی ٤٥٦ ھ / ١٠٦٤ ء) کو ایک امتیازی مقام حاصل ہے۔ حال میں ان کے معاشی فکر کی طرف بھی توجہ کی گئی ہے۔ ابراہیم طحاوی نے غربت کے ازالہ، محتاج و محروم کے حق، اور سماجی عدل کے قیام کے ضمن میں اسلامی ریاست کی ذمہ داریوں کے موضوع پر ابن حزم کے فکر کی بلندی اور وسعت کو سراہا ہے[2]۔ ابراہیم اللبان نے بھی دولت مند طبقہ پر دولت سے محروم طبقہ کے حقوق کے بارے میں ابن حزم کی رایوں کا جائزہ لیا ہے[3]۔ مولانا حفظ الرحمن نے بھی کفالت عامہ کے موضوع پر ابن حزم کی رایوں کا حوالہ دیا ہے[4]۔

امام غزالی (٤٥١ھ–٥٠٥ھ / ١٠٥٥ء–١١١١ء) نے خانگی معیشت اور ملکی معیشت کے مختلف مسائل اور محتسب کے فرائض پر روشنی ڈالی ہے۔ معیشت کے بارے میں غزالی کے افکار کا مطالعہ ان کے فلسفۂ اخلاق کے مطالعہ کے ضمن میں بھی کیا گیا ہے انہوں نے معاملات میں راستبازی، انصاف اور افادیت کے لحاظ پر زور دیا، اور عدل کے ساتھ احسان کا سلوک اختیار کرنے کی تلقین کی۔ انفرادی معاشی سرگرمیوں میں مفاد عامہ کا لحاظ ضروری ہے۔ احتکار اور نفع اندوزی بری ہے۔ کاروباری سرگرمیوں میں صرف ذاتی نفع پر نظر نہیں رکھنی چاہیے بلکہ سماجی ضروریات کی تکمیل اور دوسروں کو روزگار فراہم کرنا بھی مقصود ہونا

---

(١) حبیب الحق ندوی : بحوالۂ بالا۔ صفحات ١٣٦ ـ ١٣٩

(٢) ابراہیم طحاوی : بحوالۂ بالا ـ جلد ١، صفحات ١٥١ ـ ١٥٤

(٣) ابراہیم اللبان : حق الفقراء فی اموال الاغنیاء عند ابن حزم

( ) حفظ الرحمن : اسلام کا اقتصادی نظام

چاھیے[۱]. حبیب الحق ندوی نے بتایا ھے کہ امام غزالی معاشی خوش حالی کے لیے عدل و انصاف کے ساتھ حکمرانی کو شرط لازم قرار دیتے تھے. حکمرانوں کا ظلم ھمیشہ ملک میں معاشی تباھی اور زوال پر منتج ھوتا ھے[۲]. وہ مزید محاصل عائد کرنے کے اختیار پر بھی تفصیلی بحث کرتے ھیں. ان کی رائے یہ ھے کہ مقاصد شریعت کے حصول کے لیے ناگزیر ھو تو ایسا کیا جا سکتا ھے[۳].

نجم الدین رازی (متوفی ٦٥٤ ھ / ١٢٥٦ء) کا ذکر کرتے ھوئے حبیب الحق ندوی نے لکھا ھے کہ انھوں نے زراعت کو معاشی ترقی کی بنیاد قرار دیا اور زمینداروں، سرکاری افسران، مزارعین اور اجرت پر کام کرنے والے مزدوروں کے حقوق و فرائض بیان کرتے ھوئے ظالم اور بے جا محاصل عائد کرنے کے تباہ کن معاشی نتائج کی طرف توجہ دلائی[٤].

ابو اسحق شاطبی (متوفی ۷۹۰ ھ / ۱۳۸۸ء) نے اگرچہ معاشی امور پر علیحدہ سے بحث نہیں کی ھے مگر الموافقات اور الاعتصام میں اصولی مباحث کے ضمن میں وہ متعدد معاشی امور سے بھی تعرض کرتے ھیں. ان کے اصولی مباحث کا تفصیلی تجزیہ خالد مسعود نے کیا ھے[٥]. انھوں نے انسانی ضروریات کے درمیان حاجت، سہولت اور رفاھیت

---

(۱) Umaruddin, M. The Ethical Philosophy of Al Ghazzali, pp. 200 - 202. Aligarh, Muslim. University. 1962 280 p.

(۲) حبیب الحق ندوی : بحوالۂ بالا. صفحات ۱٤۰ ـ ۱٤۲

(۳) محمد نجات اللہ صدیقی : اسلام کا نظریۂ ملکیت. جلد دوم صفحات ۲۱۵ ـ ۲۱٦

(٤) حبیب الحق ندوی. بحوالۂ بالا. صفحات ۱٤۳ ـ ۱٤٤

(٥) Mas'ud, Muhammad Khalid : *Shatibi's Philosophy of Islamic Law*. An analytical study of Shatibi's concept of maslaha in relation to his doctrine of maqasid al shariah, with particular reference to the problem of the adaptability of Islamic legal theory to social change. Montreal. McGill University. Institute of Islamic Studies, 1973.

کے اعتبار سے تفریق کی ہے جو معاشی فکر کے لیے اہمیت رکھتی ہے۔ انہوں نے اس اصول پر بھی مفصل بحث کی ہے کہ ایک فرد کی کسی سرگرمی سے دوسرے فرد کے مفادات نہیں مجروح ہونے چاہیں۔ ان مباحث میں متعدد معاشی امور پر روشنی ڈالی گئی ہے۔ ایک موقع پر انہوں نے اس سوال کا تفصیلی جواب دیا ہے کہ کیا اسلامی ریاست عشر و زکوۃ وغیرہ منصوص محاصل کے علاوہ مزید محاصل عائد کر سکتی ہے۔ اس سوال کا اثبات میں جواب دیتے ہوئے انہوں نے ان حالات کی نشاندہی کی ہے جن میں ایسا کرنا مناسب ہوگا۔ اس سلسلہ میں ان کی رایوں کا موازنہ اس موضوع پر دوسرے اسلامی مفکرین کی رایوں سے بھی کیا گیا ہے[1]۔

نصیر الدین طوسی (۵۹۷ھ—۶۷۲ھ / ۱۲۰۱ء—۱۲۷۴ء)

اس مقالہ کی ابتداء میں ہم نے تیرھویں اور چودھویں صدی عیسوی کے دو ممتاز اسلامی مفکرین، ابن تیمیہ اور ابن خلدون کے معاشی فکر پر حالیہ تحریروں کا جائزہ لیا ہے۔ اسی دور کے ایک قابل ذکر مفکر نصیر الدین طوسی بھی ہیں۔ ان کے معاشی فکر پر مبارز الدین رفعت، عبدالمنان، حبیب الحق ندوی اور بختیار حسین صدیقی نے روشنی ڈالی ہے، ان کے علاوہ طوسی پر دوسری تصانیف میں بھی ان کی معاشی رایوں کا ذکر ملتا ہے۔ طوسی کے رسالۂ مالیات میں گھریلو معیشت اور مالیات عامہ دونوں پر گفتگو کی گئی ہے۔ اس نے بچت پر زور دیا ہے اور زیورات اور ناقابل کاشت زمینوں پر مال صرف کرنے نیز اسراف و تبذیر کی دوسری شکلوں کی مذمت کی[2]۔ اس نے زراعت کی اہمیت پر زور دیا

---

(۱) محمد نجات اللہ صدیقی : اسلام کا نظریۂ ملکیت۔ جلد دوم صفحات ۲۱۰—۲۱۴

(۲) Mannan, M. A.: *Islamic Economics—Theory and Practice*. Lahore, Muhammad Ashraf, 1970, page 8. نیز ملاحظہ ہو

Siddiqi, Bakhtiar Husain: 'Nasiruddin Tusi' in M. M. Sharif: A History of Muslim Philosophy, Vol. I, p. 571.

اور تجارت اور دوسرے پیشوں کو ثانوی قرار دیا[1]۔ مبارز الدین رفعت نے مالیات عامہ کے موضوع پر اس کے افکار کا خلاصہ بیان کرتے ہوئے لکھا ہے کہ اس نے محاصل میں تخفیف پر زور دیا اور ایسے محاصل کی مخالفت کی جن کی شریعت میں کوئی سند نہ ملتی ہو۔ حبیب الحق ندوی نے بتایا ہے کہ طوسی نے زراعت کو ملکی معیشت کی بنیاد قرار دیتے ہوئے حکمرانوں کو عدل و انصاف کرکے رعایا کو خوش حال رکھنے کی تلقین کی[2]۔

شاہ ولی اللہ دہلوی (۱۱۱۴ھ ۔ ۱۱۷٦ھ/۱۷۰۲ء ــ ۱۷٦۳ء)

آخر کی صدیوں میں اسلام کے معاشی فکر کی جامع، موثر اور واضح نمائندگی شاہ ولی اللہ دہلوی کے یہاں ملتی ہے۔ ان کے فکری کارنامہ پر بہت کچھ لکھا گیا ہے مگر اب تک ان کے معاشی فکر کا علیحدہ سے جائزہ نہیں لیا جاسکا ہے۔ جن مقالہ نگاروں نے اس طرف توجہ کی ہے، انہوں نے خاص طور پر حجۃ اللہ البالغہ اور بدو بازغہ کو سامنے رکھا ہے۔ طفیل احمد قریشی نے بتایا ہے کہ شاہ صاحب اچھی اور نیک زندگی کے لیے معاشی فارغ البالی کو ضروری خیال کرتے تھے۔ اس سیاق میں انہوں نے انسانی ضروریات، ملکیت، ذرائع پیداوار، پیداواری عمل میں تعاون کی ضرورت اور اس کی شکلوں، تقسیم دولت، اور صرف پر غیر معمولی بصیرت اور دقت نظر کے ساتھ بحث کی ہے۔ انہوں نے انسانی سماج کے اپنے ابتدائی سادہ شکل سے اُن کے زمانہ کے پیچیدہ، متمول اور فراوانی کے مظاہر سے مالا مال تمدن تک ارتقاء کے مختلف مراحل کا ذکر کیا ہے۔ وہ یہ واضح کرتے ہیں کہ کس طرح مالدار طبقہ کے

---

(۱) سید مبارز الدین رفعت: نصیر الدین طوسی کا رسالۂ مالیات؛ مجلہ عثمانیہ (حیدرآباد دکن) جلد ۷، شمارہ ۲ و ۳۔ صفحات ۱ــ۱۴

(۲) حبیب الحق ندوی: بحوالۂ بالا۔ صفحہ ۱۴۸

مسرفانہ اخراجات اور ان کی عیش کوشی معیشت کے زوال کا سبب بنتی ہے۔ اس ضمن میں ان کے دور کی دہلی کا نقشہ بار بار سامنے آجاتا ہے۔ وسائل پیداوار کی بحث میں انہوں نے یہ واضح کیا ہے کہ اسلام نے بعض اہم قدرتی وسائل کو اجتماعی ملکیت قرار دیا ہے۔ انہوں نے اجارہ داری، احتکار اور نفع اندوزی کو سماجی اور معاشی بنیادوں پر برا قرار دیا اور معاملات کی صفائی، اور دیانت و راستبازی کو معاشی خوش حالی کے لیے شرط لازم بتایا[1]۔

بشیر احمد نے شاہ صاحب کے فلسفۂ عمرانیات و معاشیات پر قدرے تفصیلی روشنی ڈالی ہے[2]۔ ان کے مباحث کا ماخذ عبیداللہ سندھی کے افادات بھی ہیں جنھوں نے شاہ صاحب کا خصوصی مطالعہ کیا تھا۔ شاہ صاحب کے نزدیک معاشی رشتوں کی صحیح انسانی اور اسلامی بنیاد تعاون ہے۔ جوا اور سٹہ بازی اس لیے حرام ہے کہ ان کے ذریعہ « مبادلہ ہوتا ہے مگر وہ کسی منفعت بخش چیز کے پورے معاوضہ کے بدلے نہیں ہوتا ... اس ذریعہ اکتساب میں تعاون کو کوئی دخل نہیں »[3]۔ اسی طرح « سودی کاروبار روح تعاون سے عاری ہے۔ اس لیے یہ کاروبار انسانیت اور تمدن کے قطعی منافی ہے »۔ سودی کاروبار کا انسانی اخلاق پر ناگوار اثر پڑتا ہے۔ اس سے سرمایہ پرستی پیدا ہوتی ہے جو بدنیتی اور انسانیت

(۱) طفیل احمد قریشی : شاہ ولی اللہ کی نظر میں مسلمانوں کے معاشی مسائل کا حل فکر و نظر (اسلام اباد) جلد ۷، شمارہ ۳۔ ستمبر ۱۹۶۹۔ صفحات ۲۱۸ ـ ۲۲۶ اور جلد ۷، شمارہ ۴۔ اکتوبر ۱۹۶۹۔ صفحات ۳۰۴ ـ ۳۱۰۔

(۲) شیخ بشیر احمد : امام ولی اللہ دہلوی اور ان کا فلسفۂ عمرانیات و معاشیات۔ لاہور۔ مکتبۂ بیت الحکمت۔ ۱۹۴۵ء۔ ۲۲۲ صفحات۔

(۳) ایضاً صفحہ ۱۰۸

کی روح کو فنا کر دیتی ہے۔ اور سود کی آمدنی سے رفاہیت بالغہ یعنی پرتکلف زندگی پیدا ہوتی ہے اور دولت ایک طبقہ میں محصور ہو جاتی ہے[1]۔ اس کے برعکس مضاربت شرکت اور مزارعت تعاون کی شکلیں ہیں[2]۔ شاہ صاحب کے معاشی فلسفہ کا ایک اہم نکتہ یہ ہے کہ « اجتماعی معاشیات کا اجتماعی اخلاق پر نہایت گہرا اثر پڑتا ہے۔ اس لیے اجتماعی اخلاق کی درستی کے لیے ضروری ہے کہ اجتماع انسانی میں عادلانہ نظام معاشیات قائم کیا جائے[3]۔ شاہ صاحب کی ارتفاقات کی بحث کا تجزیہ کرتے ہوئے بشیر احمد نے بتایا ہے کہ تقسیم عمل پیشوں میں اختصاص کی ضرورت، مبادلہ کی ضرورت اور اشیاء کے اشیاء سے مبادلہ کی زحمتیں، سکوں کے رواج وغیرہ مراحل کا تفصیلی تجزیہ کیا گیا ہے[4]۔ شمس الرحمن محسنی نے واضح کیا ہے کہ کس طرح شاہ صاحب نے سیاسی تنظیم میں تبدیلیوں کو معیشت کی ترقی کے مراحل سے مربوط قرار دیا ہے۔ تقسیم عمل اور پیشوں میں اختصاص کے ساتھ مضبوط سیاسی تنظیم کی ضرورت پیش آتی ہے[5]۔ شاہ صاحب نے معیشت کے زوال کے اسباب کا بھی تجزیہ کیا ہے۔ حکمرانوں اور امیر طبقات کی سرفانہ زندگی اور عیش کوشی، دولت کا ایک طبقہ میں ارتکاز اور سماج میں مفلوک الحال طبقہ کا ظہور، نیز ٹیکسوں کے بار میں اضافہ معاشی عدم توازن میں اضافہ کرتا جاتا ہے جو بالآخر تمدن کے زوال کا سبب بنتا

---

(۱) شیخ بشیر احمد : بحوالۂ بالا۔ صفحات ۱۰۹ــــ۱۱۱

(۲) ایضاً صفحات ۱۱٤ــــ۱۱۵

(۳) ایضاً صفحہ ۱۹۰

(٤) ایضاً صفحات ۹۸ــــ۱۰۰

(۵) شمس الرحمن محسنی : شاہ ولی اللہ کے عمرانی نظریئے۔ لاہور، سندھ ساگر اکادمی۔ ۱۹٦٤ ۔ ۱٤۳ صفحات۔ ملاحظہ ہو صفحات ۸۹ــــ۹٤

ہے[۱]۔ ابن السبیل نے سلطنت مغلیہ کے زوال پر شاہ صاحب کے تبصرہ کو سرمایہ دارانہ نظام کے زوال پر مارکس کے تبصرہ کے ہم پلہ قرار دیا ہے[۲]۔ شاہ صاحب کی متعدد معاشی رایوں کا حوالہ مولانا حفظ الرحمن نے بھی دیا ہے[۳]۔

الہی بخش جار اللہ نے شاہ صاحب کے معاشی افکار پر اپنی بحث میں ان کے اس طرز فکر کو بہت اہم قرار دیا ہے کہ علم الاقتصاد کے باب میں انسانی فکر تکوینی الہامات کا نتیجہ ہوتے ہیں ۔ اس اعتبار سے شاہ صاحب اسلامی تاریخ میں پہلے شخص ہیں جنھوں نے خالص دینوی علوم کو جو انسان کی دینوی زندگی کی فلاح اور ارتقاء سے متعلق ہیں، بشرطیکہ شریعت کے خلاف نہ ہوں، مابعد الطبیعی استناد بخشا ہے اور انھیں ملہم من اللہ قرار دیا ہے، اور ان کی یہ سوچ قرآنی آیات پر مبنی ہے[۴]۔ لیکن جار اللہ کو اس حقیقت کا اعتراف ہے کہ تکوینی الہامات کے لیے وحی الہی ضابطۂ تصحیح کا درجہ رکھتی ہے۔ ظاہر ہے کہ تکوینی الہامات کا محل وہی امور ہو سکتے ہیں جن کے بارے میں شریعت خاموش ہو۔ یعنی مباحات کا وسیع دائرہ۔ یہ وہی دائرہ ہے جسے اسلام کے معاشی فکر کے ایک معاصر ترجمان نے «منطقة الفراغ» یعنی کھلا میدان یا فکر انسانی کے لئے آزادی کا دائرہ قرار دیا ہے[۵]۔ اس دائرہ میں وہ

---

(۱) شمس الرحمن محسنی : بحوالۂ بالا ۔ صفحات ۱۲۷ ۔ ۱۳٦

(۲) لطیف خالد ابن السبیل : اسلامی اشتراکیت کے چند پہلو ۔ فکرونظر (کراچی) جلد ۷، شمارہ۷ ۔ جنوری ۱۹۷۰ء، صفحہ ۱۵،

(۳) حفظ الرحمن : اسلام کا اقتصادی نظام ۔ صفحات ۲۵ ۔ ۳۰ اور ۵٦ ۔ ٦۰

(٤) الہی بخش جار اللہ : شاہ ولی اللہ کے معاشی افکار ۔ فکر و نظر (اسلام آباد) جلد ۱۳، شمارہ ۱۰، اپریل ۱۹۷٦ ۔ صفحات ۸٦۰ ۔ ۸۷۲ ملاحظہ ہو صفحہ ۸٦۹

(٥) محمد باقر الصدر : اقتصادنا (دو جلدیں) بیروت ۔ دارالفکر ۔ صفحات ۳٦۳ ۔ ۳۹۰

انسانی فکر جو شریعت میں معتبر مصالح اور مقاصد شریعت سے ہم آہنگ ہو اسلامی مفکرین کے نزدیک ہمیشہ معتبر رہا ہے۔ خاص طور پر ابن قیم اور شاطبی کے یہاں اس کی صراحت ملتی ہے۔ مگر اس فکر کو "مابعد الطبیعی استناد کا حامل" یا "ملہم من اللہ" قرار دینا غلط فہمی پیدا کر سکتا ہے۔ اس سوال کا جواب دینا بھی مشکل ہوگا کہ مباحات کے دائرہ میں اختلاف رائے ایک ناقابل انکار حقیقت ہے جب کہ الہام الہی میں اختلاف ناقابل فہم ہے

شاہ ولی اللہ کے معاشی فکر پران تحریروں سے اس فکر کا یہ امتیازی پہلو سامنے آتا ہے کہ تقسیم دولت میں زیادہ ناہمواری اور غیر متوازن طبقاتی تفاوت انسانی سماج کے لئے مہلک اور اسلام کے منشاء کے خلاف ہے۔ شاہ صاحب کا کارنامہ یہ ہے کہ انھوں نے اپنے زمانہ کے مسلمان معاشرہ کی اس سب سے بڑی کمزوری کی نشاندھی کی، اسلامی تعلقات کی روشنی میں اس پر بے لاگ تبصرہ کیا اور معیشت کے لئے اس کے برے نتائج کی طرف متوجہ کیا۔ یہی وجہ ہے کہ ان کا معاشی فکر دور حاضر کے مسلمان معاشروں کے لیے ان کے پیش‌رو مفکرین کے معاشی فکر سے زیادہ سبق آموز اور بصیرت افروز معلوم ہوتا ہے۔ آج بھی اس کے مطالعہ میں ایک تازگی محسوس ہوتی ہے جو ماضی کے کسی دوسرے مصنف کے مطالعہ میں بمشکل ہی محسوس کی جا سکتی ہے۔

محمد اقبال (۱۸۷۷ء—۱۹۳۸ء)

معاصر اسلامی مفکرین سے قطع نظر، اس باب میں آخری قابل ذکر نام شاعر مشرق محمد اقبال کا ہے۔ اقبال کو یہ امتیاز حاصل ہے کہ انھیں مغرب کے سرمایہ دارانہ نظام اور اس کے شدید رد عمل، روسی اشتراکیت دونوں کے مطالعہ کا موقع ملا تھا۔ مگر وہ انسانیت کی فلاح اسلام میں سمجھتے تھے۔ انھوں نے اپنی شاعری میں ان دونوں نظاموں کی کمزوریوں کی طرف اشارہ کرتے ہوئے اسلام کے درمیانی موقف پر روشنی

ڈالی ہے ۔ ساتھ ہی انہیں اس بات پر کوئی اعتراض نہیں کہ ان نظاموں سے بھی کچھ عملی سبق سیکھے جائیں ، بالخصوص اشتراکیت کی یہ بات کہ غریب و مزدور کے مفادات کے تحفظ کو غیر معمولی اہمیت دی جائے ، ان کے دل کی آواز تھی ۔ اسلام کے معاشی فکر پر متعدد حالیہ تحریروں میں اقبال کا حوالہ دیا گیا ہے ۔ محمد عثمان نے واضح کیا ہے کہ اقبال اشتراکیت کے قائل نہ تھے بلکہ اسلام کے مبلغ تھے[۱] ۔ جگن ناتھ آزاد نے بھی یہ غلط فہمی دور کرنے کی کوشش کی ہے کہ اقبال سوشلزم کی تائید کرتے تھے[۲] ۔ اقبال کے معاشی نظریات کا تجزیہ عبداللہ الدوسی[۳] ، رحیم بخش شاہین[۴] ، اور عبداللہ فاروقی[۵] نے بھی کیا ہے ۔ ان کے علاوہ اقبال کی شاعری اور ان کے فکر پر بےشمار تصانیف میں ان کے معاشی فکر کا بھی ذکر کیا گیا ہے ۔ ان جائزوں سے یہ بات سامنے آتی ہے کہ اقبال کو کسانوں ، مزدوروں اور بالعموم سماج کے کمزور طبقات سے بے پناہ ہمدردی تھی ۔ وہ سرمایہداریت کو انسانیت کا دشمن اور اسلامی مزاج کے لیے ناقابل برداشت سمجھتے تھے ، مگر اصلاح حال کے لیے اشتراکی جبر و آمریت

---

(۱) محمد عثمان : اقبال اور معاشی مسائل ، اقبال (کراچی) جلد ٥ شمارہ ٤ ، اپریل ١٩٥٧ ۔ صفحات ٤٩—٦٧ ؛ اور اسلام سوشلزم ۔ فکرونظر (کراچی) جلد ٤ ، شمارہ ٦ ۔ صفحات ٣٠٧—٣٦٦

(۲) جگن ناتھ آزاد : اقبال ، اسلام اور اشتراکیت ۔ معارف (اعظم گڈھ) جلد ١١٧ ، عدد ٢ ۔ فروری ١٩٧٦ء ۔ صفحات ٨٥—١٠٦ ؛ جلد ١١٧ ، عدد ٣ ۔ مارچ ١٩٧٦ء صفحات ١٩٥—١٨٦

(۳) عبداللہ الدوسی : اقبال کا مالیاتی اور معاشی نظریہ ۔ اقبال ریویو (کراچی) جلد ١ ، شمارہ ٧ ۔ جنوری ١٩٦١ء

(٤) رحیم بخش شاہین : اقبال کے معاشی نظریات ۔ آل پاکستان اسلامک ایجوکیشن کانگریس ۔ صفحات ١١٨ (بلا تاریخ)

(٥) Farooqi, Abdullah: 'Islamic Socialism and Iqbal', Iqbal Review (Karachi) 16 i, 1974, pp. 1 - 7

اور ملکیت اور آزادی کا روبار کے ضمن میں اس انتہا پسندانہ موقف کو نہ صرف غیر ضروری بلکہ انتہائی مضر خیال کرتے تھے جن کی اشتراکیت قائل ہے ۔ ان کے نزدیک واحد علاج اس نئے انسانی کردار کی تعمیر میں مضمر ہے جس کی اسلام کی جامع تعلیمات ضامن ہیں ، اس کے ساتھ ہی وہ ریاست کو ایک فعال کردار ادا کرنا چاہتے ہیں جو سماجی عدل کے قیام کو اپنا مقصد سمجھے اور زکوٰۃ کے اسلامی اصول کو معاشی پالیسی کی بنیاد بنائے ۔

لیکن یہ رائے بھی ظاہر کی گئی ہے کہ اقبال کی شاعری میں سوشلسٹ تصورات ملتے ہیں[۱] ۔ حنیف رامے کے خیال میں اقبال کے نزدیک اقتصادی ترقی کے لیے سوشلسٹ پالیسیاں اختیار کرنا ضروری ہے[۲] ۔ خلیفہ عبدالحکیم کے نزدیک اقبال قومی ملکیت کے قائل تھے[۳] ۔ محمد عثمان کو اس تعبیر سے اختلاف ہے اور یہی موقف جسٹس رحمان اور اللہ بخش بروہی کا ہے[۴] ۔

مجموعی تاثر

قرآن کریم کی مکی سورتیں اس بات پر گواہ ہیں کہ جاہلی معاشرہ پر اسلام کی زبردست تنقید کا ایک ہدف اس کا وہ رویہ ہے جو اس نے مال و دولت کے سلسلے میں اختیار کر رکھا تھا ۔ سرمایہ پرستی ، بخل ، مال جمع کرنے کی حرص ، اور ضرورت مندوں کو اس میں سے ایک حصہ دینے سے گریز کی سخت مذمت کی گئی ہے ۔ دوسری طرف ، بالخصوص

---

(۱) Marek, J. : 'Socialist ideas in the Poetry of Muhammad Iqbal', Studies in Islam (Delhi) 5 (2, 3). April-July 1968. pp. 167 - 179

(۲) محمد حنیف رامے : اقبال اور سوشلزم ۔ لاہور ۔ البیان ۔ ۱۹۷۰ ء ۲۰۶ صفحات ۔

(۳) محمد عثمان : حیات اقبال کا ایک جذباتی دور ۔ لاہور ۔ مکتبۂ جدید ۔ ۱۹۷۵ ء ۳۰۸ صفحات ۔

(۴) Rahman, S. A. : 'Iqbal and Socialism' Hamdard Academy, Karachi, 1974, 64 p.

مدنی سورتوں میں، دولت کو زیادہ سے زیادہ تقسیم کرنے ، سب کی ضروریات پوری کرنے ، اور معاشی زندگی میں تعاون پر زور دیا گیا ہے . زکوۃ کی فرضیت ، ربا کی حرمت ، وراثت کی تقسیم ، اور فئے کی تقسیم میں محروم طبقوں کو ترجیح نیز اخوت و تعاون کی عام ترغیب کے ذریعہ قرآن نے مسلمانوں کو ایک مخصوص اور متعین معاشی رجحان عطا کردیا ہے . یہ امر بالکل قدرتی تھا کہ زمانہ کے آگے بڑھنے کے ساتھ پیش آمدہ مسائل میں اس رجحان کے تقاضے زیر بحث آتے اور ان اصولوں کی تشریح و تعبیر کے ذریعہ انہیں نئے حالات پر منطبق کرنے کی کوشش کی جاتی . چنانچہ اسلامی تاریخ کے ابتدائی دور میں بھی ہجرت کے بعد مواخاۃ ، بنو نضیر کی املاک کی تقسیم ، مال غنیمت کی تقسیم ، بیت المال سے اہل حاجت کے لئے وظائف کا اجراء ، اراضی سواد کی تقسیم یا اسے مشترکہ ملکیت قرار دینے کا مسئلہ ، حضرت ابوذر غفاری رضی اللہ تعالیٰ عنہ اور حضرت عثمان غنی رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے درمیان بعض اختلافات ، اور بنو امیہ اور بنو عباس کی بعض معاشی پالیسیوں سے فقہاء کے اختلاف . . . وہ اہم مباحث ہیں جن میں اسلام کی معاشی تعلیمات پر بار بار گفتگو کی گئی . ان بحثوں کے علاوہ بھی دوسری صدی ہجری میں ائمہ اربعہ اور ابویوسف وغیرہ فقہاء سے لے کر زمانۂ حال میں شاہ ولی اللہ اور اقبال تک مسلسل معاشی امور کو زیر بحث لانے ، متعلقہ حالات کا تجزیہ کرنے ، اور مناسب معاشی پالیسی تجویز کرنے کا عمل جاری رہا ہے . جیسا کہ ہمارے جائزہ سے واضح ہے ہمارے مفکرین نے جزئی معاشی حقائق مثلاً زر اور مبادلہ ، طلب و رسد وغیرہ کا بھی تجزیہ کیا ہے اور کلی معاشیات سے متعلق امور مثلاً مجموعی آمدنی ، محاصل ، کساد بازاری ، معاشی ترقی یا جمود وغیرہ کے اسباب پر بھی روشنی ڈالی ہے . انہوں نے بعض معاشی پالیسیوں پر تنقید کی اور بعض اقدامات تجویز کیئے . البتہ ہمارے جائزہ سے یہ حقیقت بھی سامنے آتی ہے کہ اسلام کے معاشی فکر پر لکھنے والوں میں

ماہرین معاشیات کی تعداد نسبتہ کم ہے جس کے نتیجہ میں اس فکر کے تجزیاتی پہلو پر اتنی بحث نہیں کی جا سکتی ہے جتنی معاشی پالیسی سے متعلق راہوں پر۔

ہمارے جائزہ سے یہ حقیقت یوں سامنے آتی ہے کہ، ہمارے لکھنے والوں کے نزدیک، اسلام کا معاشی فکر، مغرب کے معاشی فکر کے بالمقابل، بعض امتیازی خصوصیات کا حامل رہا ہے۔

اس فکر کے دینی پس منظر نے اسے وہ جامعیت عطا کی ہے جس سے مغربی معاشی فکر اس بنا پر محروم رہا کہ وہ انسانی زندگی کے بارے میں کسی کلی تصور کے آغوش میں نہیں پروان چڑھا ہے۔ اسلام کا معاشی فکر انسانی زندگی کے بارے میں اسلام کے مجموعی فکر سے ہم آہنگ رہا۔ اس کی نگاہ زندگی کے تمام پہلوؤں پر رہی۔ چنانچہ وہ معاشی امور میں کوئی انتہا پسندانہ راہ نہ اختیار کر سکا۔ یہ فکر کلیت پسندی اور بے قید انفرادیت دونوں سے محفوظ رہا ہے۔

اس فکر کی دوسری خصوصیت عدل و قسط کی تلاش ہے جسے قرآن نے انبیاء کی بعثت کا مقصد قرار دیا ہے۔ یہ فکر اس حقیقت کے شعور پر مبنی ہے کہ عدل خود بخود حاصل ہو جانے والی چیز نہیں ہے بلکہ تعلیم و ترغیب اور قانونی نظام کے ذریعہ اسے حاصل کرنے کی کوشش ضروری ہے۔ اس فکر سے معاشی ترقی کو ہمیشہ مقصود جانا مگر سماجی عدل کو معاشی ترقی کے اہتمام پر اولیت حاصل رہی۔

اس فکر کا تیسرا امتیازی پہلو طبقاتی تفاوت اور آمدنی اور دولت کی تقسیم میں غیر معمولی ناہمواریوں کو برا اور قابل ازالہ جاننا ہے۔ ان خرابیوں کو دور کرکے ایک متوازن عادلانہ سماج قائم کرنے میں اسلامی ریاست کے لئے ایک فعال اور ایجابی کردار بھی اس فکر کے نزدیک ہمیشہ مطلوب رہا ہے۔

اسلام کے معاشی فکر کی یہ امتیازی خصوصیات عصر حاضر میں

اس کے تحقیقی مطالعہ کی اہمیت ظاہر کرتے ہیں۔ آج علماء معاشیات اور ماہرین عمرانیات معاشی نظام اور معاشی فکر پر جس نظر ثانی میں مصروف ہیں، اس میں ان خصوصیات کے حامل معاشی فکر سے بڑی مدد مل سکتی ہے، ہمارے جائزہ سے معلوم ہوا کہ اس فکر کے مطالعہ کا کام ابھی ابتدائی مراحل میں ہے، ایک وسیع ذخیرہ موجود ہے جس کا مطالعہ اسلامی تاریخ اور معاشی فکر پر نئی روشنی ڈال سکتا ہے۔ اسلامیات کے طالب علموں، بالخصوص ماہرین معاشیات کی اس اہم کام کی طرف توجہ ایک اہم علمی اور عصری ضرورت کا تقاضا ہے۔

[۱۹۷۸/۱/۱]

فہرست مطبوعات ادارۂ علوم اسلامیہ

عربی

۱. معرفة المذاهب — تحقیق ڈاکٹر عبدالعلیم

۲. فضائل من اسمه أحمد أو محمد — لابن بکیر البغدادی
تصحیح وتحشیہ ڈاکٹر مختارالدین احمد

۳. المختار من شعر ابن الدمینة — اختیار الخالدیین
تصحیح وتحشیہ ڈاکٹر مختارالدین احمد

۴. رسالة فی ضبط مواضع من الحماسة — لأبی هلال العسکری
تصحیح وتحشیہ ڈاکٹر مختارالدین احمد

۵. سبحة المرجان — غلام علی آزاد بلگرامی
تحقیق ڈاکٹر فضل الرحمن ندوی

فارسی

۱. برگزیدۂ شعر فارسی معاصر — از ڈاکٹر منیب الرحمن (دو حصے)

ترکی

۱. رسالۂ والدیہ ترجمہ سی — ظہیر الدین محمد بابر پادشاہ
تحقیق ڈاکٹر اکمل ایوبی

ملنے کا پتہ

PUBLICATION DIVISION
Aligarh Muslim University
Aligarh—202001

ہجرت کی تاریخی اور سیاسی اہمیت

ڈاکٹر اخلاق احمد ٭

انسان کی ابتدائی تاریخ بکھرے ہوئے قصوں، کہانیوں اور اساطیر میں ملتی ہے۔ جس پر لوگ متفق ہوگیے وہ تاریخ بن گئی ہے۔ جس کی تصدیق آسمانی کتابوں سے ہوئی وہ مستند تاریخ قرار پائی۔ قرآن نے جب بہت سے تاریخی واقعات کی یاد دہانی کی تو یہود اور نصاریٰ نے اساطیر الاولین کہہ کر ٹال دیا۔ «إذا تتلیٰ علیه آیاتنا قال أساطیر الاولین»[۱]

قرآن میں بےشمار انبیاء اور پیغمبروں کا ذکر موجود ہے۔ کہیں کہیں اس کی وضاحت بھی ہے کہ ان کی امت نے ان کے ساتھ کس طرح کا برتاؤ کیا ہے، یا جس علاقے میں وہ پیدا ہوئے اور جس قوم کی اصلاح کی کوشش کی، اس نے ان کا کیا حشر کیا۔ ان میں سے زیادہ تر کا انجام دردناک تھا۔ رسول اللہ کو آخری نبی ہونے کی وجہ سے تمام مذاہب اور انبیاء کی تاریخ روشن اور نمایاں کرنی تھی۔ اس لیے ناکامی سے بچنے اور کامیابی کے ہر امکانی پہلو پر زیادہ سے زیادہ توجہ دینے کی ضرورت پیش آئی کیوں‌کہ اب ماضی اور حال کی بنیادوں پر مستقبل کی تاریخ نئے ڈھنگ سے مرتب ہونے جارہی تھی جس میں ماضی کی جائز طرفداری اور حال کی صحیح ہم آہنگی درکار تھی۔ سب سے پہلے رسول اللہ نے قریش کی بت‌پرستی پر ضرب لگائی۔ انہوں نے مقابلہ کیا۔ چونکہ قریش مکہ پکے مذہبی اور راسخ العقیدہ تھے اس لیے انہوں نے جم‌کر مخالفت کی

٭ لکچرر، شعبۂ اسلامیات، علی‌گڑھ مسلم یونیورسٹی، علی‌گڑھ

۱۔ قرآن: سورہ نمبر ۸۳ آیت ۱۳

اور کسی بھی قربانی سے دریغ نہیں کیا۔ اس لیے یہ بات نہیں کہی جاسکتی ہے کہ ایام جاہلیت میں عربوں کے یہاں مذہبی زندگی کا فقدان تھا۔ انہوں نے رسول اللہ اور ان کے ساتھیوں پر ظلم و ستم کے پہاڑ توڑے، گھر سے بےگھر کیا، پریشانیوں اور مصیبتوں میں ڈالا، مسلسل جنگیں جاری رکھیں۔ اور جنگوں میں ان کی دولت، عزت، سکون، طاقت اور جانیں قربان ہوتی رہیں۔ ان کی نازک اور اہم مذہبیت کو نشانہ بنانے کی ضرورت ہی اس لیے پڑی کہ آپس کی دشمنی اور منتشر قبائلی زندگی کے باوجود بھی بت پرست مذہب کے ذریعہ ان کو تمام عربوں پر برتری حاصل تھی۔ قریش مکہ کے کعبہ کے مجاور اور کلید بردار رہے۔ پھر ان کے لیے یہ بہت آسان تھا کہ سیاسی، معاشی، تجارتی اور سماجی زندگی پر ان کا رنگ غالب رہے۔ اس لیے وہ اپنی بت پرستی کسی قیمت پر چھوڑنے کو تیار نہیں تھے۔

اسلام کی تبلیغ اور دعوت پہلے پوشیدہ طور پر شروع ہوئی۔ اور قریب ترین لوگوں نے اسلام قبول کیا۔ بیت الارقم مرکز بنا جو کعبہ سے بالکل قریب کوہ صفا پر تھا۔ حضرت ابوبکر صدیق نے بھی اپنے مکان میں مسجد بنائی۔ جہاں تلاوت قرآن کی محفلیں منعقد ہونے لگیں۔ اس تبلیغ کا سلسلہ ابتدا میں خفیہ طور پر چلتا رہا۔ اس کے بعد اعلانیہ تبلیغ شروع ہوئی جس پر ہنگامہ مچا۔ حضرت خدیجہ اور ابوطالب کے انتقال کے بعد آپ کے بزرگ ترین چچا ابولہب نے رسول اللہ کو کنبہ سے خارج کر دیا۔ آپ نے طائف کی جانب رخ کیا جہاں پر صرف تبلیغ کی ناکامی ہی نہیں ہوئی بلکہ اوباشوں نے پتھر برسائے، جسم زخموں سے چور چور ہوا، جوتے خون سے بھر گیے۔ آپ مکہ واپس ہوئے لیکن تبلیغ کی اجازت نہیں تھی۔ اس لیے کسی اور جگہ سے تبلیغ کرنے کے بارے میں سوچنے لگے۔ فرار کی راہ اختیار کرنے کے لیے نہیں بلکہ کامیابی کے دوسرے رخ کے جائزہ کے لیے۔ کیوں کہ مقامی اور داخلی طور پر ابولہب اور ابوجہل اس قدر اثرانداز تھے کہ کامیابی کا امکان تقریباً ختم ہو چکا تھا۔ ابولہب آپ کے

ساتھ سایہ کی طرح اس لیے پھرتا تھا کہ آپ کو مجنون ثابت کرے تاکہ لوگ آپ کی بات نہ مانیں۔ ابوجہل صرف با اثر ہی نہیں تھا بلکہ اس کا شمار دانشوروں میں تھا۔ دارالندوہ میں مکہ اور غیر مکہ کے چیدہ لوگ رسول اللہ کی مخالفت میں ابوجہل کی رائے پر متفق ہوئے کہ ہر قبیلے کا ایک ایک نوجوان اپنی تلوار سے ایک ساتھ ایسی تلوار ماریں کہ رسول اللہ کا قتل ہو جایے۔ قابلیت اور عمدہ رائے کی وجہ سے ابوجہل» ابوالحکم» کہلاتا تھا۔ اور دارالندوہ کی پارلیمنٹ میں کوئی شخص چالیس برس سے کم عمر میں رکن نہیں ہوسکتا تھا اسے تیس برس کی عمر میں یہ موقع دیا گیا اس کی خودداری اور ہٹ دھرمی کے درمیان تفریق مشکل تھی[1]۔

افراد اور قوموں کی زندگی میں ہجرت کوئی نئی چیز نہیں تھی۔ لیکن مقاصد مختلف تھے۔ اس سے قبل روزی کی تلاش یا حکمرانی کی خواہش زیادہ کار فرما رہی۔ رسول اللہ کی ہجرت حکم خداوندی کا نتیجہ اور آپ کی پیغمبرانہ دانشمندی، معاملہ فہمی، منصوبہ بندی، دور اندیشی اور مدبرانہ صلاحیت کا شاہکار تھی۔

اب تک مختصر طور سے جو لوگ اسلام قبول کرچکے تھے وہ قریش کے مختلف قبیلوں میں رہا کرتے تھے۔ انھیں ایذائیں دینے، مصائب ڈھانے اور دین سے برگشتہ کرنے کی مختلف تدبیریں عمل میں لائی جانے لگیں تو رسول اللہ نے شدت کے ساتھ سوچنا شروع کیا کہ ایسی حالت میں صحابیوں کے لیے کیا کیا جائے۔ آپ کے لیے ابھی تک آپ کے چچا ابوطالب ڈھال بنے رہے لیکن صحابیوں کی حفاظت رسول اللہ کے ذریعہ ممکن نہیں تھی۔ اس لیے بلا تکلف فرمایا کہ اگر تم لوگ سر زمین حبشہ چلے جاؤ (تو بہتر ہو) کہ وہاں کے بادشاہ کے یہاں کسی پر ظلم نہیں کیا جاتا اور وہ

---

۱ ۔ محمد حمیداللہ: رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی سیاسی زندگی، کراچی، سنہ ۱۳٦۹ ھ، صفحہ ٤۳-٤۲ ۔

سچائی والی سر زمین ہے ۔ یہاں تک کہ اللہ تعالی تمہارے لیے ان فتنوں سے جس میں تم مبتلا ہو کوئی گنجائش پیدا کرے ۔ پانی سر سے گذر رہا تھا لیکن اجازت کا انتظار تھا ۔ ہجرت کے لیے لوگ اٹھ کھڑے ہوئے ۔ یہ اسلام کی پہلی ہجرت تھی ۔ ہجرت کرنے والوں میں حضرت عثمان بن عفان اور آپ کے ساتھ آپ کی بیوی رقیہ (بنت رسول اللہ) اور آپ کے چچا زاد بھائی جعفر بن ابی طالب بھی تھے ۔ مسلمان یکے بعد دیگرے گیے اور سب سر زمین حبشہ میں جمع ہوگیے[1] ۔ سنہ ٦١٥ء میں جو لوگ ہجرت کرکے حبشہ گیے ان کی کل تعداد تراسی تھی ۔ مہاجرین کو رسول اللہ نے ایک دستی خط بھی نجاشی کے نام دیا تھا جس کے اندر یہ بھی لکھا تھا[2] :

وقد بعثت إليكم ابن عمي جعفرا و معه نفر من المسلمين (فاذا جاءك فاقرهم)

ترجمہ : « میں نے تمہارے پاس اپنے چچا زاد بھائی جعفر کو بھیجا ہے ۔ جن کے ہمراہ چند مسلمان بھی ہیں ۔ جب وہ تیرے پاس آئیں ان کی مہمانداری کر » یہ بات صاف ظاہر ہے کہ رسول اللہ نے اپنے صحابیوں کو یوں ہی نہیں کہدیا کہ حبشہ کی جانب ہجرت کر جاؤ بلکہ اس علاقے کی جانکاری اور وہاں کے لوگوں سے تعلقات کا پورا پتہ چلتا ہے ۔ رسول اللہ کی پیدائش سے تقریباً سو سال پہلے یمن میں جب حکمراں ذونواس نے یہودی مذہب اختیار کرلیا تو نجران میں جہاں خاص طور سے عیسائیوں کی آبادی تھی ظلم و ستم کے علاوہ قتل عام شروع ہوا پھر ابرھہ کی اس علاقے میں گورنری ، اصحاب الفیل کا قصہ ، جنوبی عرب اور حبشہ کے تعلقات ، اسی سلسلے کی اہم کڑیاں ہیں ۔ پورے جزیرہ نمائے عرب کی زندگی کاروباری تھی کیونکہ یہ پورا علاقہ خاص طور سے شمالی اور درمیانی حصہ

---

۱ ـ محمد عبدالملک بن ہشام : سیرۃ النبی ۔ الجزء الاول ۔ تحقیق محمد محی الدین عبدالحمید ۔ دارالفکر سنہ ۱۹۳۷ء ۔ صفحہ ۳۴۳ ـ ۳۴۵ ۔

۲ ـ محمد حمید اللہ : رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی سیاسی زندگی کراچی ، ۱۳٦۹ھ ، صفحہ ۱۵٤

غیر مزروعہ تھا۔ اس کی جغرافیائی حیثیت اہم تھی۔ آج کی طرح اس وقت بھی پوری متمدن دنیا دو بڑی طاقتوں کے زیر اثر بٹی ہوئی تھی۔ مغرب میں بازنطینی اور مشرق میں ایرانی حکومت تھی۔ عرب کا علاقہ ان دونوں طاقتوں کے درمیان واقع تھا۔ دونوں حکومتوں کے درمیان زیادہ تر تعلقات کشیدہ رہتے تھے۔ عرب بیچ کی کڑی بن کر پورا پورا فائدہ اٹھاتے تھے۔ چین ہندوستان اور دوسرے بیرونی علاقوں کا مال عربوں کے ذریعہ یورپ بھیجا جاتا تھا۔ اور منافع حسب منشاء لیا جاتا تھا۔ ابتدائی دور میں یورپ والوں کا خیال تھا کہ یہ مال عرب میں پیدا ہوتا ہے۔ اور تیار بھی وہیں ہوتا ہے۔ راز فاش ہونے کے بعد رومیوں اور بازنطینیوں نے بحر احمر کے ذریعہ ان علاقوں سے براہ راست اپنا رشتہ جوڑنا چاہا جہاں سے یہ مال آتا تھا۔ اس کا لازمی نتیجہ عربوں کی تجارتی تباہی تھا۔ اس لیے رسول اللہ کے پر دادا حضرت ہاشم نے بڑی جدوجہد کے بعد ہمسایہ ممالک سے تجارتی کاروانوں کے لانے کی اجازت حاصل کرلی۔ قیصر روم نے حضرت ہاشم کو شام آنے کا پروانہ دیا اور ساتھ ہی ساتھ ایک شفارشی خط بھی نجاشی کو لکھ دیا جس کو ہاشم نے اپنے بھائی کے ذریعہ حبشہ بھیجا اور وہاں سے بھی اجازت مل گئی کہ ہاشم کا تجارتی کارواں حبشہ آیا کرے[1]۔

عرب کے اندر حجاز کا علاقہ جغرافیائی لحاظ سے حبشہ، روم اور بازنطینی حکومتوں سے زیادہ قریب تھا۔ دوسرے مال کی کھپت انھیں علاقوں میں تھی۔ اس لیے تجارتی اغراض کو مدنظر رکھتے ہوئے سیاسی گٹھ جوڑ بھی مغربی طاقتوں کے لیے لازمی تھا۔ سیاسی کشمکش کی وجہ سے ایران مجبور تھا کہ اپنا تجارتی مال عربوں کے ہاتھ بیچ دے تاکہ یورپ کی منڈی میں آسانی کے ساتھ پہنچ جائے۔ ماضی اور حال کی مطابقت کا جائزہ لیتے ہوئے دور اندیشی کے تحت رسول اللہ نے صحابیوں کو حبشہ

---

۱ ۔ محمد حمید اللہ : رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی سیاسی زندگی، دارالاشاعت، کراچی۔ صفحہ ۱۴۹ ۔ ۱۵۰

ہجرت کرنے کو کہا اور کامیابی حاصل ہوئی۔ اہل قریش نجاشی کے یہاں مسلمانوں کی مخالفت میں کامیاب نہ ہوئے۔ دوسری طرف نجاشی اسلام کے اس قدر قریب ہوئے کہ رسول اللہ نے ان کے انتقال پر غائبانہ نماز پڑھی۔ جب کہ داخلی طور پر رسول اللہ کو کامیابی نہیں ہو رہی تھی۔ ایسے نازک وقت میں ایک طاقتور اور بااثر ملک کی جانب سے صرف اطمینان ہی نہیں ہوا بلکہ مسلمانوں کے لیے جائے امان مل گئی۔ لیکن پھر بھی اندرونی مسائل کے حل سے غفلت دور اندیشی کے خلاف بات تھی۔ فرار کی راہ اختیار کرنے کے بجائے حالات پر قابو پانے اور سب پہلوؤں پر نظر رکھنا ایک عظیم ہستی کا کام ہوتا ہے۔ رسول اللہ پریشان ضرور کیے گئے۔ لیکن مایوس کبھی نہ ہوئے۔ حبشہ کی ہجرت عارضی طور پر ایک حیثیت سے مسلمانوں کو سکون دلانا اور تازہ دم بنانا تھا۔ یہ مسئلے کا حل نہیں تھا جس طرح گھری ہوئی فوج کے سپاہیوں کو تباہ ہونے کے بجائے انہیں بچانے کی تدبیریں عمل میں لائی جاتی ہیں۔

جب حضرت ابوبکر پر مکہ میں زیادہ سختیاں ہونے لگیں تو آپ نے ہجرت کی اجازت طلب کی اور حضور نے اجازت دے دی۔ حضرت ابوبکر ہجرت کے لیے نکلے اور مکہ سے ایک یا دو روز کی مسافت طے کی تھی کہ القارۃ کا سردار ابن الدغنہ آپ سے ملا اور وہ اپنے ساتھ واپس لایا۔ جب حضرت ابوبکر باہر ایک جگہ نماز پڑھتے تھے اس دوران قرآن پڑھنے کا اثر محلے کی عورتوں، بچوں اور نرم دل والوں پر بری طرح پڑھنے لگا۔ دغنہ نے اعتراض کیا کہ گھر کے اندر نماز پڑھ سکتے ہو، باھر نہیں۔ حضرت ابوبکر کو یہ بات منظور نہ تھی کہ گھر کے باھر نماز نہ پڑھنے اس لیے۔ دغنہ کی پناہ لوٹا دی۔ اسلام کے دائرے کے پھیلاؤ کے ساتھ ہی ساتھ قریش کے اندر تشویش بڑھ گئی۔ اس لئے تمام قبائل نے آپس میں ایک معاہدہ مرتب کیا کہ خاندان بنو ھاشم کا سماجی بائیکاٹ کیا جائے۔ آپ کے چچا ابوطالب مجبور ہوکر پورے خاندان کو لیکر

شعب ابی طالب میں پناہ گزین ہوے اور تین ماہ تک تمام خاندان ہاشمی کی اسی حالت میں زندگی بسر ہوتی۔ حضرت خدیجہ اور ابوطالب کی وفات کے بعد معاشی آسودگی اور تحفظ بھی ختم ہوگیا لیکن تبلیغ دین کا سلسلہ جاری رہا اور اندرونی طور پر جب کامیابی نہ ہوئی تو حج کے موقع پر مختلف قبائل میں جاکر اور عکاظ کے میلوں میں لوگوں کو دین کی دعوت دینے لگے۔ اب روساء قریش نے بلا روک ٹوک ایذا رسانی کی مہم کو تیز کردیا۔ آپ کے اوپر خاک ڈالنا، نماز کی حالت میں اوپر نجاست پھیکنا، جادوگر اور مجنون کہنا، ہنسی اڑانا عام ہوگیا۔ اگرچہ اہل مکہ اور طائف والوں کے درمیان کامیابی نہ ہوئی لیکن تبلیغ اسلام کا کام حسب دستور جاری رہا۔ یہاں تک کہ ایک حج کے موقع پر یثرب کے آئے ہوئے خزرج کے کچھ لوگوں سے عقبہ کے پاس ملاقات ہوئی جن کی تعداد چھ یا آٹھ تھی۔ آپ نے اسلام کی دعوت دی۔ انھوں نے قبول کیا۔ دوسرے سال یثرب کے بارہ اشخاص نے اسلام قبول کیا اور ایک معلم کو ساتھ لے جانے کی خواہش ظاہر کی۔ رسول اللہ نے حضرت مصعب بن عمیر کو ساتھ کردیا اور انہیں حکم دیا کہ ان لوگوں کو قرآن پڑھائیں اور اسلام کی تعلیم دیں اور ان میں دین کی سمجھ پیدا کریں[1]۔ قبا سے یثرب تک آسانی کے ساتھ لوگوں نے مسلمان ہونا شروع کردیا یثرب میں نماز جمعہ شروع ہوئی۔ اگلے سال بہتر لوگ حج کے لیے یثرب سے آئے۔ ان لوگوں نے پوشیدہ طور پر عقبہ کے مقام پر رسول اللہ کے ہاتھ بیعت کی۔ اس موقع پر حضرت عباس ساتھ تھے۔ اگرچہ انھوں نے اسلام نہیں قبول کیا تھا، لیکن یثرب والوں سے درخواست کی کہ ہم لوگ رسول اللہ کی ہر طرح سے حفاظت کرتے رہیں۔ لیکن اب وہ تمہارے پاس جانا چاہتے ہیں۔ گیا خوش اسلوبی اور وفاداری کے ساتھ آپ لوگ ساتھ دے

---

(۱) ابن ہشام، الجزء الثانی، صفحہ ٤٢ اور شبلی نعمانی: سیرۃ النبی، دارالمصنفین، اعظم گڑھ، سنہ ۱۳۳۲ ہجری صفحہ ۲٦۲۔

سکتے ھیں ۔ ان لوگوں نے پوری طرح سے آمادگی ظاھر کی اور یہ بات طے ھوگئی کہ رسول اللہ یثرب کو ھجرت کریں گے ۔ قریش کو یہ بات قابل اعتراض معلوم ھوئی اور وہ لوگ روک ٹوک میں لگ گئے ۔ لیکن چونکہ رسول اللہ نے مسلمانوں یثرب کو ھجرت کی اجازت دے دی تھی۔ اس لئے مختلف طریقوں سے ان لوگوں نے یثرب جانا شروع کر دیا ۔ یہاں تک کہ مکہ کے اندر مردوں میں صرف حضرت علی، حضرت ابوبکر صدیق اور وہ لوگ جو قریش کے ھاتھوں گرفتار تھے، آپ کے ساتھ رہ گئے ۔ پھر آپ بھی ۲٤ ستمبر سنہ ٦٢٢ء کو یثرب ھجرت کر گئے ۔ اب یہ سوال پیدا ھوتا ھے کہ رسول اللہ نے ھجرت کے لیے یثرب کو کیوں منتخب کیا ۔ تجربے کے لحاظ سے حبشہ بہترین جائے پناہ تھی اور قبیلہ اوس کے رئیس طفیل بن عمرو نے آپ کی ھجرت کے لیے اپنا قلعہ پیش کیا لیکن آپ نے انکار کر دیا ۔ اس سے صاف ظاھر ھوتا ھے کہ رسول اللہ کو اگر صرف اپنی جان کی حفاظت مقصود ھوتی جیسا کہ عام انسانوں میں یہی بات پائی جاتی ھے، تو ان پناہ گاھوں کو نظر انداز نہیں کیا جا سکتا تھا ۔

ھجرت ایک دفاعی سیاست تھی اس لیے ھجرت سے تقریباً دو سال قبل ھی رسول اللہ نے اس کے بارے میں سوچنا شروع کر دیا تھا[1] آپ کی ھجرت سے پہلے تقریباً دوسو مسلمان قریش کی آنکھ بچا کر ھجرت کرچکے تھے ۔ اس ھجرت سے قبل ھی ایک اسکیم کے تحت حضرت ابوبکر نے دو اونٹنیوں کو کھلا پلاکر اسی روز کے لیے تیار بھی کر رکھا تھا[2] اس کے بعد آپ دونوں نے عبداللہ بن ارقط کو جن کا تعلق وائل بن بکر سے تھا اور جو مشرک تھا، راستہ بتلانے کے لیے اجرت پر ٹھرایا اور دونوں اونٹنیاں اس کے حوالے کردیں تاکہ وہ انھیں ایک وقت مقررہ تک چراتا رہے

(۱) P. K. Hitti : History of the Arabs. p. p. 116

(۲) ابن ھشام، الجزء الثانی، صفحہ ٤٩٧

رسول اللہ نہ تو عرب کے بدو لوگوں سے ہی مایوس ہوئے اور نہ ہی انہوں نے صحرائے عرب سے ہی فرار کی راہ سوچی۔ آپ اس قوم اور اس علاقہ کے مسائل کو حل کرنے کے بارے میں مختلف پہلوؤں پر غور کرتے رہے۔ اسی لئے ہر لحاظ سے یثرب ہی وہ جگہ نظر آئی جہاں سے کامیابی کے امکان نظر آئے۔ گویا یہاں سے مکہ کی ناکہ بندی مقصود تھی اور ساتھ ہی ساتھ قریش سے فیصلہ کن جنگ بھی لڑی جاسکتی تھی۔ یہاں سے سامان جنگ اور سامان رسد آسانی سے مہیا بھی کیا جاسکتا تھا یہ مقام مکہ سے دور بھی نہیں تھا۔ کامیابی کے امکانات تھے لیکن ناکامی کی حالت میں بھی مسلمانوں کے ختم ہونے اور مٹنے کا سوال ہی نہیں پیدا ہوسکتا تھا، جیسا کہ جنگ احد کی ناکامی کے بعد بھی مسلمانوں کی ترقی میں کسی قسم کی رکاوٹ پیدا نہیں ہوئی، مکہ کے بعد یثرب تجارت کی منڈی تھی۔ رومی حکومت کے اقتدار کے بعد فلسطین کے یہود یہاں آکر آباد ہوگئے تھے جہاں انہوں نے تجارت کے ساتھ ساتھ زراعت میں بھی کافی ترقی کرلی تھی۔ چونکہ یہاں کا ہموار علاقہ، پانی کے چشمے اور اچھی آب و ہوا کی وجہ سے اچھے قسم کی کھیتی باڑی ہوتی تھی، کھجور کے باغات اور نخلستان کثرت کے ساتھ تھے، درجۂ حرارت گرمی کے موسم میں تقریباً ۷۰ ڈگری سے زیادہ نہیں ہوتا تھا، صحت کے لیے یہاں کی آب و ہوا خوشگوار اور مناسب تھی، اشیائے خوردنی کے لیے خود کفیل ہوتے ہوئے دوسرے مقامات اور اہل قافلہ کے لیے بھی مہیا کرتے تھے، ایشیاء، یورپ، اور افریقہ تینوں براعظموں کے تجارتی قافلے جو شام، بحر متوسط، مصر، عراق، خلیج فارس، وغیرہ سے گذرتے ہوئے مکہ جاتے تھے وہ زیادہ تر یثرب سے گذرتے تھے۔ تجارت کے لحاظ سے مکہ کو کلیدی حیثیت حاصل تھی۔ یہ اس تجارتی شاہراہ پر واقع تھا جو یمن سے شام تک جاتی تھی۔ اس لیے ان کی تجارت مقامی اور محدود طور سے ناممکن تھی۔ آسان اور مختصر راستہ اختیار کرنے کے لیے یثرب ہوکر گذرنا ضروری تھا، جہاں ان کو پانی، غلہ، کھجوریں وغیرہ آسانی

سے مل جاتی تھیں۔ قافلوں کو تعلقات کی ناخوشگواری کی شکل میں بحر قلزم کا دشوار گذار راستہ اختیار کرنا پڑتا تھا۔ سامان خوراک، پانی کی قلت، جانوروں کے چارے کی کمی جیسی دشواریوں کا سامنا بھی کرنا پڑتا تھا اور جنگ میں اگر قریش ہار بھی جاتے تو پناہ بھی نہ ملتی تھی جیسا کہ جنگ بدر میں ہوا تھا[1]۔

آپ نے ننہالی رشتہ ہونے کی وجہ سے یثرب کی گلیوں میں لڑکپن اور شباب کا کچھ حصہ گذارا تھا، اس لیے وہاں کی مقامی حالت سے اچھی طرح واقف تھے۔ آپکی والدہ آمنہ اپ کو لے کر یثرب میں بنی عدی بن النجار کے قبیلے میں آئی تھیں۔ یہاں کے تالاب میں آپ نے تیرنا سیکھا تھا اور یہیں آپ کو اپنے ماموؤں سے ملنے کا موقع بھی ملا تھا۔

یثرب کے یہود اور باقی دوسرے قبیلوں کے درمیان اختلاف رہا کرتا تھا۔ اکثر و بیشتر یہود غالب آیا کرتے تھے، لیکن ہجرت کے وقت یہود کمزور ہوچکے تھے۔ اس لیے جب انہوں نے رسول اللہ کے بارے میں سنا تو ان کو توقع ہوئی کہ آپ بت پرستوں کے مقابلے میں اہل کتاب یعنی یہود کا ساتھ دیں گے۔ یمن کے اندر جب مشہور سیلاب سیل عرم آیا تو قبیلہ قحطان کے دو بھائی اوس اور خزرج وہاں سے نکل کر یثرب میں آباد ہوگئے۔ انصار کا انہیں دو خاندانوں سے تعلق تھا۔ شروع شروع میں نووارد لوگوں کو جب سماج میں کوئی جگہ نہیں ملی تو مجبوراً یہود سے تعلقات بڑھانے پڑے۔ یہود کے قبائل میں دشمنی رہا کرتی تھی۔ جنگ کے دوران انصار اور یہود دونوں ملے جلے ہوئے تھے۔ لیکن جب انصار کی تعداد بڑھنا شروع ہوئی تو مسائل بھی الجھنا شروع ہوگئے، جیسا کہ شمالی امریکہ کے اندر آج افریقی حبشیوں کا مسئلہ ہے۔ رفتہ رفتہ اوس خزرج آپس کی جنگوں میں لڑ لڑ کر تباہ ہو چکے تھے۔ خزرج کے مقابلے میں جب اوس کو شکست ہوئی تو اوس کے لیڈروں نے

---

۱ - ابن ہشام، الجزءالثانی، صفحہ ۱۷۳

قریش سے خزرج کے مقابلے میں مدد مانگی اور یہ درخواست بھی کی گئی کہ ان کو حلیف بنا لیں.[1] اوس اور خزرج کی آپس کی جنگ و جدل میں ان کے بےشمار آدمی مارے گیے لیکن پھر بھی کسی نتیجے کی امید نظر نہیں آرہی تھی. بنیادی طور پر ان دونوں قبائل کا تعلق جنوبی عرب سے تھا جہاں قبائلی زندگی کے بجائے ایک اجتماعی زندگی اور فڈرل گورنمنٹ کا تصور پایا جاتا تھا. وہاں کی سماجی زندگی حجاز کی قبائلی زندگی سے مختلف تھی. اب وہ لوگ یثرب کے اندر جنگوں سے گھبرا کر ایک مرکزی نظام اور کسی کی قیادت کے خواهش مند تھے. یہی وجہ ہے کہ اب اوس اور خزرج کے لوگ مجموعی طور سے عبد اللہ بن ابی بن سلول کی لیڈرشپ پر متفق ہوچکے تھے[2]. اسی دوران خود رسول اللہ یثرب تشریف لے گیے تو اوس اور خزرج کے لوگوں نے عبد اللہ بن ابی سے الگ ہوکر اسلام قبول کرنا شروع کردیا. یہاں تک کہ عبد اللہ بن ابی بھی خود اسلام قبول کرنے پر مجبور ہوگیا. یہ فعل چاہے ایک منافق کی حیثیت سے اختیار کیا گیا ہو یا اس میں سیاسی دور اندیشی شامل رہی ہو، لیکن پھر بھی اپنی قوم کے اندر اس کی کوئی حیثیت نہیں رہی تو الگ ہوگیا اور دس پانچ آدمیوں کے ساتھ مکہ کی جانب نکل گیا جہاں اس کی قوم اس کے لیے تاج تیار کر رہی تھی[3].

عبد اللہ بن ابی کی دور اندیشی اور سیاست دانی سے انکار نہیں کیا جاسکتا ہے کیوں کہ اس نے اس بات کا صحیح اندازہ لگا لیا تھا کہ اس کی قوم کی قیادت رسول اللہ کے ہاتھ میں جارہی ہے. مذہب کے بارے میں اسکو کوئی خاص تشویش نہیں تھی جیسا کہ اس نے خود اسلام قبول کرلیا. لیکن اس کا سیاسی شعور بیدار تھا. جس چیز کا اس نے خطرہ

۱- شبلی نعمانی: سیرۃ النبی، صفحہ ۲۴۱
۲- ابن ھشام، الجزء الثانی، صفحہ ۲۱۴
۳- ایضاً صفحہ ۴۳۴

محسوس کیا تھا وہ سچ ثابت ہوا۔ یثرب کے اندر جب ایک لیڈرشپ اور اسٹیٹ قائم ہونے کے لیے ماحول سازگار ہوا تو اس کا پورا پورا فائدہ رسول اللہ کو پہنچا اور سب سے پہلے اسلامی اسٹیٹ مدینہ میں قائم ہوئی جو ہجرت کی صحیح جگہ اور سمت کے تعین کا پھل تھا۔ ہجرت کے بارے میں زیادہ تر خیال ہے کہ کفار نے آپ کے گھر کا محاصرہ کیا، جب رات زیادہ ہو گئی تو نیند نے ان کو بےخبر کردیا اور رسول اللہ ان کو سوتا چھوڑکر باہر آ گیے اور صبح کو حضرت علی آپ کے بستر پر پائے گئے۔ اگرچہ دشمن آسانی کے ساتھ گھر کے اندر گھس سکتے تھے لیکن عربی تہذیب میں بے خبر دشمن یا عورت کا قتل کرنا بزدلی سمجھتے تھے، جس پر قتل واجب ہوتا تھا، اسی کو قتل کرتے تھے، کسی اور پر ہاتھ نہیں اٹھایا جاتا تھا۔ اسی لئے حضرت علی قتل نہیں کیے گیے۔ یہ بھی خیال ہے کہ رات کی تاریکی میں آپ گھر کی پچھلی کھڑکی سے باہر نکل گیے اور حضرت ابوبکر کو ساتھ لےکر غار ثور میں جا چھپے[1]۔ اس میں کوئی شک نہیں ہے کہ آپ اللہ تعالیٰ کے نبی اور رسول تھے اور آپ کو ہر قسم کی مدد اور حمایت حاصل تھی۔ ساتھ ہی ساتھ آپ کی فطری صلاحیتیں بھی غیر معمولی تھیں۔ لیکن عملی زندگی میں آپ دنیا کے ایک عام انسان کی طرح کامیابی اور ناکامی دونوں چیزوں سے دو چار ہوتے رہے۔ یک طرفہ کامیابی کے لیے فرشتے کافی تھے اور آج کا انسان آسانی سے کہہ دیتا کہ ہدایت اور عمل کا کام فرشتوں کا ہے نہ کہ انسان کا۔ رسول اللہ ہر موقع پر بڑی دوراندیشی کے ساتھ ہر پہلو پر غور و فکر سے کام لیتے تھے۔ یہ بھی عین ممکن ہے کہ آپ کے گھر کے پیچھے کوئی کھڑکی ہی نہ رہی ہو کیونکہ اگر ہوتی تو دشمن اس طرف بھی ضرور ہوتے۔ اسی طرح جب دروازے کی جانب دشمن محاصرہ کیے ہوئے تھے تو جان بچانے کی تدبیر سوچنا بھی قیاس سے باہر نہیں۔ یہ کوئی مشکل بات بھی نہیں تھی کہ پیچھے کوئی

۱۔ محمد اجمل خاں: رسول عربی، دہلی سنہ ۱۹۵٦ء، صفحہ ۲۱۸

کھڑکی کھول لی جائے۔ کیونکہ حضرت علی آپ کے ساتھ محنت اور طاقت کا کام بخوبی انجام دے سکتے تھے۔ دشمنوں کے بے خبر ہوجانے کے بعد یہ کام اور آسان ہوگیا۔ اس وقت عربوں کے مکانوں کی دیواریں کسی خاص چونا گارے سے نہیں چنی جاتی تھیں۔ نہ اس وقت کی عمارتیں مضبوط اور پائدار بنتی تھیں۔ اس وقت کی قومی اور خاص عمارت صرف خانہ کعبہ کی تھی، جس میں نہ کواڑ تھے، نہ چھت تھی اور نہ ہی چوکھٹ بازو تھے۔ رسول اللہ کے زمانے میں خانہ کعبہ کی دیواریں قدآدم سے کچھ اونچی تھیں۔ قریش نے انہیں اونچا کرنے اور ان پر چھت ڈالنے کی سوچی۔ رومی تاجروں میں سے کسی کی ٹوٹی ہوئی کشتی جدہ کے ساحل پر مل گئی تھی۔ قریش نے اس کی لکڑی خریدی اور کعبہ کی چھت بنانے کے کام میں اس کو استعمال کیا۔ عربوں کے معیار زندگی کو سامنے رکھتے ہوئے ان کے مکانوں کی عمارتوں کے بارے میں یہ سوچنا بالکل صحیح ہوگا کہ وہ زیادہ پختہ اور پائدار نہیں ہوتی تھیں۔ اس دور سے پہلے دوسری جگہوں پر متمدن قوموں کی عمارتیں آج بھی اپنا وجود رکھتی ہیں۔ لیکن عرب کے اس علاقے کی عمارتوں کا نام و نشان بھی باقی نہیں ہے۔ لیکن ہمارے سیرت نگاروں کا اس پر اتفاق ہے کہ آنحضرت سامنے کے دروازے سے کامیابی کے ساتھ نکلے۔

واقعات کا زمانے سے رشتہ جوڑنے کے لیے دنیا کی متمدن قوموں نے سن کا استعمال شروع کیا ہے۔ سن کے استعمال سے پہلے ترتیب زمانی کے طریقے کے تحت واقعات کو بغیر ماہ و سال کا ذکر کیے ہوئے مرتب کیا جاتا تھا، جس کی وجہ سے کسی واقع کے سال و ماہ کا تعین کرنا مشکل ہوتا تھا۔ ساتھ ہی ساتھ دو واقعات کے درمیان حد فاصل کا پتہ لگانا مشکل ترین کام تھا۔ سن کا استعمال پہلے ایرانیوں اور رومیوں میں موجود تھا جس کو مسلمان بھی آسانی سے قبول کر سکتے تھے۔ لیکن سن کے استعمال کی ضرورت کو مسلمانوں نے بالکل ابتدائی دور ہی میں محسوس کرلیا تھا۔ انتظامی نقطۂ نظر سے بھی حضرت عمر کو اس کی ضرورت پڑی اور

ھجرت نبوی سے اسلامی سن شروع کیا گیا[1]۔ اگرچہ رسول اللہ نے ۲۶ ستمبر سنہ ۶۲۲ء کو ھجرت کی تھی اور اس وقت ربیع الاول کا مہینہ تھا لیکن عربوں کے یہاں سال کی ابتداء محرم کے مہینے سے ھوتی تھی۔ اس لیے دو ماہ آٹھ دن پیچھے ھٹ کر سن ھجری شروع کیا گیا۔ اس کا فیصلہ اب تک قطعی طور پر نہیں ھوسکا کہ یکم محرم کو کونسا دن تھا۔ اس سلسلے میں یہ بھی کہا جاتا ھے کہ دراصل ۱۵ جولائی سنہ ۶۲۲ء ھجری سال کا پہلا دن تھا جو جمعرات تھا۔

سن کی شروعات کسی اھم ھستی کی پیدائش یا وفات سے ھوتی تھی۔ اسی لیے مسلمانوں کو رسول اللہ کی یوم پیدائش یا یوم وفات سے سن شروع کرنا چاھیئے تھا یا آپ کی زندگی کے کسی اھم واقعہ کو نظر میں رکھنا چاھیے تھا۔ مثلاً معراج، صلح حدیبیہ، فتح مکہ، وغیرہ۔ لیکن مسلمانوں کے یہاں سن ھجری کا استعمال تاریخ اور سیاست کا سنگ میل ھے۔

---

۱ - اردو دائرۂ معارف اسلامیہ، جلد دوم، دانش گاہ پنجاب، لاھور، سنہ ۱۹۵۰ء، صفحہ ۳۹-۴۰ اور مزید دیکھیے:

Shorter Encyclopaedia of Islam, 1953, pp. 578-79

مملکت فرانس و دراسات اسلامی اور ہندی مسلمان

ڈاکٹر امجد علی*

یورپی ممالک میں، فرانس ایک ایسا ملک ہے جس کا سابقہ اسلام سے اور مسلمانوں سے سب سے پہلے پڑا۔ یہ سابقہ یا اختلاط، مابعد کی تاریخ میں علمی و ثقافتی نقطہ نگاہ سے بڑا خوش آئند ثابت ہوا۔ ساتویں صدی مسیحی کے آخر تک، عربوں نے مغرب اقصی پر (لیبیا، الجیریا، تونیس، مراکش) نہ صرف کلی طور پر سیاسی اقتدار حاصل کیا بلکہ اس خطے کو ایک نیا دین اسلام عطا کیا، اپنی زبان اور اپنا کلچر بخشا۔ اس سیاسی تبدیلی سے مغربی افریقہ میں ایک پرسکون فضاء پیدا ہوئی۔ خطے کا خطہ رومیوں کی حکومت سے غیر مطمئن تھا، خصوصاً الجیریا کے مقامی باشندے جو بربر کہلاتے تھے، اور آج بھی انہیں بربر ھی کے نام سے پکارا جاتا ہے۔ رومیوں کی حکومت میں اس نسل کو بربر کا نام اس لیے دیا گیا تھا کہ یہ قبیلہ کا قبیلہ وحشی و غیرمہذب تھا اور ان کی زندگی قبائلی طرز پر تھی۔ رومیوں کی نظر میں ان کی وقعت اپنے غلاموں سے کچھ زیادہ نہ تھی مگر عرب فاتحین کی تیز نظروں نے اس نسل کے جوہر کو پرکھ لیا اور انہیں دینی و دنیوی تربیت دینی شروع کی، ایک آزاد ماحول بخشا، عزت نفس و حق و انصاف کی دولت سے آشنا کیا جوہر قابل تھا، زمین زرخیز تھی، نمی کی ضرورت تھی، فصل بارآور ہوگئی۔ یہی بربر نسل تقریباً نصف صدی میں، ایک حد تک عربوں کے

(*) ریڈر شعبۂ اسلامیات و اڈیٹر مجلۂ علوم اسلامیہ، علی گڑھ مسلم یونیورسٹی، علی گڑھ۔

معاشرہ میں گھل مل گئی۔ قبیلہ قبیلہ نے عربی زبان کو اپنایا، عربوں کے دین و کلچر کو لبیک کہا اور بعد میں اس کلچر کو پروان بھی چڑھایا۔ کیا یہ ثبوت کافی نہیں ہے کہ أندلس (اسپین) کی فتح میں عربوں کے دوش بدوش، بربر کا ایک اہم نمایاں اور قابل تعریف حصہ ہے۔ طارق بن زیاد اغلبا بربر ہی نسل کا تھا، اس کے سپاہی بربر ہی تو تھے جو طارق کی کمانڈ میں اسپین پر پہلی بار حملہ آور ہوئے اور نمایاں کامیابی حاصل کی۔

آٹھویں صدی مسیحی کے شروع میں (۷۱۱—۷۱۸ء) اندلس تقریباً فتح ہوچکا تھا۔ اب مسلمانوں کی نظریں فرانس کی طرف اٹھیں۔ سنہ ۷۱۸ ھ میں الحر بن عبدالرحمن الثقفی نے (موسی بن نصیر کا تیسرا جانشین) پیرینیز[1] کو عبور کیا اور جنوبی فرانس میں داخل ہوگیا۔ سنہ ۷۲۰ ھ میں الحر کا جانشین السمح بن مالک الخولانی نے ناربون[2] کا علاقہ فتح کرلیا۔ سنہ ۷۳۲ ھ میں، عرب فوجیں عبدالرحمن بن عبداللہ الغافقی کے کمانڈ میں شہر تور[3] تک پہونچ گئیں مگر یہاں عربوں کو ایک زبردست شکست سے دوچار ہونا پڑا تھا۔ پھر بھی ان کی ہمت بندھی رہی اور سال دو سال کی مزید کوششوں کے نتیجہ میں پواتئے[4] اور آویژون[5]

---

(۱) Pyrenees فرانس اور اسپین کا درمیانی علاقہ ہے جو چھوٹی چھوٹی پہاڑیوں اور جنگلات سے ڈھکا ہوا ہے۔

(۲) Narbonne جنوبی فرانس میں واقع ہے جو قرون وسطی میں ایک مشہور بندرگاہ اور ایک بڑے بازار کی حیثیت سے مشہور تھا۔

(۳) Tours جنوبی فرانس کا ایک مشہور شہر ہے۔

(٤) Poitiers مملکت فرانس کا ایک مشہور شہر ہے جو پیرس سے ۳٤۰ کلومیٹر کی دوری پر جنوب مغرب میں واقع ہے۔

(٥) Avignon جنوبی فرانس کا مشہور شہر ہے جو پیرس سے ٦۷۷ کلومیٹر کے فاصلہ بر جنوب مغرب کی جانب واقع ہے۔

پر قبضہ کرلیا ۔ یہ فتوحات اپنی جگہ پر حیرت انگیز ضرور تھیں مگر دیرپا نہ ثابت ہوئیں اور آخرکار فرانسیسیوں نے عربوں کو اتنا دبایا کہ عربی فوجیں جنوبی فرانس میں اپنا قدم مضبوطی سے نہ جما سکیں ۔ نوبت باینجا رسید کہ ۷۵۹ ء میں انہیں ناربون کا علاقہ چھوڑنا پڑا ۔ اور پھر فرانس کی سر زمین پر قدم نہ رکھ سکے ۔

یہ تو علاقائی فتح و نصرت کی کہانی تھی ۔ زندہ قومیں فتح و شکست سے دو چار ہوتی رہتی ہیں ۔ عروج و زوال ان کا شیوہ ہے ۔ اس فتح اور شکست کی کہانی میں جو بات قابل غور ہے وہ یہ ہے کہ اسی زمانے میں یورپ کی مسیحی دنیا اسلامی دنیا سے روشناس ہوئی ۔ رومن کیتھولک چرچ میں اسلام کا چرچا ہوا ۔ سسلی اور اٹلی میں بھی اسلام کی صدا گونجی ، اسپین کے عیسائیوں اور عربوں میں ایک ثقافتی ربط قائم ہوا ۔ شادی و بیاہ سے رشتے مضبوط سے مضبوط تر ہوئے ، اسپین کے مسیحی باشندے عربی زبان بذوق و شوق سیکھنے لگے ، اور ساتھ ہی ساتھ اسلام کا بھی بنظر غائر مطالعہ کرنے لگے ۔ دھیرے دھیرے اسلام مقامی باشندوں میں سرایت کرنے لگا اور تھوڑے عرصہ میں مقامی لوگ کافی تعداد میں مسلمان ہوگئے حتیٰ کہ نویں دسویں صدی میں اسپین کے علاقہ میں ایک نئی نسل وجود میں آگئی جو تاریخ میں ھسپانوی عرب کے نام سے مشہور ہے ۔ علاوہ بریں مسلم اسپین کے بڑے بڑے شہروں میں حکومت کی طرف سے مدرسے قائم کیے گئے جہاں دینی علوم ۔ ادبیات اور مروجہ سائنس کی تعلیم دی جاتی تھی ۔ یہ مدارس اپنی نوعیت کے اعتبار سے سیکیولر تھے کیونکہ یہاں بلا فرق مذہب و ملت ، مسلمان ، عیسائی اور یہودی طلبہ علم کی روشنی حاصل کرتے تھے ۔ عبدالرحمن ثالث نے (۹۱۲ــ۹۶۱ ء) جامعہ قرطبہ کی بنیاد ڈالی اور اسے پروان چڑھایا ۔ اس یونیورسٹی سے منسلک ایک لائبریری بھی تھی جس میں چار لاکھ کتابیں تھیں اور جن کی فہرست

۴۴ جلدوں پر مشتمل تھی[1]۔ کتابوں کی تعداد سے عمارت کا اندازہ کیا جا سکتا ہے، اور جس ادارہ کی لائبریری چار لاکھ کتابوں پر مشتمل ہوگی، اس کی ہمہ گیری کا بھی اندازہ لگایا جاسکتا ہے۔ لائبریری کی ہمہ گیری سے یونیورسٹی کی عظمت کا بھی پتہ چلتا ہے۔ یہ تو اظہر من الشمس ہے کہ قرطبہ کی یونیورسٹی، جامعہ ازہر اور بغداد کے نظامیہ کالج سے قدیم تر اور سارے یورپ و مسیحی دنیا کی پہلی سیکیولر درسگاہ تھی۔ طلبہ مذہب و ملت اور فرق کی قیود سے آزاد ہوکر اس یونیورسٹی میں داخل ہوتے تھے اور تعلیم حاصل کرتے تھے۔ یہاں دینی علوم، تاریخ، جغرافیہ، ریاضیات، فلکیات، نجوم، طب، نباتیات، فلسفہ، مابعد الطبیعیات و دیگر علوم کی تدریس ایک اعلیٰ پیمانہ پر ہوتی تھی۔ اسی یونیورسٹی کے سرچشمۂ علم سے سیراب ہوکر مسیحی اور یہودی علماء فرانس، سسلی اور اٹلی پہونچے اور اعلیٰ درس و تدریس میں مشغول ہوئے۔ پیرس یونیورسٹی میں ایک مسیحی عالم البرٹ لوگراں[2]، نامی ارسطو کے فلسفے کا استاذ مقرر ہوا۔ اس کا وطن مألوف سواب[3] تھا اور تاریخ پیدائش ۱۱۹۳ء بتائی جاتی ہے۔ اس شخص کی یہ شہرت تھی کہ وہ عربوں جیسا لباس پہنتا تھا اور جب ارسطو کے فلسفے کا درس دیتا تھا تو اس کے ہاتھوں میں فارابی، ابن سینا اور غزالی کی کتابیں ہوتی تھیں اور ان کتابوں سے عربی عبارت پڑھکر اس کی تشریح و تفہیم لاطینی زبان میں کرتا تھا تاکہ طلبہ مفہوم اچھی طرح سمجھ لیں۔ اس واقعہ سے یہ صاف

---

(۱) P.K. Hitti: History of the Arabs, London, 1958, P .531

(۲، ۳) Albert Legrand، Souabe شہر میں پیدا ہوا تھا۔ یہ شہر جرمنی میں واقع ہے۔ دیکھیے Gustavedugat کی فرانسیسی کتاب Histoire des Onientalistes de 1' Europe. کی پہلی جلد (صفحہ ۷۱) جو دو جلدوں میں ہے اور Paris سے ۱۸٦۸ء و ۱۸۷۰ء میں شائع ہوئی ہے۔

ظاہر ہے کہ بارہویں صدی تک فرانس میں علوم اسلامیہ کا رواج ہوچکا تھا اور فرانس کی مثقف دینا فارابی، ابن سینا اور غزالی کے علوم سے مستفیض ہو رہی تھی۔

اسلامی اسپین کی درسگاہوں کا عمومی فیض اور جامعۂ قرطبہ کا خصوصی فیض ایک اور منفرد شکل میں نمایاں ہوا۔ یہ ترلدو[1] کی عیسائی درسگاہ کا قیام تھا۔ یہ درسگاہ مسیحی و نیز یہودی علماء کی قائم کردہ تھی۔ اس کے دو مقاصد تھے، پہلا یہ کہ اسلامی علوم کی درس و تدریس اور خصوصیت کے ساتھ اسلامی دینی علوم کا گہرا مطالعہ۔ و نیز عربی زبان میں کامل دسترس حاصل کرنا، دوسرا یہ کہ فنون مروجہ کی عربی کتابوں کا لاطینی زبان میں ترجمہ کرنا کیونکہ اس زمانے میں لاطینی ہی یورپ کی علمی زبان تھی۔ ان مقاصد کے اعتبار سے یہ مدرسہ عیسائی دنیا کا پہلا مدرسہ ہے۔ اس مدرسہ میں بڑا کام ہوا، سیکڑوں عربی کتابوں کا ترجمہ لاطینی زبان میں ہوا جنمیں ہر فن کی کتابیں شامل تھیں، اور پھر یہاں سے یہ کتابیں یورپ کے دوسرے ممالک میں پہونچیں، اور یہی علمی روشنی یورپ کے نشأۃ ثانیہ کا ایک اہم سبب بنی۔

فرانس کی دراسات اسلامیہ کی تاریخ سے یہ واضح ہے کہ فرانسیسی مسیحی علماء ایک حد تک اسلام سے روشناس ہوچکے تھے اور مسلمانوں کے کردار کو سمجھ چکے تھے کیونکہ اسپین کے بعد، فرانس ہی کا اسلام اور مسلمان سے سابقہ پڑا۔ اسپین میں جب اسلامی تہذیب و تمدن پختہ ہوگئی تو یہ سیلاب بڑی تیزی سے فرانس کی طرف بڑھا۔ عیسائی عوام اسلام سے متأثر ہوکر اسلام قبول کرنے لگے، پڑھے لکھے لوگ عموماً اور علماً کا طبقہ خصوصاً اسلامی تہذیب و ثقافت کا مداح تھا۔ ظاہر ہے کہ ان حالات کے تحت، مسیحی دینی علماء کیسے خاموش بیٹھ سکتے تھے۔ انہوں نے محسوس کیا کہ دین خطرہ میں ہے اور اگر بر وقت کوئی مداوی[1]

---

(۱) Toledo اسپین کا مشہور شہر ہے جو دریائے Tagus پر واقع ہے۔

نہ کیا گیا تو عیسائیت پر اسلام غالب آجائیگا۔ چنانچہ پاپائے روم کی وساطت سے یہ بات طے پائی کہ مسیحی دینی علماء علوم اسلامیہ اور عربی زبان کا گہرہ مطالعہ کریں تاکہ اسلامی دینی کتب کا براہ راست مطالعہ کرکے ان کی خامیوں کو اجاگر کیا جاسکے اور ان پر سخت تنقید کی جائے، اس طرح عیسائی عوام کو اسلام سے متنفر کیا جاسکتا ہے۔ مسیحی دینی علماء کا یہ خیال تھا کہ اگر عربی زبان میں مہارت حاصل کرلی جائے تو خود مسلمانوں میں عیسائیت کی تبلیغ کی جا سکتی ہے۔ اس بحث سے بتانا یہ مقصود ہے کہ شروع شروع دراسات اسلامیہ اور عربی زبان کا ذوق مسیحی دینی علماء میں پیدا ہوا اور وہ بھی علم کی خاطر نہیں بلکہ ایک خاص مقصد کو مدنظر رکھتے ہوئے، یعنی عیسائی عوام کو اسلام کے نرغے سے بچانا اور خود مسلمانوں میں عیسائیت کی تبلیغ کرنا۔

مغرب میں مسلمانوں اور عیسائیوں کے مابین ثقافتی رشتے بڑھ بھی رہے تھے اور مضبوط بھی ہو رہے تھے مگر مشرق میں صلیبی جنگوں کی تیاریاں ہو رہی تھیں۔ یہ جنگیں تقریباً دو صدی تک جاری رہیں (بارھویں اور تیرھویں صدی مسیحی) اور اس طویل مدت میں سلاطین و اقوام دونوں نے اپنی اپنی بہترین صلاحیتوں کا استعمال تخریبی کاموں میں کیا۔ بڑی شدید جنگیں ہوئیں۔ بڑی تباہی ہوئی مگر ایک تعمیری صورت بھی رو نما ہوئی۔ یہ مشرق و مغرب کا ثقافتی و تہذیبی اختلاط تھا، تجارتی تعلقات تھے۔ سماجی تعلقات اور دینی تبادل خیالات سے بہت سی غلط فہمیاں دور ہوگئیں۔ رھن سہن، طور و طریقے، عادات و اطوار ہر چیز میں فرق پڑا اور یہیں سے مشرق و مغرب کے باھمی تفاھم کی بنیاد پڑتی ہے۔

ان متذکرہ بالا جنگوں میں مملکت فرانس کا ایک بہت بڑا اور نمایاں حصہ تھا۔ ان جنگوں کے نتیجہ میں فرانسیسی عوام و سپاہی دونوں مشرقی مسلمانوں سے روشناس ہوئے۔ ایک دو دن نہیں بلکہ دو صدی تک دونوں قومیں ایک دوسرے سے جنگ و صلح کرتی رہیں۔ اس جنگ و صلح کے

پردے میں باھمی تفاھم کی بھی خواھش پیدا ھوئی۔ اس خواھش کے نتیجہ میں فرانس میں علوم اسلامیہ اور عربی زبان کا علم و تعلیم تیز سے تیزتر ھوگیا مگر ایک بہت بڑے فرق کے ساتھ۔ ابھی تک علوم اسلامیہ کی میراث صرف مسیحی دینی علماء کے پاس تھی مگر اب ان کے پاس سے نکل کر دوسروں کے پاس جارھی تھی' پیرس یونیورسٹی میں عربی اور ترکی زبان کی تعلیم کا انتظام ھوا اور عربی کی ایک چیئر قائم کی گئی مسیحی دینی طبقہ کے علاوہ عوام بھی عربی زبان کی طرف متوجہ ھوئے۔ تیرھویں صدی میں، عربی زبان کی تعلیم پیرس یونیورسٹی میں باقاعدہ دونے لگی مگر علوم اسلامیہ کی تدریس کا انتظام اب تک اس درسگاہ میں نہ ھو پایا تھا۔ غالباً اس کی وجہ یہ تھی کہ پیرس یونیورسٹی پر چرچ کا مکمل قبضہ تھا اور چرچ کی یہ پالیسی نہیں تھی کہ عیسائی عوام کو علوم اسلامیہ کا درس دیا جائے۔ اس سے ان کے درمیان کفر و الحاد پھیلنے کا ڈر تھا۔ پوپ کی باقاعدہ ھدایت تھی کہ یونیورسٹی کے مشرقی علوم کے اساتذہ پر سخت نگاہ رکھی جائے۔ ایسا نہ ھو کہ یہ لوگ عیسائی طلبہ کو ابن سینا، غزالی اور ابن رشد کے فلسفے سے روشناس کراکر انہیں گمراہ کر دیں اور یہ طلبہ پھر اسلام کی طرف رجوع ھوں[1]:

متذکرہ بالا علمی فضاء کو اور آبدار بنانے میں چند عوامل بڑے اھم ھیں۔ ان میں سے پہلا واقعہ قسطنطنیہ کی فتح ھے۔ ترکوں نے ۱٤۵۳ء میں قسطنطنیہ پر مکمل فتح حاصل کرکے رومن سلطنت کا خاتمہ کردیا۔ ایسی صورت میں مسیحی علماء بہت دنوں تک قسطنطنیہ میں قیام پذیر نہیں رہ سکے اور دھیرے دھیرے وہ لوگ وھاں سے ھجرت کرکے اٹلی میں بود باش اختیار کرلی، اور انہیں علماء نے یورپ میں نشأۃ ثانیہ کی بنیاد ڈالی۔ یہ فضاء سب سے پہلے اٹلی میں پھیلی اور پھر وھاں سے انہیں علما کی مدد سے

Crevier M. 'Histoire de l' Universite de Paris, 7 Vols. (1)
'Paris, 1761 دیکھیے جلد دوم صفحہ ۲۲٦ - ۲۲۸

فرانس، جرمنی اور انگلینڈ میں پھیلی۔ سائنٹیفک درس و تدریس کا دور شروع ہوا، بلکہ یہ کہنا غلط نہ ہوگا کہ جدید یورپ کی علمی تاریخ یہیں سے شروع ہوتی ہے۔ مگر یہ کیوں؟ قسطنطنیہ کے مسیحی مہاجر علماء جادوگر تو نہیں تھے کہ ان کے آتے ہی اٹلی کی علمی فضاء بدل گئی یا فرانس، جرمنی اور انگلینڈ میں سائنٹیفک طور پر درس و تدریس شروع ہوگئی۔ اس تبدیلی کی اصل وجہ یہ ہے کہ ان مذکورہ ممالک کی زمین علمی فضاء کے لیے پہلے سے ہموار تھی۔ اسلامی اسپین کے مدرسوں اور اعلی درسگاہوں سے فارغ شدہ مسیحی و یہودی علماء ان ممالک میں بہت پہلے سے موجود تھے اور یورپ کو تاریکی کے دور سے نکال کر روشنی کے دور کی طرف لارہے تھے۔ علمی تحقیق اور جدید طرز پر درس و تدریس کا علم بلند کیے ہوئے تھے۔ یہی وجہ ہے کہ جیسے ہی ان مہاجر علماء نے (قسطنطنیہ سے ہجرت کیے ہوئے) نشأۃ ثانیہ کی تحریک کا علم بلند کیا، یہ تحریک بڑی تیزی سے پھیلی۔ فرانس، جرمنی اور انگلینڈ کے علماء نے اس تحریک کو لبیک کہا اور تھوڑے عرصہ میں یورپ کی کایا پلٹ گئی۔ تاریکی کا دور دھیرے دھیرے دور ہونے لگا اور علمی روشنی فضا کو منور کرنے لگی۔ علوم اسلامیہ و علوم عربیہ کی طرف ان علماء کی خاص توجہ مبذول ہوئی۔ روم میں پہلی مرتبہ عربی زبان کا پریس قائم ہوا جس سے عربی متن چھاپنے کا کام نہ صرف آسان ہوا بلکہ اس کی اشاعت بھی آسان تر ہوگئی۔

فرانس میں اسلامیات و عربیات کے درس و تدریس کی مہم تیز سے تیز تر ہوگئی۔ اس کا سبب مصر پر نپولین کا حملہ ہے۔ نپولین کا حملہ مصر پر ۱۷۹۸ء میں واقع ہوا۔ اس حملہ کے جنگی پہلو سے قطع نظر، نپولین کے ساتھ عربی داں فرانسیسی علماء کا ایک گروہ تھا جو عربی لکھنے، پڑھنے اور بولنے میں ماہر تھا۔ ان کے ساتھ ایک پریس بھی تھا جس کے ذریعہ سے مصر میں عربی دنیا کا پہلا اخبار شائع ہوا۔ مصر

پر قبضہ ہوتے ہی ان عربی داں علماء کے ذریعہ سے وہاں کے امراء، ارباب حل و عقد و نیز عوام سے ربط و ضبط پیدا کرنے میں بڑی آسانی ہوئی۔ اس حملہ کے ضمن میں جو بات قابل غور ہے وہ یہ ہے کہ اگر فرانس میں خاص طور پر اٹھارویں صدی میں عربی زبان کا علم و تعلم اتنے اعلیٰ پیمانہ پر نہ ہوتا تو شاید نپولین کو اپنے ملک میں ایک بھی عربی داں ایسا نہ ملتا جو عربی لکھنے، پڑھنے اور بولنے میں مہارت اور فوقیت رکھتا ہوتا۔ یہ واقعہ بہت بڑا ثبوت ہے کہ مملکت فرانس میں اٹھارویں صدی میں عربیات و اسلامیات کا درس و تدریس اعلیٰ پیمانے پر ہوتا تھی۔ طلبہ کو بولنے اور لکھنے کی بھی مشق کرائی جاتی تھی۔

فرانس سنہ ۱۸۳۰ ء میں الجیریا پر حملہ آور ہوا اور تقریباً دس برس کے عرصہ میں پورے خطے پر قابض ہوگیا۔ مصر اور الجیریا دونوں علاقے کے لوگ مسلمان تھے اور ان کی مادری زبان عربی تھی لہذا ان خطوں سے ثقافتی تعلق برقرار رکھنے کے لیے یہ ناگزیر ہوا کہ اسلامیات و عربیات کا درس و تدریس ایک اعلیٰ پیمانے پر ہو۔

فرانسیسی علماء کا یہ نظریہ تھا کہ فرانس اور عرب علاقوں کے مابین ثقافتی تعلقات کی بنیاد علمی ہو یعنی فرانسیسی علماء اور عوام دونوں عربیات اور اسلامیات کا گہرا مطالعہ کرنے کے بعد دین اسلام کا مطالعہ کریں۔ اسلام کو بغیر علمی طور پر سمجھے ہوئے، اس پر تنقید کرنا یا اس کی تنقیص کرنا علمی دیانتداری کے خلاف ہے۔ اسی طرح مسلمانوں کو سمجھنے کے لیے ان کی تاریخ و تمدن، طرز معاشرت، ان کی پسند اور ناپسند کا مطالعہ ضروری ہے۔ اس مقصد بالا کے تحت، فرانسیسیوں نے دین اسلام کا مطالعہ جی لگا کر کیا اور اس فن پر قلم بھی اٹھایا، مسلمانوں کی تاریخ و تمدن کا بھی مطالعہ کیا، ان کے سماج و افکار کا بھی مطالعہ کیا اور ان علوم و فنون پر علمی انداز میں کتابیں لکھیں۔

ان مذکورہ علمی کارناموں کی تکمیل کے لیے ، مملکت فرانس میں مختلف نوعیت کے ادارے قائم کیے گئے ۔ پیرس یونیورسٹی تو پہلے ھی سے موجود تھی اور وھاں عربی زبان کی تعلیم ھوتی تھی ۔ ۱۵۳۰ء میں فرانس کا شاھی کالج[۱] قائم ھوا ، یہاں بھی عربی کا استاذ مقرر کیا گیا ، عربیات اور اسلامیات کو ایک ممتاز جگہ دی گئی ۔ آج بھی فرانس کا یہ ادارہ علوم اسلامیہ کے نقطۂ نگاہ سے ایک بڑا اور قابل قدر ادارہ ھے ۔ پروفیسر ماسینیو[۲] اسی ادارے کے ایک باعزت اور نامور استاذ تھے ۔ ۱۷۹۵ء میں مدرسۃ السنۃ شرقیہ[۳] کا قیام عمل میں آیا ، جہاں عربی زبان ابتداء سے ھی پڑھائی جاتی تھی ۔ اس ادارے میں عرب تمدن کی بھی تعلیم دی جاتی تھی ۔ یہ مدرسہ آج بھی پیرس میں قائم ھے اور بڑے آب و تاب سے اپنے مقاصد کی تکمیل کر رھا ھے ۔ یہاں عربی زبان کی ابتدائی تعلیم بھی ھوتی ھے ، تحریر و تقریر کی مشق کرائی جاتی ھے اور عرب تمدن کی بھی تعلیم دی جاتی ھے ۔ اس مدرسہ کا نصاب مکمل کرنے کے بعد ، ایک طالب علم عربی متن پڑھ سکتا ھے ، اس زبان میں گفتگو بھی کر سکتا ھے ، تحریر میں اپنا مافی الضمیر ادا کر سکتا ھے ، عرب تمدن اور عربی ممالک کے جغرافیہ سے بھی ضرورت کے مطابق واقفیت رکھتا ھے ۔ مختصر یہ کہ اس مدرسہ میں عربی لسانیات کو ایک ممتاز اور اھم درجہ حاصل ھے ۔ سنہ ۱۸۲۲ء میں آسیاٹک سوسائٹی قائم کی گئی ۔ اس سوسائٹی کا اھم مقصد ممالک شرقیہ کے متعلق تحقیق شدہ معلومات حاصل کرنا تھا ۔ معلومات

---

(۱) College De France کو فرانس کے بادشاہ Francois اول (۱۵۱۰—۱۵٤۷) نے قائم کیا تھا ۔

(۲) Louis Massignon فرانس کے شاھی کالج میں عربی کا استاذ تھا ۔ اس کی «حلاج» پر ایک وقیع کتاب ، دو جلدوں میں ۱۹۲۲ میں پیرس سے شائع ھوچکی ھے ۔

(۳) Ecole Nationale Deslangues Orientales Vivantes.

ہر قسم کی، چاہے وہ لسانیاتی ہو یا تاریخی و تمدنی، سماجی ہو یا مذہبی، اقتصادی ہو یا سیاسی۔ اس سلسلہ میں عربیات و اسلامیات کو اور بڑھاوا ملا چونکہ ممالک شرقیہ میں ایک اچھی خاصی تعداد عرب ممالک کی ہے لہذا ان ممالک پر مختلف نگاہ و نوعیت سے توجہ کی گئی اور اہل ممالک کا مطالعہ ہر زاویۂ نظر سے کیا گیا۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ انیسویں صدی مسیحی میں فرانس کے ادب پر مشرقی اثرات خاص طور پر نمایاں نظر آنے لگے۔

ابھی تک جن اداروں کا ذکر کیا گیا ہے ان میں معیاری تحقیقی کام نہیں ہوتا تھا اور نہ جدید طرز پر تحقیق و ریسرچ ان کے مقاصد میں شامل تھا۔ مصر اور الجیریا فتح ہو جانے کے بعد، وہاں کے مدرسوں اور علمی اداروں سے سابقہ پڑا جو خالص دینی اور ادبی تھے، ان کے کتب خانوں میں نادر مخطوطے موجود تھے جن سے سطحی علم سے استفادہ نہیں کیا جاسکتا تھا۔ عربوں کے ادب و تاریخ و تمدن پر معیاری تحقیق کے ایسے ایک تحقیقی ادارہ کی ضرورت پیش آئی تاکہ معیاری عربی مخطوطے، خواہ وہ فن ادب میں ہوں یا تاریخ و تمدن سے متعلق ہوں یا دینی مباحث پر مرکوز ہوں، ناقدانہ طور پر مرتب کیے جائیں اور پھر عمدہ طور پر شائع کیے جائیں اور فرانسیسی میں ان کا ترجمہ بھی پیش کیا جائے تاکہ فرانسیسی عوام ان خزانوں سے فائدہ اٹھا سکیں، علاوہ برایں عربوں کی سیاسی و سماجی و ثقافتی تاریخ جدید انداز پر محقق طور پر پھر سے پیش کی جائے۔ ان کی تاریخ ادب لکھی جائے۔ غرض کہ عربوں کو پھر سے روشناس کرایا جائے اس غرض کے تحت، پیرس یونیورسٹی سے ملحق ایک ادارہ قائم کیا گیا جو مدرسۂ درس اعلیٰ'' کے نام سے مشہور ہوا۔ یہاں عربی ادب کا مطالعہ اعلیٰ معیار سے ہوتا تھا اور نظر ناقدانہ ہوتی

(۱) Ecole Pratique des Hautes Etudes کو فرانس کے وزیر تعلیم Victor Duruy نے ۱۸۶۸ء میں قائم کیا تھا۔

تھی ۔ طلبہ یہاں سے فارغ ہوکر مصر اور الجیریا کے مدرسوں میں بحیثیت استاذ مقرر ہوتے تھے اور ان میں اور جلا پیدا ہوجاتی تھی ۔ سنہ ۱۹۲۹ء میں ایک اور ادارے کی بنیاد پڑی جس کا نام معہد دراسات اسلامیہ[1] ہے ۔ یہ ادارہ بھی پیرس یونیورسٹی سے متعلق ہے ۔ اس ادارے کا کام اعلیٰ معیار کی تدریس و تعلیم ہے ۔ طالبان علم کو تحقیق سے روشناس کرنا ہے ۔ اور پھر ان سے تحقیق کا کام لینا ہے اور خود یہاں کے اساتذہ کی ذمہ‌داری ہے کہ وہ تحقیق کرتے رہیں اور ان کی تحقیق منظر عام پر آتی رہے ۔ مذکورہ ادبی و ثقافتی و تحقیقی اداروں نے بڑا تحقیقی و معیاری کام کیا ہے جس کا ایک اجمالی خاکہ مندرجہ ذیل ہے ۔

جیسا کہ اوپر ذکر کیا جاچکا ہے کہ انیسویں صدی سے پہلے فرانس میں علوم عربیہ ، اسلامیہ کا مطالعہ ضرور ہوتا تھا ، ان علوم کی تدریس بھی ہوتی تھی مگر نقد و تحقیق کا پہلو زیادہ نمایاں نہیں تھا ۔ اٹھارویں صدی کے آخر سے ، فرانس ہی میں نہیں بلکہ تمام یورپ میں ، تحقیقی و تنقیدی استشراق صحیح معنوں میں شروع ہوا اور جو علماء اس کاروبار میں لگے انھیں مستشرقین کے نام سے یاد کیا گیا ۔ یورپی دنیا کا سب سے پہلا اور مستند مستشرق سلوستر دو ساسی[2] تھا جو فرانسیسی نژاد تھا اور جس نے تحقیق علوم عربیہ و اسلامیہ کا نعرہ بلند کیا تھا ۔ در اصل فرانس میں اسی عالم کی وجہ سے عربیات و اسلامیات کے درس و تدریس و تحقیق میں اضافہ ہوا اس نے ۱۸۱۰ء میں عربی زبان کی قواعد شائع کی جو اس فن میں ایک سنگ میل کی حیثیت رکھتی ہے ۔ اسی عالم نے مقامات الحریری شائع کی ۔ اس کی شرح اور اس کتاب کا عربی و فرانسیسی دیباچہ ، اس کی تحقیق کے معیار کی شہادت

(۱) Institut D' Etudes Islamique

(۲) Silvestre de Sacy (۱۷۵۸ - ۱۸۳۸) مزید معلومات کے لیے ڈاکٹر اجمد علی کا مقالہ دیکھیے جو Bulletin of the Institute of Islamic Studies, A. M. U., Aligarh ۱۹۶۴ - ۱۹۶۵ میں شائع ہوا ہے

دیتا ہے اس نے معاقات اور کلیلہ دمنہ کا متن شائع کیا۔ اس نے دروز[1] کے متعلق تحقیق کی اور تحقیقی نتائج کو کتابی شکل میں شائع کیا۔ اس نے مصر کی مزروعہ زمین کی ایک طرح سے تاریخ مرتب کی کہ عربوں کی آمد سے نپولین کے حملہ تک اس مزروعہ زمین سے متعلق مختلف ادوار میں کس قسم کے قوانین تھے۔ مختصر یہ کہ یہ فرانسیسی محقق اپنے زمانے کا ایک مستند عالم تھا اور عربیات و اسلامیات دونوں میدان میں اس کا تحقیقی کام گرانقدر ہے۔

دیرنبور[2] نے سنہ ۱۸۸۱ء میں سیبویہ کی گرامر شائع کی۔ سلوستر دو ساسی کی شائع کردہ عربی گرامر اور سیبویہ کی گرامر کی بنیاد پر گود فرائے دو مومبین[2] اور بلا شیر[3] نے ۱۹۳۷ء میں عربی زبان کی ایک مکمل اور وافی گرامر فرانسیسی زبان میں تحریر کی جس سے آج تمام عربی دنیا مستفید ہو رہی ہے۔ عربی ادبیات کی ترویج و تحقیق میں بریزنیے[4]، شیربونو[5]

(۱) H. Deren-bourg (۱۸٤٤ ۱۹۰۸)، مزید معلومات کے لیے ملاحظہ ہو:

Notice-sur la Vie et les Travaux de Derenbourg ، پیرس 1909

(۲) Gaudefroy. Demombynes مدرسۃ السنۃ شرقیہ میں عربی کا استاد تھا۔

(۳) R. Blachere معہد دراسات اسلامیہ ، پیرس کا ڈیرکٹر تھا۔

(٤) L. J. Bresnier (۱۸۱٤ - ۱۸٦۹)، مزید معلومات کے لیے ملاحظہ ہو:

Dugat کی کتاب مذکور جلد دوم ص ۲۱ - ۳۰۔

(٥) J. A. Cher-bonn-eau (۱۸۱۲ - ۱۸۸۲) مزید معلومات کے لیے ملاحظہ ہو:

Dictionnaire Universal des Contemporains Vapereau. طبع پنجم، پیرس، ۱۸۸۰، ص ٤۱۷ - ٤۱۸۔

اور ھوداؔ[1] کے اسماء بھی قابل ذکر ھیں۔ انھوں نے عربی ادب کو اپنی تحقیق کا موضوع بنایا اور اس میدان میں عربی نثر و نظم کی معیاری کتابیں شائع کیں، تحقیقی نقطۂ نگاہ سے متعدد عربی متون کا ترجمہ اپنی زبان فرانسیسی میں کیا جس سے غیر عربی‌داں علماء بھی مستفید ہوتے رہے ھیں۔ گو یار[2] نے ۱۸۷۷ء میں عربی علم عروض پر ایک اعلی معیار کا رسالہ شائع کیا، جس سے عرب موسیقی پر پہلی مرتبہ روشنی پڑی۔ مارسل[3]، کو سین دو پر سیوال[4]، بوسئیے[5]، شربونو[6] اور کازی مرسکی[7] نے لغت و لسانیات کو اپنا دائرہ عمل بنایا۔ عربی فرانسیسی و فرانسیسی عربی لغتیں تصنیف کیں۔ عربی

---

(۱) O. Houdas (۱۸٤۲ - ۱۹۰٦) مزید معلومات کے لیے ملاحظہ ہو:
'Houdas Resume des Travaux et Publications de Houdas
پیرس بلا تاریخ۔

(۲) S. Guyard (۱۸٤٦ - ۱۸۸٤) مزید معلومات کے لیے ملاحظہ ہو:
Journal Asiatique پیرس، ۱۸۸٤ء جلد چہارم، ص ۳۸۵-۳۸۸۔

(۳) J. J. Marcel (۱۷۷٦ - ۱۸۵٤) مزید معلومات کے لیے ملاحظہ ہو:
' Journal Asiatique پیرس، ۱۸۵٤ء جلد سوم، ص ۵۵۳ - ۵٦۲۔

(٤) A. P. Caussin de Perceval (۱۷۹۵ - ۱۸۷۱) مزید معلومات کے لیے ملاحظہ ہو:
H. Wallon : Notice historique sur la vie et les travaux de Caussin de Perceval پیرس ۱۸۸۰ء۔

(۵) M. Beaussier (۱۸۲۱-۱۸۷۳) مزید معلومات کے لیے ملاحظہ ہو:
'Revue Africaine الجزء، ۱۸۷۳ء، جلد هفدهم ص ۷٦ - ۷۷۔

(٦) ملاحظہ ہو نوٹ نمبر ۵، ص ۱٦۵

(۷) A. Kazimirski (۱۸۰۸ ۱۸۸۷) مزید معلومات کے لیے
دیکھیے : Vapereau کی کتاب Dictionnaire Universel des contemporains طبع پنجم، پیرس، ۱۸۸۰ء، ص ۱۰۲۰۔

اسانیات اور تاریخ کے میدان میں رونے باسے[۱]، ولیم مارسے[۲] اور ہنری باسے[۳] کی تحقیقات قابل قدر اور ناقابل فراموش ہیں۔ سیدیو[٤] کا کام ریاضیات، فلکیات، نجومیات اور ریاضی و جغرافیہ کے میدان میں بہت اہم ہے۔ عربوں نے اس شعبۂ علم میں جو تحقیقات کی اسے منظر عام پر لانے والا یہی فرانسیسی مستشرق ہے ورنہ دنیا عربوں کے ان بیش بہا خزانوں کو اس وقت تک فراموش کرچکی ہوتی۔ کاترمیر[٥]، رینو[٦]، دوسلان[۷]، دو فریمری[۸] نے عرب جغرافیہ نویسوں کو اپنا ہدف بنایا اور ان جغرافیہ دانوں کی دلچسپ معلومات

---

(۱) R. Basset (۱۸۵۵ - ۱۹۲٤) مزید معلومات کے لیے دیکھیے: Journal Asiatique' پیرس، ۱۹۲٤، جلد ۲۰٤، نمبر ۱، جنوری تا مارچ ص ۱۳۷ - ۱٤۱۔

(۲) W. Marcais فرانس کے شاہی کالج میں عربی کا استاذ تھا۔ مزید معلومات کے لیے ملاحظہ ہو: Melanges 5 W. Marcais پیرس ۱۹۵۰

(۳) H. Basset مراکش کے معہد دراسات عالیہ کا ڈائرکٹر تھا۔ مزید معلومات کے لیے ملاحظہ ہو: He speris پیرس، ۱۹۲٦، جلد ششم ص ۱ - ٤۔

(٤) L. P. E. A. Spdillot (۱۸۰۸ - ۱۸۷۵) مزید معلومات کے لیے Dugat کی کتاب مذکور جلد اول ص ۱۲۱ تا ۱٤۲ دیکھیے۔

(۵) E. M. Quatremere (۱۷۸۲ - ۱۸۵۷) مزید معلومات کے لیے دیکھیے B. S. Hilaire : Notice Sur E. Quatremere پیرس، ۱۸٦۱۔

(٦) J. T. Reinaud (۱۷۹۵ - ۱۸٦۷) مزید معلومات کے لیے Dugat کی کتاب مذکور جلد اول ص ۱۸٦ تا ۲۳۲ دیکھیے۔

(۷) De. Slane (۱۸۰۱ - ۱۸۷۸) مزید معلومات کے لیے ملاحظہ ہو: Alger Revue Africaine ۱۸۷۸ جلد ۲۲، ص ٤۷۳ - ٤۷٤۔

(۸) C. F. de Fremery (۱۸۲۲ - ۱۸۸۳) مزید معلومات کے لیے ملاحظہ ہو:
Notice biographique Sur Defremery 'Barbier de Meynard
پیرس - ۱۸۸٤۔

نے دنیا کو آشنا کرایا۔ لکلرک[۱]، کلیماں مولے[۲] اور کولیں[۳] نے عربی طب پر قابل قدر کام کیا، حالانکہ عرب اسی طب کو طب یونانی کہتے ہیں۔ یہ ان کی ایمانداری کا تقاضا ہے۔ لکلرک نے طب عربی کی مکمل تاریخ دو جلدوں میں شائع کی ہے۔ کاتر میر[۴]، دوسلان[۵]، باربیے دو مینار[۶]، دیر نبور[۷]، هودا[۸]، هوار[۹]، اور کرادووژہ[۱۰] نے عرب تاریخ نویسی کو

---

(۱) Dr. N. L. Leclerc (۱۸۱۶-۱۸۹۳) مزید معلومات کے لیے ملاحظہ ہو: Journal Asiatique پیرس، ۱۸۹٤، جلد چہارم ص ٦ - ۸

(۲) J. J. Clement - Mullet (۱۷۹٦ - ۱۸٦۹) مزید معلومات کے لیے ملاحظہ ہو: Dugat کی کتاب مذکور جلد دوم، ص ۳۱ - ٤۳۔

(۳) Dr. M. G, Colin (۱۸٦۰- ۱۹۲٤) مزید معلومات کے لیے ملاحظہ: Dictionnairede Biographie Francaise پیرس ۱۹٦۱، جلد نہم، ص۲۳۲

(٤) ملاحظہ ہو نوٹ نمبر ۵ ص ۱٦۷۔

(۵) ملاحظہ ہو نوٹ نمبر ۷ ص ۱٦۷۔

(٦) C- A, C. Barbier de Meynard (۱۸۲٦ - ۱۹۰۸) مزید معلومات کے لیے ملاحظہ ہو:

'Notice sur la Vie ct les travaux de Ba. bier de P. Girard Mey Nand, Paris, .1909

(۷) ملاحظہ ہو نوٹ نمبر ۱ صفحہ ۱٦۵

(۸) ملاحظہ ہو نوٹ نمبر ۱ صفحہ ۱٦٦

(۹) C. I. Hurarn (۱۸۵٤-۱۹۲٦) مزید معلومات کے لیے ملاحظہ ہو: Journal Asiatique پیرس، ۱۹۲۷، جلد ۲۱۰، ص ۱۸٦-۱۸۹

(۱۰) Carra De Vaux کیتھولک انسٹیوٹ میں پروفیسر تھا۔ مزید معلومات لیے ملاحظہ ہو:

'Diclionnaive de Jiographic frencsaise پیرس ۱۹۵٦، جلد ہفتم، صفحہ ۱۲۲۰۔

اپنی تحقیق کا موضوع بنایا ۔ عربی تاریخ کی مشہور کتابیں شائع کیں جو آج بھی معیاری کام تسلیم کیا جاتا ہے ۔ ان تاریخ کی کتابوں میں سے بیشتر اہم کتابوں کا فرانسیسی میں ترجمہ کیا ۔ انھیں مستشرقین کی محنت کا کا ثمرہ ہے کہ آج یورپی دنیا عربی تاریخ و تمدن سے آشنا نظر آتی ہے ۔ لیوی پرووان سال[1] نے مسلم اسپین کی تاریخ و تمدن پر سیر حاصل بحث کی بلکہ دوزی[2] جیسے مستشرق کا کام جو مسلم اسپین سے متعلق ہے ، اس پر نظرثانی کرکے پھر سے شائع کیا ۔ فرانسیسی مستشرقین نے خالص اسلامیات کے دائرے میں بھی بیش بہا کام کیے ۔ کازی مرسکی[3] نے قرآن کریم کا ترجمہ مع نوٹ و حاشیہ کے شائع کیا ۔ یہ فرانسیسی ترجمہ آج کلاسیکی درجہ رکھتا ہے ۔ هودا[4] نے اسلامی فقہ پر بڑی محنت سے کام کیا اور صحیح بخاری کا مکمل ترجمہ فرانسیسی زبان میں کیا ۔ اس مستشرق کے علاوہ پروں[5] اور فایان[6] کا کام بھی اس دائرہ میں قابل ذکر ہے ۔ انہوں نے فقہ اسلامی کے مختلف پہلوؤں کو اپنی تحقیق میں اجاگر کیا ۔ فرانسیسی علماء نے مسلم فلسفہ کو نظر انداز نہیں کیا بلکہ

---

(۱) E. Levi-Prevencal پیرس کے معہد دراسات اسلامیہ کا ڈیرکٹر تھا ۔ مزید معلومات کے لیے ملاحظہ ہو : Arabica, Leiden, 1956 جلد سوم ، ص ۱۳۳ ـ ۱۳۵ ۔

(۲) R. Dozy (۱۸۲۰ ـ ۱۸۸٤) یہ لایدن یونیورسٹی میں عربی کا استاذ تھا ۔

(۳) ملاحظہ ہو نوٹ نمبر ۷ جو صفحہ ١٦٦ پر درج ہے ۔

(٤) ملاحظہ ہو صفحہ ١٦٦ پر نوٹ نمبر ۱

(۵) Dr. N. Perron (۱۷۹۸ ـ ۱۸۷٦) مزید معلومات کے لیے ملاحظہ ہو : Revue Africaine, Alger, 1876 کی جلد ۲۰ ، ص ۱۷۳ــــ۱۷۵ ۔

(٦) E. Fagnan یہ الجزائر کی یونیورسٹی میں عربی کا استاذ تھا ۔ مزید معلومات کے لیے ملاحظہ ہو : *Revue Africaine, Alger, 1931,* ص ۱۳۹

اسے بھی اپنی تحقیق کی زد میں لے آئے۔ رینان[1]، منک[2] اور کرادووو[3] نے مسلم فلسفہ کے دائرہ میں پر از تحقیق کام کیے۔ ابن رشد پر رینان کا کام بہت اہم و قیمتی ہے۔ ماسنیو[4] کا تحقیقی کام بالعموم تصوف پر اور بالخصوص «الحلاج» پر بیش بہا اور معلوماتی ہے۔

یہ ایک بہت ہی اجمالی خاکہ ہے جو ہم نے اپنے قارئین کے سامنے پیش کیا، ورنہ حقیقت یہ ہے کہ فرانسیسی علماء کے کارھائے نمایاں عربی اور اسلامی دنیا دونوں پر ایک احسان ہے۔

اس بالا بحث سے جو سبق منتج ہوتا ہے وہ یہ ہے کہ فرانسیسی قوم اور ان کے علماء نے اپنے حملہ اور عرب دشمن کے جارحانہ اقدام کو نظر انداز کرکے، صلیبی جنگوں کی تلخیوں کو فراموش کرکے عربوں کے علوم و فنون کی خدمت کی، ان سے کلچرل تعاون کیا۔ تجارتی تعلقات استوار کیے اور علمی رشتے مضبوط کیے۔ اوپر کہیں تحریر کر چکا ہوں کہ جب نپولین نے مصر پر حملہ کیا تو وہ اپنے ساتھ عربی‌داں علماء کا ایک جتھا لے گیا تھا اور انھیں علماء کی سرکردگی میں مصری، عربی اور اسلامی تہذیب و تمدن کا گہرا مطالعہ کیا گیا۔ عربوں کو ہر طرح سے سمجھنے کی کوشش کی گئی۔ انھیں علماء نے سر زمین مصر پر پہلی مرتبہ عربی کا پریس قائم کیا اور فرانسیسی و عربی کا اخبار پہلی مرتبہ نکالا۔ نپولین اگرچہ فاتح تھا مگر مفتوحین کے قلوب کو موہ لینے کے لیے قاھرہ

---

(١) J. E. Renan (١٨٢٣—١٨٩٢) مزید معلومات کے لیے ملاحظہ ہو: H. Desportes et F. Bournand Renan, Sa Vie et son oeuvre : پیرس، ١٨٩٣

(٢) S. Munk (١٨٠٣ - ١٨٦٧)، مزید معلومات کے لیے ملاحظہ ہو: Dugat کی کتاب مذکور، جلد دوم، ص ١٩٢—٢١٢۔

(٣) ملاحظہ ہو نوٹ نمبر ١٠ صفحہ ١٦٨ پر

(٤) ملاحظہ ہو نوٹ نمبر ٢ جو صفحہ ١٦٢ پر درج ہے۔

میں جدید طرز کے عربی و فرانسیسی اسکول قائم کیے، سائنٹفک تعلیم کی بنیاد ڈالی، جدید طب کے کالج قائم کیے. یہی نہیں بلکہ ہونہار عرب مصری طلبہ کو سائنس، طب جدید، ٹکنولوجی اور دیگر علوم و فنون کی اعلیٰ تعلیم حاصل کرنے کے لیے و نیز جدید سوشل و پولیٹیکل افکار سے بہرہ ور ہونے کے لیے فرانس بھیجا تاکہ یہ طلبہ جدید افکار سے متاثر ہوکر اپنے ملک میں سماجی صلاح کریں. اسی طرح جب فرانسیسی الجیریا میں بطور فاتح داخل ہوئے تو انہوں نے وہاں کی تاریخ و جغرافیہ، قبائلی زندگی اور عربیات و اسلامیات کا عمیق مطالعہ کیا. ان فاتحین نے مفتوحین کے علوم و فنون سے نفرت نہیں کی، اسے پس پشت نہیں ڈالا بلکہ انہیں ایک نئی زندگی بخشی. ان حقائق سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ فرانسیسی اس گر سے واقف تھا کہ جس قوم اور خطے پر حکمرانی کرنی ہو اس قوم کا تعاون حاصل کرنا لابدی ہے اور بغیر اس قوم کی تعاون و امداد کے حکمرانی ممکن نہیں. تعاون و امداد کرنے کا بہترین طریقہ اس قوم کے علم و تمدن کا مطالعہ ہے، اس کی تاریخ کی عمیق فہمی ہے، اس خطے اور علاقے کی زبان کی جانکاری اور پھر اس میں روز مرہ کی گفتگو اور بات چیت ہے. غرضیکہ یہ اصولی بات ہے کہ اگر کسی قوم یا کسی علاقے کے مزاج و معاشرت کو انہیں کے علوم و ثقافت کے واسطے سے سمجھا اور پرکھا جائے، تو یہ تجربہ صحیح بنیادوں پر قائم ہوتا ہے. چنانچہ فرانس نے عربوں کو ان کی ثقافت کے ذریعہ سمجھا اور ان کا کلچرل تعاون حاصل کیا. یہ کلچرل رشتے آج بھی قائم ہیں اور روز بروز ہر میدان زندگی میں بڑھ بھی رہے ہیں اور مضبوط بھی ہو رہے ہیں.

فرانس کی روداد ہم بیان کرچکے اور یہ بھی دیکھ چکے کہ فرانس نے مفتوحین کے علوم و فنون میں کس قدر دلچسپی لی. اور ان سے کلچرل رشتے کس طرح مضبوط کیے. بعدہٗ اس امر کا بھی مطالعہ کرنا چاہیے کہ مسلمانوں نے ہندوستان میں کیا کیا. میری مراد یہ ہے کہ

مسلمانوں نے مقامی باشندوں سے علمی، تمدنی اور ثقافتی سطح پر کیسا سلوک کیا، ان کا کلچرل تعاون حاصل کیا؟ ان سے کلچرل رشتے استوار کیے؟ اس ضمن میں مسلمانوں سے کیا فروگزاشت ہوئی اور کیا کیا کوتاہیاں ہوئیں۔

مسلمان تیرھویں صدی مسیحی سے اس برصغیر پر بطور فاتح آباد رہے اور ۵۰۰ برس تک یہاں کے سفید و سیاہ کے مالک رہے۔ یہ ۵۰۰ برس کی مدت ایک طویل مدت ہے، اس طویل مدت میں، دنیا کہیں سے کہیں پہونچ جاتی ہے۔ زمانے کا یہ خاصہ ہے کہ وہ ہمیشہ آگے بڑھتا ہے، پیچھے کی طرف کبھی نہیں لوٹتا۔ قومیں اور حکومتیں اگر رفتار زمانہ کی حالت و کیفیت پر نظر نہیں رکھتیں تو زمانہ کسی قوم اور حکومت کا انتظار نہیں کرتا بلکہ انھیں اپنے تیز قدموں کے نیچے روندتا ہوا آگے بڑھ جاتا ہے۔ کیا یہ صحیح نہیں ہے کہ اس طویل مدت میں ہندی مسلمانوں نے اپنے برادران وطن اور اس سرزمین کو سمجھنے اور پرکھنے کی کوشش نہ کی۔ اپنے قائم کردہ مدرسوں میں نہ ہندوستان کا جغرافیہ اور نہ ہندوستان کی قدیم تاریخ پڑھی یا پڑھائی اور ان موضوعات پر تحقیقی کام کرنا ان کے لیے دور از کار ٹھہرا، سنسکرت اور پالی ادبیات کے مطالعہ سے دور ہو گئے۔ ہندو دھرم، بدھ مت، جین مذہب اور سکھ تحریک کے درس سے آنکھیں بند کرلیں۔ اس طرح یہاں مسلمان اس ملک کے قدیم باشندوں کے کلچر، سماج اور طبقاتی نظام کو بالکل نہ سمجھے۔ اس کے ساتھ ہی اپنے علمی، ثقافتی و دینی سرمایہ کو اپنی ہی حد تک محدود رکھا۔ اس قیمتی سرمایہ کو مقامی زبان میں منتقل کرکے اپنے برادران وطن تک نہ پہونچایا۔ اس پر مزید یہ کہ ان سے سماجی سطح پر اسلامی مساوات، اخوت اور تسامح و رواداری نہ برت سکے۔ ان زبردست کوتاہیوں کی قیمت ہندی مسلمانوں کے لیے اٹھارویں اور انیسویں صدی میں بڑی گراں پڑی۔ شخصی کوتاہی اور غلطی تو قابل معافی ہے مگر قوموں کی غلطی اور فرو گزاشت کو نہ زمانے نے کبھی نظر انداز کیا ہے اور نہ آئندہ کریگا۔

ان مذکورہ کوتاہیوں کا نقصاندہ نتیجہ یہ ہوا کہ برادران وطن ہندی مسلمانوں کو بدیسی ہی سمجھتے رہے، اگرچہ تاریخی حقائق سے ثابت ہے کہ اس برصغیر کے مسلمانوں کی غالب اکثریت ہندی افراد ہے۔ یہی نہیں بلکہ امتداد زمانہ اس ملک کے ہندو و مسلمان مذہب کی بنیاد پر دو قومیں بن گئیں۔ ہندو اور مسلمان دونوں آپسی سوء تفاہم کے شکار ہوئے اور دونوں کے درمیان بد اعتمادی کی خلیج وسیع سے وسیع تر ہوتی گئی۔ ہندوستان کی اس سیاسی و سماجی کشمکش سے انگلینڈ و فرانس دونوں ملکتیں اپنے علمی تجربہ کی بنا پر خوب واقف تھیں۔ دونوں نے اس برصغیر پر حکمرانی کے لیے طبع آزمائی کی۔ انگلینڈ کامیاب ہوا، فرانس ناکامیاب ہوا۔ ہندی مسلمان تباہ و برباد ہوکر شکست خوردہ ہوگیا۔ اور ہندو و مسلمان دونوں انگریزوں کے غلام و دست نگر قرار پائے۔

سنہ ۱۸۵۷ء سے انگریزوں کا تسلط اس برصغیر پر مستقل طور پر ہوگیا تھا۔ اب یہ زمانہ انگریزی تعلیم کا تھا اور سائنٹیفک افکار کا۔ جدید سائنس سے ہندوستان آشنا ہورہا تھا۔ مغربی جدید افکار، چاہے وہ سیاسی ہوں، اقتصادی یا دینی ہوں، ان کی تعلیم و ترویج ہو رہی تھی۔ مختصر یہ کہ جدید نظریات ہندوستانی پڑھے لکھوں میں جنم لے رہے تھے اور مغربی کلچر کا رنگ ہندوستانیوں پر چڑھ رہا تھا۔ ہندی مسلمان، اپنی شکست خوردہ ذہنیت کی وجہ سے، سائنٹفک افکار و جدید نظریات کو لبیک نہ کہہ سکا۔ چونکہ انگریزوں نے اس کی سلطنت چھینی تھی، اُسے ذلیل کیا تھا لہٰذا انگریزوں سے نفرت ایک فطری امر تھا مگر مسلمان منطقی نتائج میں بہت آگے بڑھ گیا۔ انگریز سے نفرت پیدا ہوئی تو اُس کی زبان سے نفرت، اس کے علم و افکار سے نفرت، اس کی لائی سائنس سے نفرت، غرض کہ انگریز کی ہر چیز سے نفرت، انگریز سے مصافحہ کرنا نجس ہونے کے مترادف قرار پایا۔ انگریزی تعلیم کا حصول عیسائی ہوجانے کے مساوی ٹھہرا۔ یہی نہیں بلکہ اگر کسی نے

جدید تعلیم حاصل کرنے کا مشورہ دیا تو وہ بھی کافر ہوگیا۔ سر سید احمد اور ان کے رفقاء نے جب یہ صدا بلند کی کہ مسلمانوں کو انگریزی تعلیم حاصل کرنی چاہیے اور جدید سائنٹیفک نظریات سے بہرور ہونا چاہیے تو ان حضرات کو کافر قرار دیا گیا اور ان کے مشورہ کو بےدینی سے تعبیر کیا گیا۔ زمانہ گزرتا گیا اور زمانہ کے ساتھ ساتھ مسلمانوں کی شکست خوردہ ذہنیت کا اثر بھی زائل ہو رہا تھا۔ لہذا بدقت تمام، کئی پشتوں کے بعد، مسلمان انگریزی تعلیم اور سائنٹیفک افکار کی طرف رجوع ہوا۔ مسلمان انگریزی تعلیم، کسی حدتک، حاصل تو کرنے لگا مگر اس تحصیل و حصول میں اتنی دیر ہوچکی تھی کہ برادران وطن جدید علمی میدان میں بھی گوئے سبقت لے گیے۔ اس کا نفسیاتی نتیجہ یہ نکلا کہ جب ہندی مسلمان اپنے ہم‌قوموں سے علمی و سماجی سطح پر پیچھے رہ گیا اور اقتصادی زبوں حالی میں مبتلا ہوگیا تو اس میں ایک قسم کی احساس کمتری پیدا ہوگئی۔ جب کوئی قوم احساس کمتری میں مبتلا ہوتی ہے تو وہ اپنی حالت کو بہتر بنانے کے لیے اپنے حکمرانوں کے سامنے کچھ مطالبے رکھتی ہے۔ چنانچہ ہندی مسلمانوں نے بھی یہی روش اختیار کی۔ مسلمانوں ہند جو کسی زمانے میں انگریزوں سے سخت نفرت کرتے تھے، ان سے مصافحہ کرنا ناجائز سمجھتے تھے، اب انہی کے پاس اپنے کو برابر بنانے کے لیے اور دنیاوی ترقی کے لیے کچھ مطالبات لے کر پہونچے۔ حکمراں انگریز نے کچھ فوراً منظور کرلیے کچھ پر غور کرنے کے لیے کہا اور کچھ کو التواء میں ڈالا مگر اپنی شاطرانہ چالوں سے یہ بھانپ لیا کہ مسلمانوں میں ہندؤں کے سیاسی مد مقابل بننے کی صلاحیت ہے۔ انگریز اس بساط ہندوستان پر اپنے سیاسی مہرے کچھ اس شاطرانہ انداز سے چلتا رہا کہ اسی خاک وطن کے باشندوں کو مذہب کی بنیاد پر دو قومیں بنادیں یعنی ہندو اور مسلمان۔ ہندو اکثریت اور مسلم اقلیت کی سیاسی و سماجی کشمکش شروع ہوگئی۔ اور نفرت کا جذبہ پروان چڑھنے لگا۔ نفرت کے ساتھ ساتھ

ہندو اور مسلمان دونوں میں ایک دوسرے کے خلاف بد اعتمادی کی فضا پھیل گئی ۔ اسی بد اعتمادی کی فضا نے اس برصغیر کے مسلمانوں میں ایک قسم کا قومی خوف پیدا کر دیا ۔ اس قومی خوف کی نشو و نما ہوتی رہی اور اسی خوف کی وجہ سے اس ملک کا مسلمان یہ سمجھنے لگا کہ آزاد ہندوستان میں حکومت کی باگ ڈور ہندو اکثریت کے ہاتھ میں ہوگی اور اقتدار اعلیٰ بھی اس کے ہاتھ میں ہوگا ۔ اور یہ اکثریت مسلم اقلیت کو سیاسی ، سماجی اور اقتصادی طور پر غلام بنالے گی، اور مسلمان کا دین ،مذہب اور کلچر کا نشان تک نہ باقی رہے گا ۔ اسی قومی خوف نے وہ سحر کاری کی کہ ہندوستان تقسیم ہوگیا ۔ پاکستان کا وجود اسی قومی خوف کی دین ہے ۔ ۱۹٤۷ء کے بعد پھر ہندوستان کا مسلمان مایوسی اور حرمان کے مہلک مرض میں مبتلا ہوگیا ۔

آزاد ہندوستان میں حالات بڑی تیزی سے بدل رہے ہیں۔ آزادی کے تین عشرے گزر چکے ہیں ۔ زمانے کے ساتھ ساتھ ، مسلمانوں میں بھی خود اعتمادی بھی پیدا ہو رہی ہے ۔ مسلمان سمجھنے لگا ہے کہ وہ حکومت میں برابر کا شریک ہے ، وہ آزاد ہے ، باحقوق اور باعزت شہری ہے۔ اسے تاحد نظر ترقی کا میدان وسیع نر نظر آرہا ہے ۔ وہ اس ترقی کے تگ ودو میں بڑھ کر حصہ لینا چاہتا ہے ۔ اس کے دل میں ایک باعزت شہری کی زندگی بسر کرنے کا ولولہ کروٹیں لے رہا ہے ۔ اس کی دلی خواہش ہے کہ وہ ترقی پذیر ہندوستان کے ہر گوشۂ زندگی میں اپنا قدم رکھے اور پھر اپنے برادران وطن کے ساتھ قدم ملا کر چلے ۔ اس کد و کاوش میں اسے ٹھوکریں بھی لگتی ہیں ۔ وہ گر پڑتا ہے مگر پھر سنبھل کر اُٹھ جاتا ہے اور چلنے لگتا ہے ۔ مسلمانوں کا وہ قومی خوف جس کی طرف شرح و بسط کے ساتھ اوپر اشارہ کر چکا ہوں، دھیرے دھیرے کم ہو رہا ہے ۔ بایں وجہ کہ حکومت ہند سکیولر ہے ، یہاں پارلیمانی جمہوریت ہے، اور یہ ملک سوشلزم کے اصول پر گامزن ہے ۔ اس ضمانت کی وجہ سے

مسلمانوں کے خوف میں ایک گونہ کمی کے ساتھ ساتھ، مسلم اقلیت کو ہندو اکثریت پر کسی حد تک اعتماد بھی ہو رہا ہے حالانکہ اس اعتماد میں ابھی اور جلا کی ضرورت ہے۔ ہندو اکثریت بھی اب سمجھنے لگی ہے کہ مسلمان اگرچہ اقلیت میں ہے مگر ہندوستانی قومیت کا جزء لاینفک ہے۔ اور اس عظیم جزء کو اپنے ساتھ لیے بغیر ملک کی ہمہ گیر ترقی ناممکن ہے۔

اب غور طلب مسئلہ یہ ہے کہ آج کے ہندوستان میں مسلمان کون سا نہج اختیار کرے کہ وہ اور اس کی آئندہ آنے والی نسل خود اعتمادی کی باعزت زندگی بسر کرے۔ ہندو اکثریت اس کو اپنا جزء اعظم سمجھ کر اس پر اعتماد کرے، اور ایسا رویہ اختیار کرے کہ مسلم اقلیت کا قومی خوف بھی کم سے کمتر ہوجائے۔ اس ضمن میں منصفانہ اور عاقلانہ رویہ یہ ہونا چاہیے کہ مسلمان اپنے ملک کی قدیم تاریخ و کلچر کا اچھی طرح مطالعہ کرے۔ ہندو دھرم، بدھ مت، جین مذہب اور سکھ تحریک کا علم وسیع پیمانے پر حاصل کرے۔ مسلمانوں کو سنسکرت و پالی کے درس سے پیچھے ہٹنے کی بجائے ان علوم میں مہارت و تجربہ حاصل کرنا چاہئے۔ ہندو سماج، ہندو سماجی طبقات، ہندو مذہبی سماجی قوانین پر بھی اس کی عمیق نظر ہونی چاہیے۔ علمی سطح پر اس درس و مطالعہ سے ہندوستان کا مسلمان اپنے برادران وطن کے مزاج سے کماحقہ واقف ہوگا۔ اسی کے ساتھ ساتھ اسے چاہئے کہ اپنے دینی و کلچرل ورثہ کو ہندوستان کی مختلف زبانوں میں منتقل کرکے اپنے برادران وطن تک پہونچائے تاکہ صدیوں کا دینی و سماجی تعصب دور ہو۔ جب ذہنی سطح پر اس طرح کی لین دین چل پڑے گی تو عملی زندگی میں بھی اشتراک، تعاون، تسامح اور حلم پیدا ہوگا اور نفرت و بد اعتمادی کی خلیج دھیرے دھیرے پٹ جائے گی۔

ہندوستانی مسلمانوں کو اسی مندرجہ بالا پر ہی اکتفاء نہیں کرنا

چاہیے ۔ بلکہ ان کے لیے ستاروں سے آگے جہاں اور بھی ہے ۔ انیسویں صدی اور بیسویں صدی کا نصف اول وطنیت کا دور شمار کیا جاتا ہے مگر دوسری جنگ عظیم کے بعد دنیا وطنیت کی سرحد سے آگے بڑھکر بین الاقوامیت کی طرف جارہی ہے ۔ اس امر کا احساس مسلمان کو بڑی عقلمندی سے کرنا چاہیے ۔ انہیں اپنا رشتہ اور اسلام کا رشتہ جو زمان اور مکان کی قیود سے بری رہا ہے ، بین الاقوامی سطح پر اقوام عالم اور ادیان عالم سے جوڑنا چاہیے ۔ بین الاقوامی نظام کی رفتار بہت تیز ہونی چاہیے تاکہ دنیا میں امن و سلامتی کا دور دورہ ہو ۔ یہ ہی وقت کا تقاضا بھی ہے ۔

[۲۳ | ۸ | ۱۹۶۹]

فہرست اردو مطبوعات ادارۂ علوم اسلامیہ

علی گڑھ مسلم یونیورسٹی: علی گڑھ

١. ہندستان میں عربی ادب اور علوم اسلامیہ کی تدریس و تحقیق — از ڈاکٹر عبدالعلیم

٢. جدید فارسی شاعری — از ڈاکٹر منیب الرحمن

٣. ترکی — از ڈاکٹر اکمل ایوبی

٤. عراق — از ڈاکٹر محمود الحق

٥. عبدالرحمن الکواکبی — از ڈاکٹر محمود الحق

٦. ابن الفارس — از ڈاکٹر حافظ غلام مصطفی

٧. اصول فہرست نگاری — از محمود حسن قیصر

ملنے کا پتہ

PUBLICATIONS DIVISION

Aligarh Muslim University

Aligarh—202001

آل انڈیا اسلامک اسٹڈیز کانفرنس کا اجلاس ہشتم

آل انڈیا اسلامک اسٹڈیز کانفرنس ایک علمی ادارہ ہے۔ اس کا خاص مقصد تہذیب و تمدن کے ان تمام پہلوؤں کا مطالعہ، تحقیق اور اشاعت ہے جن کی بنیاد اسلام پر ہے یا جو اسلام کے زیر اثر شروع ہوئے ہیں۔ اس لیے اس میں زیادہ تر وہ علمی مقالات پیش کئے جاتے ہیں جن کا تعلق اسلامی تہذیب و تمدن سے ہے اور جن پر بحث و مباحثہ بھی ہوتا ہے۔ اس کانفرنس کا قیام ۱۹۵۸ء میں علی گڑھ میں اس وقت عمل میں آیا جب دسویں صدی عیسوی کے مشہور مؤرخ، جغرافیہ داں اور سیاح ابوالحسن علی بن الحسین المسعودی کی ہزار سالہ یادگار مسلم یونیورسٹی میں منائی جارہی تھی اور جس میں ہندوستان، عالم اسلام، امریکہ اور یوروپ کے مشہور و معروف علماء اور اسکالر شریک ہوئے تھے۔ اس کانفرنس کے پروگرام میں ملک کے مختلف مقامات پر اس کے اجلاس منعقد کرنا، سمپوزیم اور علمی نمائش کا اہتمام کرنا، کانفرنس کی روداد شائع کرنا، اسلامیات سے متعلق ماخذ اور مصادر کی فہرستیں شائع کرنا، اسلامی تہذیب و تمدن کے موضوعات پر تحقیق کرنے والوں کی مدد کرنا اور اندرون ملک و بیرونی ملکوں کے علماء اور علمی اداروں سے رابطہ، تعاون و اشتراک پیدا کرنا شامل ہیں۔ اس کا پہلا اجلاس ڈاکٹر عبدالعلیم اور ڈاکٹر سید مقبول احمد کی کوششوں سے اور ادارۂ علوم اسلامیہ کے رفقاء[1] کے تعاون سے المسعودی کے جشن کے زمانے ہی میں عثمانیہ یونیورسٹی کے ڈاکٹر نظام الدین کی صدارت میں علی گڑھ میں منعقد ہوا تھا اور اسی اجلاس میں یہ طے پایا تھا

---

(۱) ان میں راقم کے علاوہ ڈاکٹر مختار الدین احمد، ڈاکٹر منیب الرحمن، ڈاکٹر امجد علی، ڈاکٹر ریاض الرحمن خاں شیروانی، ڈاکٹر محمد اقبال انصاری، ڈاکٹر محمود الحق، ڈاکٹر فضل الرحمن، ڈاکٹر محمد مہدی انصاری وغیرہ پیش پیش تھے۔

کہ کانفرنس کا مستقل ہیڈکوارٹر علی گڑھ ہی میں رہے تاکہ تنظیمی اور دیگر امور میں آسانی رہے۔ اس کانفرنس کا دوسرا اجلاس ۱۹۶۰ء میں کلکتہ یونیورسٹی کے ڈاکٹر محمد زبیر صدیقی کی صدارت میں علی گڑھ مسلم یونیورسٹی ہی میں ہوا تھا اور تیسرا اجلاس[1] بھی ۱۹۶۲ء میں عثمانیہ یونیورسٹی کے ڈاکٹر عبدالمعید خاں کے زیر صدارت علی گڑھ ہی میں منعقد ہوا تھا اور جس کا افتتاح جناب بدرالدین طیب جی نے کیا تھا اور پروفیسر عبدالعلیم نے جنرل سکریٹری کی حیثیت سے تقریر کی تھی۔ طیب جی نے اپنی اس تقریر میں اسلامیات کے عقلی اور حتی الامکان تقابلی مطالعے کی اہمیت پر زور دیا تھا۔ آپ نے کہا تھا کہ "کانفرنس کا ایک مقصد یہ ہونا چاہیے کہ غیر مسلموں میں اسلامیات کی جانب دلچسپی پیدا کرنے کی کوشش کی جائے۔ اس کی ایک صورت یہ ہے کہ وہ مسلمان دانشور جن کا موضوع اسلامیات ہے ہندوستانی تہذیب و تمدن کے ان خاص پہلوؤں کا مطالعہ کریں اور ساتھ ہی ان اسلامی اثرات کی تحقیق کریں جنھوں نے ہندوستان کی اہم زبانوں اور مذاہب پر اپنا نقش چھوڑا ہے"۔ پروفیسر عبدالمعید خاں نے اپنے صدارتی خطبے میں اس بات کی خواہش ظاہر کی تھی کہ عربی علوم و فنون کی اہم کتابوں کا ترجمہ ہندوستان کی علاقائی زبانوں میں ہونا چاہیے۔ اس کانفرنس کا چوتھا اجلاس البتہ علی گڑھ کے باہر عثمانیہ یونیورسٹی کی دعوت پر حیدرآباد میں ۱۹۶٤ء میں ہوا تھا جس کی صدارت مشہور مؤرخ ڈاکٹر تارا چند نے فرمائی تھی[2]۔ اس کا پانچواں اجلاس ۱۹۶۷ء میں جامعہ ملیہ اسلامیہ، دہلی میں ہوا تھا جس کی صدارت مشہور ماہر غالبیات

---

(۱) اس اجلاس کی مختصر روداد "مجلۂ علوم اسلامیہ" (جلد ۳، نمبر ۲، دسمبر ۱۹۶۲ء) میں شائع ہوئی ہے۔

(۲) اس اجلاس کے منتخب صدر مدراس کے پروفیسر سید محمد حسین نینار (صدر شعبۂ عربی و فارسی) شری ونکٹیشور یونیورسٹی، تروپتی تھے۔

اور نامور محقق مولانا امتیاز علی خاں عرشی صاحب نے فرمائی تھی اور ملک کے مشہور دانشور پروفیسر ہمایوں کبیر نے اس کا افتتاح کیا تھا۔ اس اجلاس کے مقامی سکریٹری پروفیسر ضیاءالحسن فاروقی تھے اور پروفیسر محمد مجیب صاحب نے استقبال کا عالمانہ خطبہ پڑھا تھا[1]۔ اس کا چھٹا اجلاس ۱۹۶۹ء میں دارالمصنفین، اعظم گڑھ کے زیر اہتمام منعقد ہوا تھا جس کی صدارت ہمدرد دواخانہ کے مالک حکیم عبدالحمید صاحب[2] نے کی تھی اور افتتاح عالم اسلام کے نامور عالم، ممتاز دانشور، عظیم مفکر، مشہور محقق اور معروف خطیب حضرت سید ابوالحسن علی ندوی، ناظم دارالعلوم ندوۃ العلماء، لکھنؤ نے فرمایا تھا۔ اس اجلاس میں مجلس استقبالیہ کے صدر مولانا شاہ معین الدین احمد ندوی[3] تھے اور مقامی سکریٹری جناب سید صباح الدین عبدالرحمن صاحب تھے۔ اس موقع پر ڈاکٹر عبدالعلیم نے بھی الوداعی عصرانہ کے وقت مندوبین اور دوسرے مہمانوں کو خطاب کیا تھا جس میں اس کانفرنس کے اغراض و مقاصد، عربی مدارس کے نصاب تعلیم

---

(۱) اس اجلاس کی مختصر روداد پروفیسر ضیاءالحسن فاروقی نے اپنے مضمون «ایک علمی اجتماع، اسلامک اسٹڈیز کانفرنس کا پانچواں اجلاس» میں پیش کی ہے جو «رسالہ جامعہ، دہلی» (جلد ۵۶، شمارہ ۶، دسمبر ۱۹۶۷ء) میں شائع ہوا ہے۔ جناب عبداللطیف اعظمی صاحب نے بھی اس کی روداد «نشان منزل، بھوپال» کے خاص نمبر (جنوری ۱۹۷۵ء) میں دے دی ہے۔

(۲) آپ کا خطبۂ صدارت «رسالہ معارف، اعظم گڑھ» (جلد ۱۰۵، عدد ۲، فروری سنہ ۷۰ء) میں شائع ہوچکا ہے۔

(۳) آپ کا استقبال کا خطبہ «رسالہ معارف، اعظم گڑھ» (جلد ۱۰۵، عدد ۱، جنوری سنہ ۷۰ء) میں شائع ہوگیا ہے۔

اور دوسرے موضوعات پر غیر جذباتی اور متوازن انداز میں اظہار خیال کیا تھا[1]۔
اس کا ساتواں اجلاس سنہ ۱۹۷٤ ء میں مولانا محمد عمران خاں ندوی ازہری کی دعوت پر بھوپال میں دارالعلوم تاج المساجد کے زیر اہتمام منعقد ہوا تھا۔
اس ساتویں اجلاس کے منتخب صدر ڈاکٹر عبدالعلیم تھے لیکن وہ ناسازی طبع کے باعث صدارت و شرکت نہ کر سکے۔ اس لیے مجلس عاملہ کی درخواست پر حضرت مولانا سید ابوالحسن علی ندوی نے جو اس اجلاس کا افتتاح کرنے والے تھے، اس کی صدارت بھی فرمائی۔ اس اجلاس میں خطبۂ استقبالیہ مولانا محمد عمران خاں ندوی ازہری نے پڑھا تھا اور ڈاکٹر مسعود الرحمن خاں ندوی نے مندوبین اور مہمانوں کی شرکت کا شکریہ ادا کیا تھا۔ اس اجلاس میں ڈاکٹر سید مقبول احمد نے بھی ایک رپورٹ کانفرنس کے جنرل سکریٹری کی حیثیت سے پیش کی تھی[2]۔

---

(۱) اس اجلاس کی مفصل روداد بہت ہی دلچسپ انداز میں جناب سید صباح الدین عبدالرحمن صاحب نے «معارف» کی جلد ۱۰۵، عدد ۲ (فروری سنہ ۷۰ ء) میں شائع کردی ہے۔ اس کی مختصر روداد جناب عبدالطیف اعظمی صاحب نے بھی «نشان منزل، بھوپال» کے خاص نمبر میں پیش کی ہے۔ اور جناب ابوعلی صاحب نے بھی اس اجلاس کی یاد میں ایک مضمون تحریر کیا ہے جو «تعمیر حیات، لکھنؤ» کے جلد ۱۵، شمارہ ۲۲ و ۲۳ (۲۵ ستمبر و ۱۰ اکتوبر سنہ ۷۸ ء) میں شائع ہوا ہے۔

(۲) اس اجلاس ہفتم کی یاد میں بھوپال کے پندرہ روزہ «نشان منزل» نے ایک خاص نمبر بھی ۱۰٤ صفحات پر مشتمل شائع کردیا ہے جو جلد نمبر ۲٦، شمارہ ۲۰ تا ۲٤ بابت ماہ جنوری سنہ ۱۹۷٥ ء ہے۔ اس اجلاس کی روداد کے لیے جناب عبدالطیف اعظمی صاحب کا مضمون بھی اس شمارہ میں شامل ہے۔ مزید مختصر روداد «رسالہ جامعہ، دہلی» (جلد ۷۰، شمارہ ٤، اکتوبر سنہ ۱۹۷٤ء) اور «مجلۂ علوم اسلامیہ، علی گڑھ» (جلد ۱۱، شمارہ ۱ و ۲، سنہ ۷٥-۷۰ ء) میں بھی موجود ہے۔ اس اجلاس کا خطبۂ استقبالیہ، جنرل سکریٹری کی رپورٹ، صدارتی تقریر وغیرہ بھی «نشان منزل» کے خاص نمبر اور «مجلۂ علوم اسلامیہ» (جلد ۱۱، شمارہ ۱ و ۲) میں شائع ہوچکی ہے۔

آل انڈیا اسلامک اسٹڈیز کانفرنس کا آٹھواں اجلاس ٦ اکتوبر تا ٨ اکتوبر سنہ ١٩٧٨ء لکھنؤ کے دارالعلوم ندوۃ العلماء کے زیر اہتمام منعقد ہوا جس میں ملک کے مشہور اداروں اور یونیورسٹیوں کے اساتذہ نے شرکت کی جن کی تعداد چوسٹھ تھی۔ اس کانفرنس کے اجلاس کا افتتاح ٦ اکتوبر کو بروز جمعہ بوقت دس بجے صبح ندوہ کے عباسیہ ہال میں ہوا جہاں لکھنؤ شہر کے دانشور، اہل علم اور اسلامیات کے طالب علم خاصی تعداد میں موجود تھے۔ اس کا آغاز قرآن پاک کی آیت کی تلاوت سے ہوا اور اس کے بعد دیوبند کے دارالعلوم کے مہتمم حضرت مولانا قاری محمد طیب صاحب نے افتتاحی تقریر کی۔ اس میں آپ نے اس امر پر زور دیا کہ «اسلامی تحقیقات کا اولین نصب العین عقائد کی پختگی ہونا چاہیے اور اسے اسلامی تعلیمات پر عمل پیرا ہونے کے لیے راہ ہموار کرنا چاہیے۔» آپ نے علی گڑھ مسلم یونیورسٹی کے ادارۂ علوم اسلامیہ کے اس کام کی بھی تعریف کی «جو وہ مختلف جامعات اور عربی مدرسے کے زیر اہتمام مؤتمر کے اجلاس منعقد کرا رہا ہے»۔ آپ نے «اس ادارے کی علوم اسلامیہ پر تحقیقی خدمات کو بھی سراہا» اور دعا فرمائی کہ یہ کام عروج کمال تک پہنچے۔

افتتاحی خطاب کے اختتام پر حضرت مولانا عبدالسلام قدوائی صاحب نے جو آجکل اعظم گڑھ کے دارالمصنفین کے نائب ناظم اور ندوۃ العلماء کے معتمد تعلیم ہیں، بحیثیت صدر مجلس استقبالیہ اجلاس ہشتم، اپنے خطبۂ استقبالیہ میں کانفرنس کے اغراض و مقاصد پر روشنی ڈالی اور اپنی و دیگر ارکان مجلس استقبالیہ کی جانب سے مندوبین اور تمام شرکائے اجلاس کا خیرمقدم کرتے ہوئے فرمایا کہ «چالیس پینتالیس برس پہلے جب اوورینٹل کانفرنسوں میں اسلامی علوم کے لیے میدان تنگ نظر آیا تو ایک ایسے ادارے کے قیام کی ضرورت محسوس ہوئی جس میں اسلامی مسائل و موضوعات پر بحث و گفتگو کے وسیع مواقع حاصل ہوں۔ اس خیال کے ماتحت ادارۂ معارف اسلامیہ

کا قیام عمل میں آیا اور اس کے کثیر شاندار جلسے ہوئے جن میں مدارس اور جامعات کے سربرآوردہ اور صاحب علم و نظر نے شرکت کی، گرانقدر مقالات پڑھے گئے، ان پر عالمانہ مذاکرات ہوئے اور بحث و گفتگو سے فکر و نظر کے نئے گوشے سامنے آئے۔ دہلی کے اجلاس میں راقم الحروف بھی شریک تھا۔ اس وقت کا منظر آج بھی نگاہوں کے سامنے ہے۔ یونیورسٹیوں کے نامور پروفیسر، عربی مدارس کے بالغ نظر علماء، علمی مجالس کے ممتاز نمائندے اور مشاہیر اہل علم اس اجتماع میں موجود تھے اور شانہ بشانہ مباحث میں حصہ لے رہے تھے۔ اس کے بعد ملک کے حالات کچھ ایسے دگرگوں ہوئے کہ خواہش اور کوشش کے باوجود پھر کوئی اجلاس منعقد نہ ہوسکا اور اس کے بعد ہی ملک کی تقسیم عمل میں آئی اور ادارۂ معارف اسلامیہ کی بساط ہی الٹ گئی۔ کچھ عرصے کے تعطل کے بعد جب ذرا فضا میں کچھ سکون ہوا تو علوم اسلامیہ کی حفاظت اور پیش قدمی کے لیے کام کی نئی طرح ڈالی گئی اور ڈاکٹر عبدالعلیم مرحوم کی کوشش اور جد و جہد سے ۱۹۵۸ء میں اسلامک اسٹڈیز کانفرنس قائم ہوئی اور فکر و نظر اور بحث و تحقیق کے رکے ہوئے قافلے پھر سرگرم سفر ہوگئے»۔ آپ نے مزید فرمایا کہ «ادارۂ معارف اسلامیہ کی طرح ندوہ نے اسلامک اسٹڈیز کانفرنس سے بھی شروع ہی سے پورا تعاون کیا۔ اس کے جلسوں میں اس کے نمایندے شریک ہوئے اور اپنے مقالات پیش کئے اور بحث و مذاکرے میں حصہ لیا۔ سنہ ۱۹۶۹ء میں دارالمصنفین کی دعوت پر جب اعظم گڑھ میں اسلامک اسٹڈیز کانفرنس منعقد ہوئی تو ناظم ندوۃ العلماء مولانا سید ابوالحسن علی ندوی نے کانفرنس کے آیندہ اجلاس کو ندوہ میں دعوت دی لیکن موانع و مشکلات کچھ اس طرح سدراہ ہوئیں کہ یہ اجلاس ندوہ میں نہ ہوسکا اور لکھنؤ کے بجائے دارالعلوم تاج المساجد کے زیر اہتمام بھوپال میں منعقد ہوا۔ وہاں ناظم ندوۃ العلماء نے پھر ندوہ کی طرف سے دعوت کی تجدید کی۔ چنانچہ اس کے چار سال بعد یہ آٹھواں اجلاس آج ندوہ میں منعقد ہو رہا

ہے ۔ ندوہ کے بانیوں نے دین و دنیا کی ہم آمیزی اور قدیم و جدید کے اجتماع کا جو خواب دیکھا تھا، شاید اس کی تعبیر آج کا یہ اجتماع بھی ہے۔ جدید و قدیم تعلیم گاہوں کے منتخب افراد پہلو بہ پہلو جمع ہیں تاکہ اپنی بحث و تحقیق سے الجھے ہوئے اور عصر حاضر کے سامنے گرد و غبار سے پاک کرکے اسلام کا آب حیات پیش کریں ۔ تاکہ اس کے اندر نئی توانائی پیدا ہو اور اس دنیا کی شب تاریک کی سحر کی جا سکے ۔ اس کارعظیم کی تکمیل کے لیے ضروری ہے کہ علماء اور جدید تعلیم یافتہ اصحاب ایک دوسرے کے ساتھ تعاون کریں، حالات کو سمجھیں ، مسائل پر غور کریں، اور خوش اسلوبی کے ساتھ صحیح نتیجہ تک پہنچنے کی کوشش کریں ۔ یہ کام بہت مشکل ہے ، نہ عصر حاضر کو سمجھنا آسان ہے نہ اس کے تقاضوں کا اندازہ کرنا سہل ہے لیکن ایمان کی رہنمائی ، اخلاص کی رہبری اور علم کی گہرائی میسر ہو تو اس جادۂ دشوار پر گامزنی کی جرأت کی جاسکتی ہے ۔ اللہ سے دعا ہے کہ اس کی توفیق شامل حال ہو ، ہماری نگاہوں کو نور بصیرت عطا ہو ، ہمارے قدم جادۂ مستقیم پر استوار رہیں اور ہماری تلاش و جستجو اور بحث و تحقیق راہ صواب کو نمایاں کردے ۔ »

اس خطبۂ استقبالیہ کے بعد صدر اجلاس حضرت الاستاذ الداعیۃ الکبیر علامہ سید ابوالحسن علی ندوی ، ناظم دارالعلوم ندوۃ العلماء نے اپنا پرمغز و فاضلانہ خطبۂ صدارت پڑھا جس میں آپ نے ہندوستان میں اسلامیات پر کئے گئے علمی و تحقیقی کاموں کا تفصیلی طور پر جائزہ لیا اور یہ بتایا کہ اسلامیات کے کس کس موضوع پر کام کرنے کی ضرورت ہے ۔ فاضل صدر اجلاس نے اپنے خطبے کا آغاز ان الفاظ میں کیا تھا:

« فضلائے گرامی ! یہ حسن اتفاق ہے کہ اسلامک اسٹڈیز کانفرنس اس سال ایک ایسے ادارے اور تعلیمی مرکز میں منعقد ہو رہی ہے جس کے متعدد بانیوں اور فضلاء نے اسلامی مباحث و تحقیقات کے میدان میں

اپنے بحث و تحقیق ، مطالعہ و محنت ، توازن دماغی ، اصابت رائے اور نظر کی گہرائی و گیرائی کے تابناک نقوش چھوڑے ہیں اور جہاں تک اردو زبان اور اس تحتی براعظم میں علمی تحقیق و جستجو کا تعلق ہے ، ان کو ایک طرح سے اولیت و پیش قدمی حاصل ہے۔ انہوں نے اس کے لیے وہ زبان و پیرایۂ بیاں اختیار کیا جو ان علمی مباحث کے مزاج سے پوری مطابقت رکھتا ہے اور اس میں صحیح تناسب کے ساتھ ادب و انشاء کی وہ چاشنی بھی موجود ہے ، جس کے بغیر اس نسل کے ان نوجوانوں کا جن کا نشو و نما ہندوستان کے گذشتہ ادب نواز و ادب پرور ماحول میں ہوا تھا ان خشک علمی و تاریخی مباحث کے پڑھنے پر آمادہ ہونا دشوار تھا۔ نیز ان کی نگارشات نے اس طبقے کا اپنے عقائد و دینی مسلمات ، اپنی تہذیب و تمدن ، اپنی تاریخ اور اپنے زبان و ادب پر اعتماد بحال کیا اور اس میں خودداری و خوداعتمادی پیدا کی جو ۱۸۵۷ء کی شکست و ریخت اور مغربی تہذیب و تعلیم کے یلغار سے مایوسی و احساس کمتری کا شکار تھا۔ عربی و فارسی زبانوں پر عبور رکھنے ، علوم اسلامیہ کی منظم و تفصیلی تعلیم حاصل کرنے اور ان مباحث و تحقیقات کے قدیم و مستند ماخذ پر براہ راست نظر رکھنے ، ان سے استفادہ کر سکنے کی صلاحیت کی بنا پر ان کی تحریروں میں « اصالت » اور پختگی پائی جاتی ہے اور وہ ان ناہمواریوں اور غلط فہمیوں سے بڑی حد تک پاک تھیں جو بالواسطہ مطالعے و ترجمے اور سکنڈ ہینڈ معلومات کا قدرتی نتیجہ ہوتی ہیں اور جن سے مغرب کے بہت سے نامور مستشرقین اور ان کے تلامذہ اور خوشہ چین محفوظ نہیں رہ سکے۔ »

« اگر زبان کوئی حجاب اور عیب نہیں اور کسی بحث و تحقیق یا تصنیف و تالیف کی اصل قدر و قیمت ، مواد و مضامین ، مستند معلومات ، اپنی تحقیق کو ثابت کرنے کے لیے قومی علمی دلائل ، صحیح تحلیل و تجزیہ ، داخلی شواہد اور دستاویزی ثبوت تو پورے وثوق کے ساتھ کہا جاسکتا ہے کہ

فارسی شاعری کی تاریخ اور شعراء ایران کے تذکرے اور نقد سخن میں مولانا شبلی نعمانی کی مایہ ناز کتاب « شعرالعجم » جزیہ اور ذمیین کے حقوق کے بحث پر ان کے فاضلانہ مضامین « الجزیۃ فی الاسلام » اور « حقوق الذمیین » ایک مشہور عوام و زبان زد خلائق الزام کی تردید اور اس کی تاریخی حقیقت کے بے نقاب کرنے کے سلسلے میں ان کی دو محققانہ کتابیں « کتب خانہ اسکندریہ » اور « اورنگ زیب عالمگیر پر ایک نظر » تاریخ نگاری اور علمی تنقید کا نمونہ کہی جاسکتی ہیں ۔ اسی طرح ان کے ایک معاصر و رفیق کار مولانا حکیم سید عبدالحی ، سابق ناظم ندوۃ العلماء کی کتاب « گل رعنا » اردو شعراء کے تذکرے میں اور « یاد ایام » صوبہ گجرات کی علمی ، تمدنی ، تعمیری ، رفاہی اور اخلاقی و روحانی ترقی و شائستگی اور وہاں کے سلاطین و وزراء اور علماء و مشائخ کے تعارف میں ایک مثالی تذکرے کی حیثیت رکھتی ہے ، جس کے طرز و اسلوب پر ہندوستان کے تمام صوبوں اور ریاستوں کی تاریخ لکھنی چاہیے تھی ۔ اسی طرح اول الذکر کتاب « گل رعنا » میں انھوں نے اردو زبان و شاعری کی تاریخ و ارتقا کے سلسلے میں بعض نئی تحقیقات و نظریات پیش کیے ہیں اور اردو کے سب سے مشہور و مقبول تذکرے « آب حیات » کی جس کو ادبی حلقوں میں ماورائے تنقید سمجھ لیا گیا تھا ، بہت سی تاریخی غلطیوں اور فروگذاشتوں کی نشاندھی اور متعدد ناھمواریوں اور ناانصافیوں کی بھی وضاحت کی گئی ہے جن کے سلسلے میں مصنف کتاب کا سحر نگار اور جادو طراز قلم حقیقت سے دور جا پڑا تھا ۔ »

« دوسرے دور میں مولانا شبلی کے مایۂ ناز شاگرد اور اس درسگاہ کے (جہاں اس وقت آپ جمع ہیں) نامور فاضل مولانا سید سلیمان ندوی کی تصنیفات « عرب و ہند کے تعلقات » ، « عربوں کی جہاز رانی » اور « خیام » بحث و تحقیق ، وسیع مطالعہ ، اسلامی کتب خانے کے وسیع و عمیق سمندر کی تہہ میں سے موتی نکالنے اور خرمن علم کی ریزہ چینی

کا اعلیٰ نمونہ ہیں جن پر ہماری اردو زبان اور نثر دور کو فخر کرنے کا حق ہے ۔ عمر خیام ایران کا سرمایۂ فخر اور مایہ ناز شاعر و ریاضی داں ہے لیکن خود ایران اس کے علمی کمالات کی صحیح نقاب کشائی اور علمی و تاریخی تحقیق و کاوش میں اس کتاب کی کوئی نظیر نہیں پیش کرسکتا ۔ اسی طرح « نقوش سلیمانی » میں اردو زبان کے بہت سے الفاظ و محاورات کی تحقیق خاص طور پر « تنبیہ » کے سلسلے میں جو کچھ کہا گیا ہے اس سے تحقیقی کام کرنے والوں کو بحث و تحقیق اور غور و فکر کا مواد ملتا ہے اور نئے نئے پہلو سامنے آتے ہیں ۔ » حضرت مولانا نے مزید ارشاد فرمایا کہ « یہ ایک تاریخی حقیقت ہے کہ متعدد اسلامی ملکوں کے برخلاف ہندوستان کے علماء علم و تحقیق کے قافلے سے بچھڑنے نہیں پائے اور انہوں نے اپنے ملک کی زبان و ادب سے ناطہ نہیں توڑا، جیسا کہ متعدد اسلامی اور بعض عرب ملکوں میں پیش آیا بلکہ واقعہ یہ ہے کہ ان علماء نے ایک طویل عرصے تک سیاست اور ملک کی تحریک آزادی کی طرح ان علمی و ادبی میدانوں میں بھی قائدانہ کردار ادا کیا اور ادب و تنقید ، شعر و ادب میں بعض ایسی یادگاریں چھوڑیں جو ان کے پاکیزہ ادبی ذوق ، زبان کی ادا شناسی و مزاج دانی اور تنقیدی صلاحیت کی آئینہ دار ہیں اور اس میدان میں خواہ ان کو ابتدائی کوششوں کا نام دیا جائے ، وہ سنگ میل کی حیثیت رکھتی ہیں ۔ خواجہ الطاف حسین حالی کا « مقدمہ شعر و شاعری » اور « یادگار غالب » مولانا شبلی کا « موازنہ انیس و دبیر » مولانا عبدالسلام ندوی کی « شعر الہند » اسی سلسلے کی کڑیاں ہیں اور خواہ اس موضوع پر علم و تحقیق کا قدم کتنا ہی آگے بڑھ جائے اور اس میں کتنا ہی بیش بہا اضافہ ہو ، اس سے انکار نہیں کیا جا سکتا کہ گیسوئے اردو کو سنوارنے اور زبان و ادب کی مشاطگی میں ان پیش رو مصنفین کا احسان بھلایا نہیں جاسکتا ۔ »

فاضل صدر نے پچھلی ایک صدی میں اسلامی موضوعات پر جس قدر

علمی و تحقیقی کام ہوا ہے ، اس کی کیفیت بیان کرتے ہوئے فرمایا ، کہ «ہندوستانی مسلمانوں کے لیے انگریزی اور عربی دونوں اجنبی و بیگانہ زبانیں تھیں جو وہ صرف اپنے مطالعہ اور مشق کے ذریعہ حاصل کرسکتے تھے اور ان میں تصنیف و تالیف کا کام دشوار بھی تھا اور نازک بھی ، لیکن اس لحاظ سے ان دونوں زبانوں میں بڑا فرق ہے کہ انگریزی زبان کے حاصل کرنے اور اس میں اظہار خیال کی قابلیت و قدرت پیدا کرنے کے بہترین ذرائع ہندوستان میں پائے جاتے تھے ۔ اس کے سکھانے والے ابتدا میں اہل زبان اور بعد میں ان کے باکمال اور ماہر تعلیم شاگرد تھے ، اخبارات و رسائل اور جدید مطبوعات کا بھی ایک سیلاب تھا جو انگلستان اور خود ہندوستان سے امنڈتا رہتا تھا ، پھر اس میں کمال پیدا کرنے اور اہل زبان کی طرح مشق بہم پہونچانے کے قومی محرکات و دواعی بھی موجود تھے ۔ اس محنت کا صلہ بھی ملتا تھا اور اس کامیابی پر شہرت و نیک نامی بھی حاصل ہوتی تھی . . . . لیکن پوری ایک صدی میں انگریزی میں اسلامیات پر اتنی کتابیں بھی نہیں پیش کی جاسکتیں جو انگلیوں پر گنی جاسکیں۔ انگریزی کے دو تین مصنف سے زیادہ نہیں ملتے جنہوں نے اسلام اور اسلامی تہذیب و تاریخ پر ایسی کتابیں لکھیں جو اہل مغرب سے اپنی تصانیف کی زبان دانی کا لوہا منواسکیں یا اپنے مواد و مضامین اور ان کو پیش کرنے کے طریقے سے اہل مغرب کو متاثر کرسکیں ۔ » حضرت نے مزید فرمایا کہ « اسلامیات پر انگریزی میں کثیر تعداد میں بلند معیار کی کتابیں لکھی جانے کی امید تھی کیونکہ اس تحتی براعظم کے ذہین نوجوان مسلمانوں کے لیے انگریزی میں مقناطیس سی کشش تھی ۔ انگریزی پر عبور رکھنے والے مسلمان فضلاء سے کم سے کم یہ توقع ضرور تھی کہ اسلامی تاریخ ، اسلامی قانون اور عربی ، فارسی اور اردو زبان و ادب ، شاعری کی تاریخ و تنقید کے سلسلے میں اپنی یونیورسٹیوں اور کالجوں کو خود کفیل بنادیں گے اور ان موضوعات کا مطالعہ کرنے والوں کو عرب و ایران کی ادبی تاریخ کے معلومات کے لیے کیسی نکلسن ، کسی براؤن اور کسی ہٹی کی احتیاج نہ رہے گی، اور

جہاں تک شریعت اسلامی کی تاریخ اور حدیث و فقہ کی ترتیب و تدوین کا تعلق ہے کسی گولڈزہر اور کسی شاخت کی ضرورت نہ ہوگی، جہاں تک عربی ادب و شاعری، قرآن کی زبان اور اس کے علوم کا تعلق ہے کسی مارگولیتھ کے سامنے ہاتھ نہ پھیلانا پڑے گا، جہاں تک اسلامی دور میں تصنیف و تالیف کی تحریک اور مسلمانوں کے آثار علمیہ اور ان کی قلمی کاوشوں کا تعلق ہے ان سے واقف ہونے کے لیے کسی بروکلمن کا دریوزہ‌گر ہونے کی ضرورت پیش نہ آئے گی۔»

«اس کے برخلاف عربی زبان ان تمام ذرائع و ترغیبات سے محروم تھی جو انگریزی زبان کو حاصل تھیں۔ یہاں اہل زبان کو دیکھنے کو آنکھیں اور ان کی باتیں سننے کو کان ترستے تھے۔ آمد و رفت کے وسائل و تقریبات بھی ہندوستان میں تقریباً مفقود تھا، عربی میں تصنیف کرنے والوں کو نہ حکومت کی سرپرستی حاصل تھی، نہ اداروں کا تعاون، نہ پڑھنے والوں کی ہمت افزائی، خود ہی لکھنا خود ہی پڑھنا «خود کوزہ و خود کوزہ گر و خود گل کوزہ» کا مضمون، ایسی حالت میں اگر عربی میں ایک بھی اعلی معیار کا تحقیقی و تصنیفی کام نہ ہوتا اور کوئی عالم کسی اسلامی یا علمی موضوع پر جگر کاوی و دیدہ ریزی سے کام نہ لیتا تو قطعاً محل تعجب نہ تھا بلکہ ہر طرح قرین قیاس اور توقع کے عین مطابق تھا۔ لیکن حیرت کی بات یہ ہے کہ یہاں اس ایک صدی میں . . . . عربی زبان میں اتنا بڑا تحقیقی اور تصنیفی کام ہوا جو نہ صرف اپنی کیفیت اور جوہر کے لحاظ سے بلکہ اپنی کمیت اور حجم کے لحاظ سے بھی موجب حیرت ہے اور جس پر ہندوستانی مسلمانوں کو اگر آپ اجازت دیں تو ہندوستان کے قدیم نظام تعلیم کو بھی فخر کرنے کا حق ہے۔»

اس خطبے کے آخر میں اس دعا سے پہلے کہ یہ کانفرنس ہر طرح اپنے مقاصد میں کامیاب ہو اور نئے عزائم اور مساعی کا مقدمہ ثابت ہو، حضرت مولانا نے فرمایا کہ «اسلامی ممالک کی فکری قیادت تو بڑی چیز

ہے ان کو ذہنی انتشار بلکہ ذہنی ارتداد سے بچانے کے لیے اس کی سخت ضرورت ہے کہ ہماری علمی و ذہنی توانائیوں کا بڑا حصہ انگریزی میں اسلامی لٹریچر پیدا کرنے پر صرف ہو جو اب بھی دل و دماغ کو متاثر کرنے اور علمی حقائق کو ذہن میں بیٹھانے اور اپنے دین، اپنی تہذیب اور اپنی تاریخ کے بارے میں احساس کمتری اور خود فراموشی بلکہ خود کشی سے بچانے کے لیے جادو کا اثر رکھتی ہے اور ابھی ان ملکوں میں اس کا سحر نہیں ٹوٹا۔»

اس اجلاس میں ایرانی سفارت خانہ کے ثقافتی اتاشی آقای رضا علوی بھی موجود تھے۔ انھوں نے فارسی زبان میں تقریر کی اور ایران میں اسلام کی اشاعت اور اسلامی علوم و فنون کی ترقی کا مختصراً جائزہ پیش کرتے ہوئے کہا کہ پہلے ایران میں اسلام کا مقابلہ عیسائیت سے تھا مگر اب اس کا مقابلہ اشتراکیت سے ہے اور اس سے نپٹنے کے لیے دفاعی طریقہ ہی اختیار کیا جا رہا ہے۔ ان کی فارسی تقریر کے بعد کانفرنس کے جنرل سکریٹری ڈاکٹر محمد اقبال انصاری نے اپنی رپورٹ پیش کی جس میں کانفرنس کی سرگرمیوں کا جائزہ لیا گیا تھا۔ اس افتتاحی اجلاس کے اختتام پر مقامی سکریٹری مولانا محمد رابع ندوی نے «ہندوستان کے گوشے گوشے سے آئے ہوئے علماء و فضلاء کو خوش آمدید کہا» اور «اپنی اور طلباء و اساتذۂ دارالعلوم نیز کانفرنس کے کارکنان کی جانب سے تمام حاضرین جلسہ بالخصوص مندوبین کا شکریہ ادا کیا۔»

اسی دن یعنی ٦ اکتوبر کو نماز مغرب کے بعد مقالات خوانی کا پہلا اجلاس منعقد ہوا جس کی ابتداء لکھنؤ یونیورسٹی کے میرے استاذ ڈاکٹر اعجاز احمد کے مقالے سے ہوئی تھی۔ یہ اجلاس عشاء کی نماز تک جاری رہا۔ دوسرے روز مقالات کے لیے تین اجلاس ہوئے جس میں پہلا صبح سوا نو بجے سے دوپہر کے سوا بجے تک، دوسرا سہ پہر سوا تین بجے سے سوا چار بجے تک اور تیسرا شام سوا چھ بجے سے رات کے ساڑھے آٹھ بجے تک ہوا۔ مقالات خوانی کا آخری اجلاس ٨ اکتوبر کو صبح نو

بجے سے دوپہر کے ڈیڑھ بجے تک ہوا۔ ان اجلاسوں میں اسلامی تہذیب اور تمدن کے مختلف موضوعات پر اکتالیس مقالات پیش کیے گئے۔ ان میں سے دو عربی زبان میں تھے، چودہ انگریزی میں اور پچیس اردو میں تھے۔ ان پر دلچسپ بحث و مباحثہ بھی ہوتا رہا جس میں ہمارے محترم ڈاکٹر محمد صابر خان اور پروفیسر نظام الدین مغربی صاحب نے خوب بڑھ چڑھ کر حصہ لیا۔ مقالات کی تفصیل درج ذیل ہے:

(۱) ڈاکٹر محمد راشد: أسرة تیمور و اثرها فی الثقافة العربیه المعاصرة

(۲) مولانا سعید الرحمن اعظمی: الجاحظ و دوره فی الاصلاح الاجتماعی[1]۔

(۳) ڈاکٹر اعجاز احمد: Shah Waliullah and his poetry

(۴) مولوی سید شمس الہدیٰ: Al-Ikhwan al-Muslimoon

(۵) پروفیسر عطا کریم برق: Maulana Azad and his Tarjumanul Quran

(٦) ڈاکٹر عبدالعلی: The inspiration Islam gave to the cultivation of knowledge and learning

(۷) الأستاذ یوسف کمال بخاری: Unity of religions

(۸) ڈاکٹر سید حامد حسین[2]: Existentialism in Islam

(۹) ڈاکٹر غلام محی الدین: The Islamic Civilization: The new challenge and response to it

(۱۰) ڈاکٹر نثار احمد: Contemporary civilization versus Islamic civilization

---

(۱) یہ مضمون ندوۃ العلماء کے عربی رسالے "البعث الاسلامی" کے العدد الثالث، المجلد الثالث و العشرون میں شائع ہو گیا ہے۔

(۲) آپ کا یہ مقالہ Existentialism And Islam کے عنوان سے دہلی کے Radiance جلد ۱٤، شمارہ ۳۱ (۱۷ دسمبر سنہ ۱۹۷۸ء) میں شائع ہو گیا ہے مگر یہ اصل کا اختصار ہے۔

(۱۱) ڈاکٹر محمد قمرالدین[1] : Some contributions of the Young Turks to Modern Turkey

(۱۲) ڈاکٹر محمود الحق[2] : Rashid Rida's view of Caliphate

(۱۳) مولانا ابوبکر حسنی : The Second World War and its impact on the Muslim world

(۱۴) ڈاکٹر نفیس جہاں : Hasan Dehlivi

(۱۵) مسٹر احتشام بن حسن : Position of Non-Muslim minorities in al-Maghrib during the Medieval period

(۱٦) ڈاکٹر محمد اقبال انصاری[3] : Mulla Bahrul Uloom of Farangi Mahal

---

(۱) اس کو مقالہ نگار نے انڈین ہسٹری کانگریس کے انتالیسویں اجلاس منعقدہ حیدر آباد (۲۸ تا ۳۰ دسمبر سنہ ۷۸ء) کے لیے بھی پیش کیا ہے۔ دیکھیے شائع شدہ List of Papers of Indian History Congress, 39th. Annual Session, Hyderabad, 28-30 December 1978, p. XVIII.

(۲) آپ نے آل انڈیا اسلامک اسٹڈیز کانفرنس کے پانچویں اجلاس میں بھی ایک مقالہ «مسئلہ خلافت پر رشید رضا کے خیالات» کے عنوان سے پیش کیا تھا۔ دیکھیے ضیاء الحسن فاروقی کا مضمون «ایک علمی اجتماع» جو رسالہ جامعہ، دہلی، جلد ٥٦، شمارہ ٦، (بابت ماہ دسمبر سنہ ٦۷ء) میں شائع ہوا ہے۔ مزید دیکھیے : نشان منزل، بھوپال کا خاص نمبر بیاد اجلاس ہفتم آل انڈیا اسلامک اسٹڈیز کانفرنس، صفحہ ۵۹۔

(۳) اس مقالے کی تلخیص جناب عبداللطیف اعظمی صاحب نے رسالہ جامعہ، دہلی، جلد ۷۵، شمارہ ۱۲ (بابت ماہ دسمبر سنہ ۷۸ء) میں صفحات ۵۷۸ تا ۵۸۰ پر شائع کردی ہے۔ مقالہ نگار کا ایک اور مضمون بعنوان «بحرالعلوم عبدالعلی فرنگی محلی» بھی رسالہ برہان، دہلی کے جلد ۷٤، شمارہ ۵ (مئی سنہ ۷۵ء)، جلد ۷، شمارہ ٦ (جون سنہ ۷۵ء) اور جلد ۷۵، شمارہ ۱ (جولائی سنہ ۷۵ء) میں اردو زبان میں بھی شائع ہوچکا ہے۔

(۱۷) مسٹر نظام الدین مغربی : رسول کریم کی خارجہ حکمت عملی[1]

(۱۸) پروفیسر مشیرالحق : مشینی ذبیحہ[2]

(۱۹) ڈاکٹر محمد صابر خاں : قاضی صاعد الاندلسی اور ان کی تاریخ علوم[3]

(۲۰) پروفیسر نذیر احمد ۰ ارسلان جاذب : ممدوح فردوسی[4]

(۲۱) پروفیسر سید امیر حسن عابدی : دیوان غضفر گجراتی[5]

(۲۲) مولانا مجیب اللہ ندوی : اسلام کے بین الاقوامی اصول و تصورات

(۲۳) پروفیسر احتشام احمد ندوی : علم حدیث میں ناسخ و منسوخ : کتاب الاعتبار کی روشنی میں

(۲٤) مولانا شمس تبریز خاں : اسلامی قانون میں انسانی ضروریات کا لحاظ

(۲۵) مولانا برہان الدین سنبھلی : اسلام میں عدل کا تصور

(۲٦) ڈاکٹر مظہر یسین صدیقی : بنو ہاشم اور بنو امیہ کی رقابت کا تاریخی پس منظر

---

(۱) اس مقالے کی تلخیص رسالہ جامعہ، دہلی (دسمبر سنہ ۷۸ء) میں صفحات ۵۸۷ تا ۵۸۹ پر شائع ہوئی ہے۔

(۲) تلخیص جامعہ (دسمبر سنہ ۷۸ء) میں صفحات ۵۸۹ تا ۵۹۱ پر درج ہے ۔

(۳) جامعہ (دسمبر سنہ ۷۸ء) کے صفحات ۵۸۵ و ۵۸٦ پر تلخیص موجود ہے ۔

(٤) جناب عبداللطیف اعظمی صاحب نے اس کی بھی تلخیص جامعہ بابت ماہ دسمبر سنہ ۷۸ء میں صفحات ۵۸٦ و ۵۸۷ پر پیش کردی ہے ۔

(۵) تلخیص رسالہ جامعہ ، جلد ۷۵ ، شمارہ ۱۲ کے صفحات ۵۸۳ تا ۵۸۵ پر موجود ہے ۔

(٢٧) ڈاکٹر بدرالحسن عابدی : جبر و اختیار پر امام ابن تیمیہ کے نظریات

(٢٨) ڈاکٹر حبیب طیب العیدروس : شاہ ولی اللہ کا نظریہ وجود اور فکر جدید

(٢٩) مسٹر محمد عتیق الرحمان . علوم اسلامیہ کا بہار میں ارتقاء

(٣٠) پروفیسر غلام دستگیر رشید : تصوف ، شوشلزم اور سیکولرزم ، هندوستانی ماحول میں

(٣١) مولانا سید سلمان حسینی : فقہ اسلامی کی تشکیل جدید

(٣٢) مسٹر عبداللطیف اعظمی : مولانا محمد علی کی اسلام اور مسلمان دوستی[1]

(٣٣) ڈاکٹر مسعود الرحمن خاں : مختصر مدت کے عربی کورس : ایک اہم علمی ضرورت

(٣٤) مولوی عبدالکریم پاریکھ : تحفظ گائے اور هندوستانی مسلمان[2]

(٣٥) ڈاکٹر سید قدرت اللہ باقوی : شاہ عبدالحی احقر بنگلوری اور ان کی دینی خدمات[3].

(٣٦) ڈاکٹر فضل الرحمن گنوری : عہد حاضر میں اسلامی قانون سازی کے اہم مسائل

(٣٧) ڈاکٹر محمد مہدی انصاری : محمود تیمور : مصر کے جدید ادب کا ایک اہم رکن

(٣٨) ڈاکٹر محمد سالم قدوائی . مسلمانوں کی مذهبی تعلیم کا مسئلہ

---

(١) عبداللطیف اعظمی صاحب نے خود اپنے اس مقالے کی بھی تلخیص جامعہ بابت ماہ دسمبر سنہ ٧٨ء کے صفحات ٥٩١ و ٥٩٢ پر شائع کردی ھے .

(٢) یہ مقالہ اس مطبوعہ کتابچہ سے پڑھا گیا تھا جس کو «مکتبہ ذکری ، رامپور» نے جولائی سنہ ٧٨ء میں پہلی بار فوٹو آفسٹ سے شائع کیا ھے . یہ مطبوعہ کتابچہ ٣٠ صفحات پر مشتمل ھے .

(٣) اس مقالے کی بھی تلخیص «رسالہ جامعہ» کے صفحات ٥٨١ تا ٥٨٣ پر شائع ھوچکی ھے .

(۳۹) مولانا محمد رابع ندوی ۔ امریکہ کے کالے مسلمان
(۴۰) ڈاکٹر امجد علی ۔ مسئلہ خلق قرآن
(۴۱) ڈاکٹر اکمل ایوبی : قدیم ترکی ادب

مقالات خوانی کی نشست کے اختتام پر پروفیسر سید مقبول احمد نے نائب صدر کانفرنس کی حیثیت سے کانفرنس کی غرض و غایت پر روشنی ڈالی اور ان مقالات کا جائزہ لیا جو اس اجلاس میں پیش کیے گئے تھے ۔ آپ نے مقالہ نگاروں کو ان کی علمی و تحقیقی کاوشوں پر خراج عقیدت پیش کرتے ہوئے کہا کہ ”اسلامی تاریخ اور اس کی قدیم عظمت سے آج کل کے مسلمانوں بالخصوص عوام کو باخبر کرنے کی اشد ضرورت ہے اور صرف دینی طور پر ہی نہیں بلکہ علمی اور تحقیقی طور پر بھی مسلمانوں کی خدمات کو سامنے لانا ہے کیونکہ ان کی خدمات کا علم عوام کو تو درکنار خواص کو بھی نہیں ہے ۔“ آپ نے مزید فرمایا کہ ”اس کانفرنس کا فرض ہے کہ وہ مسلمانوں کی تاریخ ماضی کے روشن اور تابناک ابواب اور زریں اوراق نہ صرف مسلمانوں بلکہ ساری علمی دنیا کے سامنے پیش کرے اور مسلمانوں کے انحطاط و تنزل کے اسباب کا عمیق مطالعہ کرکے انہیں آئندہ پیش آنے والے خطرات سے بھی باخبر کرے ۔“ اس کے بعد عالم اسلام کے عظیم مفکر و داعی اور کانفرنس کے صدر حضرت مولانا سید ابوالحسن علی ندوی نے اپنی اختتامی تقریر میں اس قسم کی مجالس کی اہمیت اور ان کو جاری رکھنے کی ضرورت پر زور دیا ۔ حضرت نے علم و تحقیق کے سفر کو جاری رکھنے جو عالم اسلام کے لیے ضروری ہے اپنی ہمت بلند رکھنے اور ایسے شہباز اور ایسے شاہین بننے کی نصیحت کی جو کسی ایک شاخ پر قناعت نہیں کرتا بلکہ شاخ بلندتر کی تلاش کرتا ہے ۔ اس سلسلے میں حضرت نے اس بات سے بھی آگاہ کیا کہ ”علمی اور تحقیقی زبان محتاط ہونا چاہیے ، گہرا مطالعہ ہونا چاہیے ، کسی بات کو سو فی صدی صحیح نہیں قرار دینا چاہیے اور یہ نہ ہونا

چاہیے کہ کسی تحقیق کے نتیجے پر پہنچنے اور اس کی اشاعت کرنے کو عجلت ایمان کو متزلزل کردے۔» حضرت نے مزید ارشاد فرمایا کہ «علم بڑے احتیاط کی چیز ہے اور درس و تحقیق اس سے بھی زیادہ احتیاط کی چیز ہے۔ ہمیں دعوے سے بچنا چاہیے۔» حضرت مولانا نے امام غزالی کے شوق تجسس کا ذکر کیا اور کہا کہ «علم ایک سفر ہے، منزل نہیں ہے، لیکن جلد اس بات کا اعلان نہیں کرنا چاہیے کہ جس منزل پر پہنچے ہیں، وہی نتیجہ ہے۔ علم کی منزل اگر متعین ہو جائے گی تو یہ رہ کیا جاتا ہے۔» حضرت مولانا نے تحقیق میں خوب سے خوب‌تر کی تلاش پر زور دیا اور اس کانفرنس کی کامیابی پر مسرت کا اظہار کیا اور اس کی ترقی کی دعا فرمائی۔ اس اختتامی تقریر کے بعد کانفرنس کے جنرل سکریٹری ڈاکٹر محمد اقبال انصاری نے چند ضروری اعلانات کیے اور یہ بھی بتایا کہ «اس سہ روزہ اجلاس کے لیے مندوبین کی کل تعداد چھیاسی تھی جس میں سے چونسٹھ نے شرکت کی اور اکتالیس مندوبین نے مقالات پیش کیے جن میں سے دو عربی زبان میں، چودہ انگریزی میں اور پچیس اردو میں تھے۔» اجلاس کے آخر میں پروفیسر مشیر الحق نے مندوبین کی جانب سے میزبانوں اور کانفرنس کے کارکنان و منتظمین کا شکریہ ادا کیا اور جلسہ برخاست ہوگیا۔

اسی روز یعنی ۸ اکتوبر کو کانفرنس کی کاروباری نشست بھی ساڑھے تین بجے شام کو پروفیسر سید مقبول احمد کی صدارت میں منعقد ہوئی تھی۔ ڈاکٹر محمد اقبال انصاری نے ایک تعزیتی قرارداد پیش کی جس میں پروفیسر محمد زبیر صدیقی[1] شاہ معین الدین ندوی[2]، مولانا عبدالماجد دریا بادی[3]،

---

(۱) سابق اسوتوش پروفیسر آف اسلامک کلچر، کلکتہ یونیورسٹی

(۲) ناظم، دارالمصنفین، اعظم گڑھ

(۳) مدیر، صدق جدید، لکھنؤ

پروفیسر عبدالعلیم[1] ، پروفیسر محمد وحید مرزا[2] ، اور پروفیسر میر ولی الدین[3] کی وفات پر دلی رنج و غم کا اظہار کیا گیا اور اسلامیات کے لیے اسے ایک ناقابل تلافی علمی نقصان قرار دیا گیا ۔ یہ تجویز شرکاء جلسہ نے کھڑے ہوکر اور مرحومین کے لیے دعائے مغفرت کرکے منظور کی ۔

اسی نشست میں مندرجہ ذیل عہدیداران ، مجلس منتظمہ اتفاق رائے سے منتخب کیے گئے :۔

(۱) پروفیسر سید مقبول احمد	صدر
(۲) پروفیسر مشیر الحق	نائب صدر
(۳) ڈاکٹر محمد اقبال انصاری	جنرل سکریٹری
(٤) ڈاکٹر اکمل ایوبی	جوائنٹ سکریٹری
(٥) ڈاکٹر محمد سالم قدوائی	خازن
(٦) پروفیسر عطا کریم برق	رکن
(۷) پروفیسر احتشام احمد ندوی	رکن
(۸) ڈاکٹر محمد صابر خاں	رکن
(۹) ڈاکٹر محمود الحق	رکن
(۱۰) مولانا محمد رابع ندوی	رکن
(۱۱) مسٹر سید اصاف علی	رکن
(۱۲) پروفیسر نظام الدین	رکن
(۱۳) استاذ یوسف کمال بخاری	رکن

---

(۱) سابق صدر شعبہ عربی و اسلامیات و مدیر ادارۂ علوم اسلامیہ و سابق وائس چانسلر ، علی‌گڑھ مسلم یونیورسٹی و چیرمین ، ترقی اردو بورڈ

(۲) سابق صدر ، شعبۂ عربی ، لکھنؤ یونیورسٹی و سابق مدیر ، اردو دائرہ معارف اسلامیہ

(۳) سابق صدر ، شعبۂ فلسفہ ، عثمانیہ یونیورسٹی ، حیدرآباد

اسی وقت راقم الحروف کی یہ تجویز بھی منظور کی گئی کہ موجودہ اجلاس کی تفصیلی روداد مکمل طور پر مع مقالات شائع کی جائے۔ اور اسی غرض سے مقالہ نگاروں سے گزارش کی گئی کہ وہ اپنے مقالات نظرثانی، مناسب اختصار اور ذیلی حوالوں کے اضافہ کے ساتھ زیادہ سے زیادہ ۳۰ نومبر سنہ ۱۹۷۸ء تک جنرل سکریٹری کو بھیجدیں۔ اسی سلسلے میں یہ بھی طے پایا تھا کہ مجلس منتظمہ ایک مجلس ادارت تشکیل کرے جو مقالات کی تہذیب، ترتیب اور اشاعت کی ذمہ دار ہو۔ ایک اور تجویز کے ذریعہ یہ بھی طے پایا کہ کانفرنس عرب ممالک کے اسلامی تحقیقی اداروں سے رابطہ قائم کرکے مطبوعات و معلومات کا تبادلہ کرے۔ اس کے بعد ڈاکٹر محمد اقبال انصاری کے اس اعلان پر کہ انڈین انسٹیٹیوٹ آف اسلامک اسٹڈیز (تغلق آباد، نئی دھلی) نے دعوت دی ھے کہ آل انڈیا اسلامک اسٹڈیز کانفرنس کا اجلاس نہم اس کے زیر اھتمام سنہ ۱۹۸۰ء میں منعقد ہو، مندوبین نے تالیاں بجاکر خوشی کا اظہار کیا اور اس کو منظور کیا۔

اس نشست سے قبل ۷ اکتوبر کی شام کو مجلس تحقیقات و نشریات اسلام، ندوۃ العلماء کی طرف سے کانفرنس کے مندوبین کو نہایت پرتکلف عصرانہ دیا گیا جس میں مجلس کے تمام اراکین بھی موجود تھے۔ اس موقع پر ڈاکٹر اشتیاق حسین قریشی نے مندوبین کا خیر مقدم کیا اور مجلس کے قیام کے اغراض و مقاصد پر روشنی ڈالتے ھوئے بتایا کہ "یہ مجلس سنہ ۱۹۵۹ء میں حضرت مولانا ابوالحسن علی ندوی کی رھنمائی میں قائم ھوئی تھی جس کا مقصد یہ ھے کہ دنیا کی مختلف زبانوں میں ایسی کتابیں شائع کی جائیں جو تعلیم یافتہ افراد کے ذھنی ارتداد اور شکوک و شبہات دور کرسکیں اور اسلام کی صحیح تعلیمات پیش کرسکیں۔ مجلس کا اہم ترین مقصد دعوت و تبلیغ اسلام ھے۔ یہ مجلس ذھین اور تعلیم یافتہ طبقے کی اس اھم ضرورت کو پورا کرتی ھے جس کا احساس تمام عالم اسلام مین شدت کے ساتھ کیا جارھا تھا اور اس کا نتیجہ تھا کہ نہ

صرف ملک کے مختلف حلقوں اور صاحب فکر دردمند مسلمانوں نے بلکہ بہت سے بیرون ممالک کے اہل درد و اہل بصیرت اصحاب نے اس کا بڑی گرم جوشی سے استقبال کیا اور پذیرائی کی۔» آپ نے مزید فرمایا کہ «مجلس کی جانب سے شائع شدہ لٹریچر عربی، اردو، انگریزی اور ھندی پر مشتمل ہے۔ اس کے ذریعہ اسلام کا دلنشیں اور مؤثر انداز میں تعارف کرایا گیا ہے جس سے نہ صرف مسلمان بلکہ غیر مسلم حضرات بھی فائدہ اٹھاسکتے ہیں۔ مجلس نے صرف ایجابی پہلو پر ہی کام نہیں کیا ہے بلکہ اس نے ملحدانہ تحریک اور فلسفہ اور اسلامی عقائد پر ضرب لگانے اور تیشہ چلانے والوں کے خلاف اپنی کوششوں کو بروئے کار لانا ضروری سمجھا۔ عالم اسلام میں ارتداد کی لہروں کو روکنے، ایمان و یقین کی بنیادیں ذہن میں استوار کرنے اور مغرب کی مادہ پرست اور شک آفرین تہذیب و ادب کی پیدا کردہ ذہنی بےچینی اور انتشار کو رفع کرنے میں مجلس کی مطبوعات نے ایک خاص مقام حاصل کرلیا ہے۔» آپ نے مزید بتایا کہ «مجلس نے اس عرصے میں اردو، عربی، انگریزی، ھندی اور بنگالی میں سرسٹھ اہم کتابیں اور اڑتالیس کتابچے شائع کیے ہیں۔ ان میں سے اکثر کے متعدد ایڈیشن شائع ہوئے۔ خدا کا شکر ہے کہ مجلس کی مطبوعات نے دینی اور علمی حلقوں میں خاص مقبولیت حاصل کرلی ہے اور اس کی شہرت میں برابر اضافہ ہو رہا ہے۔ چونکہ مجلس کا قیام کسی تجارتی ادار کی حیثیت سے عمل میں نہیں آیا ہے اور نہ ہی اس نقطۂ نظر سے اس کے کام کو انجام دیا گیا ہے۔ لہذا اس کی راہ میں سرمایہ کی کمی سب سے بڑی دشواری ہے۔ مجلس کے پاس نہ تو اس کی اپنی عمارت ہے اور نہ ہی اس کا اپنا پریس۔ بلکہ وسائل کی کمی کے باعث مجلس کو اپنے وسیع اشاعت پروگرام کے انجام دہی میں بڑی رکاوٹیں پیش آتی رہتی ہیں۔» آخر میں ڈاکٹر قریشی نے مندوبین سے گزارش کی کہ «وہ اپنے اپنے حلقوں میں اس مجلس کا تعارف کرائیں اور اس کی مطبوعات کی اشاعت میں تعاون کریں اس تقریر کے بعد ڈاکٹر محمد اقبال انصاری نے جوابی تقریر میں مندوبین

طرف سے تمام اراکین مجلس کا شکریہ ادا کیا اور انہیں یہ یقین دلایا کہ مجلس کی مطبوعات کی اشاعت میں وہ بھر پور حصہ لیں گے۔ اس موقع پر مجلس تحقیقات و نشریات اسلام کی مطبوعات کی نمائش بھی کی گئی تھی جس کے دیکھنے سے یہ اندازہ ہوا کہ مجلس نے بہت اہم کتابیں شائع کی ہیں۔ اس سلسلے میں اس بات کا ذکر کردینا غیر مناسب نہ ہوگا کہ مجلس کی بعض کتابوں کا ترجمہ ترکی زبان میں بھی شائع ہوا ہے جن میں سے چند کو راقم نے مارچ ۱۹۷۹ء میں ترکی جمہوریہ کی سیاحت کے دوران خود دیکھا ہے[1] جہاں راقم توسیعی لکچر دینے گیا تھا[2]۔

---

(۱) ہمارے ادارۂ علوم اسلامیہ کے مدیر اور شعبۂ اسلامیات کے صدر پروفیسر محمد نجات اللہ صدیقی کی انگریزی کتاب Some Aspect of Islamic Economy کا بھی ترکی زبان میں ترجمہ شائع ہوگیا ہے۔ اس کتاب کا نام ترکی زبان میں Islam Ekonomisinin Temelleri ہے اور اس کو ازمیر شہر کے مکتبہ Akyay Kaynak نے شائع کیا ہے اور ترجمہ Bahar Gursan نے کیا ہے۔ یہ ادارہ آپ کی The Economic Enterprise in Islam اور Banking Without Interest کا بھی ترکی ترجمہ شائع کرنے والا ہے۔

(۲) ان لکچرس کو ترکی کے اسکالرس نے کافی پسند کیا تھا اور بعضوں نے میرے انٹرویو اور مجھسے متعلق مضامین بھی شائع کیے ہیں۔ میرے علم کے مطابق صرف مولانا جلال الدین رومی کے شہر قونیہ ہی کے مشہور روزنامہ Yeni Meram مورخہ ۲٦ مارچ سنہ ۱۹۷۹ء، Hamle مورخہ ۲۷ مارچ سنہ ۱۹۷۹ء، Yeni Konya مورخہ ۲۷ مارچ سنہ ۱۹۷۹ء اور Konyanin Sesi مورخہ ۲٦، ۲۷، ۲۸ و ۲۹ مارچ سنہ ۱۹۷۹ء کے پہلے صفحوں پر ایسے مضامین شائع ہوئے ہیں۔ ان میں سے آخرالذکر مضمون فیاض جانر (Feyyaz Caner) کا ہے جو کافی طویل ہے اور قسطوار مسلسل چار شماروں میں شائع ہوا ہے۔ اس کا عنوان Bizi bizden iy bilenler : Akmal Ayyubi یعنی «ہمیں ہم سے زیادہ جاننے والے : اکمل ایوبی» رکھا گیا ہے جو زیادہ مناسب نہیں معلوم ہوتا۔ تاہم اس سے ان کی قدردانی ظاہر ہوتی ہے۔

اس عصرانہ سے قبل ۸ اکتوبر کو دینی تعلیمی کونسل اترپردیش، لکھنؤ کے ارکان مجلس عاملہ کی طرف سے کانفرنس کے تمام مندوبین کو دوپہر کے کھانے پر مدعو کیا گیا تھا۔ اس موقع پر کونسل کے سکریٹری مولانا محمد ہاشم فرنگی‌محلی نے خطبۂ استقبالیہ پڑھا تھا جس میں آپ نے کانفرنس کے مندوبین کو کونسل کی سرگرمیوں سے تعارف کراتے ہوئے فرمایا کہ «ہم اللہ رب العزت کی بارگاہ قدس میں سجدۂ شکر بجالاتے ہیں کہ اس نے ہمیں اسلامک اسٹڈیز کانفرنس کے معزز مندوبین و ارکان کے استقبال کا موقع عطا فرمایا۔ اس وقت جب کہ ایک طرف انسانی دنیا کے ہر شعبۂ زندگی میں مادیت غالب ہے اور انسانی اخلاق و کردار اور روحانی اقدار کی عظمت و تقدس کا احساس و شعور روز بروز مضمحل ہوتا جارہا ہے اور دوسری طرف اسلام کے نظام اخلاق، نظام تمدن و تہذیب اور اس کی تعلیمات جو اس نے پورے انسانی معاشرے کی فلاح و نجات اور پرامن اور پرسکون زندگی کے لیے پیش کی ہیں خود مسلمانوں کی غفلت اور مادہ پرستوں کے اقتدار و اختیارات کے زیر سایہ کوششوں اور سرگرمیوں سے ان پر دبیز پردے پڑے ہوئے ہیں، ایسے وقت میں آپ حضرات نے اسلامک اسٹڈیز کانفرنس قائم کرکے بڑا مبارک اور قابل قدر اقدام کیا ہے۔ آپ اس کانفرنس کے ذریعہ اسلامی تہذیب و تمدن، اسلامی علوم و فنون اور اسلامی تاریخ کے ان تمام پہلوؤں کے مطالعہ، تحقیق اور اشاعت کی گراں قدر خدمت انجام دے رہے ہیں جن کی بنیاد اسلام پر ہے۔ آپ نے جدید تعلیم کی دانش گاہوں اور دینی مدارس کے علماء و فضلاء کو باہم ملنے، تبادلۂ خیالات کرنے اور اسلام کو دنیا کے سامنے پیش کرنے کا زریں موقع فراہم کیا ہے۔ قدیم و جدید کے اشتراک سے انشاءاللہ اسلام کی تعلیمات صحیح طور پر دنیا کے سامنے آسکیں گی۔ ہم دعا کرتے ہیں کہ اللہ ان کوششوں کو کامیاب بنائے۔ کانفرنس کے خیالات و رجحانات میں وہ صحت و صداقت قائم و باقی رکھے جس کے بغیر اسلام کو صحیح طور پر سمجھنا اور اسے دنیا کے سامنے صحیح طور پر پیش کرنا ممکن

نہیں ہے۔" آپ نے مزید فرمایا کہ "دینی تعلیمی کونسل بھی اسلام اور اسلامیات کی بقا و تحفظ کے لیے سر گرم عمل ہے۔ کونسل نے اپنے تعلیمی مقاصد کے ماتحت اب تک بڑی تعداد میں لٹریچر شائع کیا ہے اور بچوں کی دینی تعلیم کے لیے مسلم رائے عامہ کو ہموار کیا ہے۔ ریاست کے مختلف علاقوں میں اس کی شاخیں قائم ہیں جو " انجمن تعلیمات دین" کے نام سے موسوم ہیں۔ وہ اپنے اپنے ضلع میں دینی مکاتب کے قیام و بقا کی ذمہ دار ہیں۔ ان میں ابتدائی دینی تعلیم کے ساتھ دوسرے رائج عصری مضامین بھی پڑھائے جاتے ہیں۔ یہ آزاد مکاتب ہیں جو صرف مسلمانوں کے چندوں سے چلتے ہیں اور ان میں سات لاکھ سے زیادہ مسلمان بچے زیر تعلیم ہیں۔ اس کا سالانہ بجٹ چار لاکھ روپیہ ہے جو تمام تر مسلمانوں کے تعاون سے پورا ہوتا ہے۔" اس خطبۂ استقبالیہ میں یہ انکشاف بھی کیا گیا کہ " حکومت ہند کی طرف سے تعلیم بالغان کا جو پنج سالہ منصوبہ شروع کیا گیا ہے اس میں بھی کونسل نے اپنے تحت چھ سو مراکز قائم کرنے کی ایک اسکیم پیش کی ہے جس کی منظوری کا انتظار ہے۔" اس خطبے کا جواب ڈاکٹر محمد اقبال انصاری نے دیا۔ انہوں نے دینی تعلیمی کونسل کی خدمات کو سراہا، مندوبین کی طرف سے شکریہ ادا کیا اور کانفرنس کے ارکان کی جانب سے کونسل کو ہر قسم کے تعاون کا یقین دلایا۔

ہمیں خوشی ہے کہ کانفرنس کا یہ اجلاس ہر لحاظ سے کامیاب رہا۔ اس میں بڑی تعداد میں اچھے اور مفید علمی، ادبی اور معلوماتی مضامین پیش کیے گئے اور مجلس استقبالیہ کے عمران و کارکنان نے جس خلوص، محبت اور اخلاق کا اظہار کیا ہے، اس کی یاد کافی عرصہ تک باقی رہے گی۔

ڈاکٹر اکمل ایوبی
ریڈر
ادارۂ علوم اسلامیہ
علی گڑھ مسلم یونیورسٹی

نوٹ

آل انڈیا اسلامک اسٹڈیز کانفرنس کے اس اجلاس ہشتم کی مختصر رپورٹیں یا اجلاس سے متعلق خبریں مندرجہ ذیل اخبارات و رسائل میں بھی شائع ہوچکی ہیں:

روزنامہ قومی آواز، لکھنؤ. جلد ۳۳، نمبر ۲۷ (مورخہ ۱۹ اکتوبر سنہ ۱۹۷۸ء)

پندرہ روزہ تعمیر حیات، لکھنؤ. جلد ۱۵، شمارہ ۲۲ و ۲۳، (۲۵ ستمبر اور ۱۰ اکتوبر سنہ ۱۹۷۸ء)

ہفت روزہ ندائے ملت، لکھنؤ. جلد ۳٤، نمبر ۹ (۱۵ اکتوبر سنہ ۱۹۷۸ء)

روزنامہ صدائے عام، پٹنہ. مورخہ ۵ نومبر سنہ ۱۹۷۸ء (آل انڈیا اسلامک اسٹڈیز کانفرنس کا اجلاس ندوہ از محمد عتیق الرحمن)

پندرہ روزہ احتساب، علی‌گڑھ. جلد ٦، شمارہ ١٤ و ١٥، مورخہ ۱۵ نومبر و یکم ستمبر سنہ ۱۹۷۸ء اور پندرہ روزہ تعمیر حیات لکھنؤ، جلد ١٦، شمارہ ٤، مورخہ ۲۵ دسمبر سنہ ۱۹۷۸ء (کل ہند موتمر علوم اسلامیہ کا اجلاس ہشتم از ڈاکٹر محمد اقبال انصاری)

جامعہ، دہلی. جلد ۷۵، شمارہ ۱۱، بابت ماہ نومبر سنہ ۱۹۷۸ء اور جلد ۷۵، شمارہ ۱۲ بابت ماہ دسمبر سنہ ۱۹۷۸ء (آل انڈیا اسلامک اسٹڈیز کا آٹھواں اجلاس از عبداللطیف اعظمی)

اس سلسلے میں یہ بتادینا بھی غیر مناسب نہ ہوگا کہ اسلامک اسٹڈیز کانفرنس کے اس اجلاس منعقدہ لکھنؤ کی مناسبت ہی کی وجہ سے راقم کا ایک مضمون "ترکی جمہوریہ میں علوم اسلامیہ کی تعلیم" کے عنوان سے لکھنؤ کے روزنامہ قومی آواز کے ضمیمہ ہفتہ‌وار (جلد ۳۳، نمبر ۲۷۰ بابت مورخہ ۸ اکتوبر سنہ ۷۸ء) میں اجلاس کے دوران ہی شائع ہوا تھا جس میں ترکی جمہوریہ کے دینی نظام تعلیم کو پیش کیا گیا ہے.

[ڈاکٹر اکمل ایوبی]

حضرت معاویہ اور تاریخی حقائق

مصنف: مولانا محمد تقی عثمانی، ناشر: الجمعیۃ بکڈپو، قاسم جان اسٹریٹ، دھلی۔ کتابت، طباعت، کاغذ: اوسط۔ قیمت: ۱۸ روپئے۔ صفحات: ۷ + ۲۶۲ = ۲۶۹۔

امیر معاویہ کی شخصیت مسلمانوں میں خاصی اختلافی رہی ہے، ایک طرف تو ان کا شمار جلیل القدر صحابہ اور کاتبین وحی میں ہوتا ہے، دوسری طرف ان پر بڑے سخت اعتراضات و الزامات بھی عائد کیے گئے اور ان کو غاصب، ظالم اور بعض بدعتوں کا بانی بھی ٹھہرایا گیا۔ زیر نظر کتاب میں تاریخی حقائق کی روشنی میں امیر معاویہ پر لگائے گئے الزامات کا جواب دیا گیا ہے۔

اس کتاب کی بنیاد ان مضامین پر ہے جو ماہنامہ البلاغ میں مولانا ابوالاعلی مودودی صاحب کی کتاب «خلافت و ملوکیت» کے ان حصوں کے جواب میں لکھے گئے جو حضرت معاویہ سے متعلق ہیں، چنانچہ خود مصنف نے لکھا ہے:

> «عرصہ سے میری خواهش تھی کہ حضرت امیر معاویہؓ پر جو مشہور اعتراضات کیے گئے ہیں ان کا واقعات کی روشنی میں جائزہ لے کر اصل حقیقت واضح کی جائے۔ اتفاق سے اسی دوران مولانا سید ابوالاعلی مودودی صاحب کی کتاب «خلافت و ملوکیت» منظر عام پر آئی اور اطراف ملک سے ہم سے مطالبہ ہوا کہ اس کے بارے میں اپنی رائے پیش کریں۔ اس کتاب میں حضرت معاویہؓ پر عائد کیے گئے اعتراضات کو مرتب طریقہ سے یکجا کردیا گیا تھا، چنانچہ کتاب کے اس حصہ پر جو حضرت معاویہ سے متعلق تھا میں نے ماہنامہ البلاغ میں ایک سلسلۂ مضامین تحریر کیا جو نو قسطوں میں شائع ہوا۔» صفحہ ٦ و ٧

مضامین کو کتابی شکل میں مرتب کرتے وقت حضرت معاویہ کے حالات، کردار اور کارناموں سے متعلق حصے اپنے بھتیجے محمود اشرف عثمانی سے لکھوایا۔ کتاب کی ترتیب مندرجہ ذیل تین عنوانوں کے تحت کی گئی ہے:

(۱) حضرت معاویہ اور خلافت و ملوکیت (حضرت معاویہ پر اعتراضات کا علمی جائزہ)

(۲) حضرت معاویہ اور خلافت و ملوکیت (ترجمان القرآن، لاہور کے اعتراضات کا جواب)

(۳) حضرت معاویہ، شخصیت کردار اور کارنامے (حضرت معاویہ کی سیرت و مناقب)

جیساکہ اوپر ذکر ہوچکا ہے پہلے دو حصے خود مولانا محمد تقی عثمانی صاحب نے تحریر کیے ہیں اور تیسرا حصہ محمود اشرف عثمانی صاحب نے لکھا ہے۔ پہلے حصے میں بیس عنوانات قائم کیے گئے ہیں جن کے تحت حضرت معاویہ کے خلاف لگائے گئے الزامات مثلاً «بدعت کا الزام» «مال غنیمت میں خیانت»، «حضرت علی پر سب و شتم»، «گورنروں کی زیادتیاں»، «یزید کی ولی عہدی کا مسئلہ»، «یزید کی بیعت کے سلسلہ میں بد عنوانیاں»، «حضرت حسین کا موقف» وغیرہ جیسے اہم مباحث پر سیر حاصل بحث کی گئی ہے۔ ان سب بحثوں میں ان کا انداز یہ ہے کہ پہلے مولانا مودودی کا اعتراض نقل کرتے ہیں اس کے بعد ان کے دیے ہوئے حوالوں، روایتوں کی تحقیق کرتے ہیں اور پھر ان پر عقلی و منطقی بحثیں پیش کرتے ہیں۔ مثلاً یہ بات عام طور سے مشہور ہے کہ حضرت علی پر برسر منبر سب و شتم کی ابتداء حضرت معاویہ نے کی اور اپنے گورنروں کو بھی اس کا حکم دیا پھر بعد میں حضرت عمر بن عبدالعزیز نے اس کو ختم کیا۔ مودودی صاحب نے بھی اس کو نقل کیا ہے اور طبری، ابن اثیر اور

البدایہ وغیرہ کے حوالے دیے ہیں۔ مولانا عثمانی نے اپنی تلاش و تحقیق سے ان حوالوں کو غلط ثابت کیا ہے بلکہ بہت سی ایسی روایات پیش کی ہیں جن سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ امیر معاویہ حضرت علی کی بڑی قدر و عزت اور احترام کرتے تھے دوسری بات کہ امیر معاویہ کے تمام گورنر ان کے حکم سے ایسا کرتے تھے، اس سلسلہ میں لکھتے ہیں کہ «زیادہ سے زیادہ دو گورنروں پر یہ الزام لگایا جاسکتا ہے کہ وہ حضرت علی کو برا بھلا کہتے تھے۔» یہ دو گورنر حضرت مغیرہ بن شعبہ اور مروان بن حکم ہیں۔ اس روایت پر مولانا عثمانی نے بڑی تفصیل سے بحث کی ہے اور اس کے راویوں کے جھوٹ اور ضعف کو اسماء الرجال کی کتابوں سے ثابت کیا ہے اور مستند حوالوں سے لکھا ہے کہ اس کے تمام راوی ناقابل اعتبار اور کمزور ہیں۔

امیر معاویہ پر ایک دوسرا اعتراض عام طور سے یہ کیا جاتا ہے کہ انہوں نے یزید کو اپنا ولی عہد نامزد کیا۔ اس پہلو پر انہوں نے دو طرح سے گفتگو کی ہے، یعنی یزید کو ولی عہد بنانا رائے تدبیر اور نتائج کے اعتبار سے درست تھا یا غلط، دوسری حضرت معاویہ نے نیک نیتی کے ساتھ شرع کی حدود میں رہ کر کیا تھا یا اپنے ذاتی مفاد کے لیے حدود اللہ کو پامال کر کے کیا تھا۔ جہاں تک پہلی بات کا تعلق ہے جمہور امت کے محققین علماء کی رائے یہی ہے کہ حضرت معاویہ کا یہ فعل رائے اور تدبر کے درجہ میں زیادہ درست ثابت نہیں ہوا اور اس سے امت کے اجتماعی مصالح کو نقصان پہونچا ہے، لیکن دوسری بات اختلافی ہے، مولانا عثمانی نے بہت سے دلائل اور شواہد سے یہ بات ثابت کی ہے کہ وہ اپنے اقدام میں نیک نیت تھے انہوں نے جو کچھ کیا وہ نیک نیتی کے ساتھ اور شرعی حدود میں رہ کر کیا۔ اس سلسلہ میں وہ لکھتے ہیں:

«واقعہ یہ ہے کہ حضرت معاویہ رض پوری طرح دیانت داری اور نیک نیتی کے ساتھ یہ سمجھتے تھے کہ یزید خلافت کا

اہل ہے۔ متعدد تواریخ میں منقول ہے کہ حضرت عثمانؓ کے صاحبزادے حضرت سعید بن عثمان نے آکر حضرت معاویہ سے شکایت کی کہ آپ نے یزید کو ولی عہد بنایا ہے حالانکہ میرا باپ اس کے باپ سے، میری ماں اس کی ماں سے اور خود میں اس سے افضل ہوں۔ حضرت معاویہ نے فرمایا کہ خدا کی قسم تمہارے والد مجھ سے بہتر اور آنحضرت صلعم سے زیادہ قریب تھے، تمھاری ماں بھی یزید کی ماں سے افضل ہے لیکن جہاں تک یزید کا تعلق ہے اگر سارا غوطہ تم جیسے آدمیوں سے بھر جائے تو بھی یزید تم سے بہتر اور زیادہ محبوب ہوگا۔ حضرت معاویہ کے یہ الفاظ صاف بتا رہے ہیں کہ وہ کسی ذاتی برتری کے تصور یا رشتہ کی بنا پر یزید کو افضل نہیں سمجھ رہے تھے بلکہ ان کی دیانت دارانہ رائے یہی تھی۔» ص ۹٤

حافظ شمس الدین ذہبی اور جلال الدین سیوطی کے حوالے سے جمعہ کے خطبے کے یہ دعائیہ الفاظ بھی ان کی نیک نیتی کے ثبوت کے طور پر پیش کیے ہیں:

«اے اللہ اگر میں نے یزید کو اس کی فضیلت دیکھ کر ولی عہد بنایا ہے تو اسے اس مقام تک پہونچا دے جس کی میں نے اس کے لیے امید کی ہے اور اس کی مدد فرما۔ اور اگر مجھے اس کام پر صرف اس محبت نے آمادہ کیا ہے جو باپ کو بیٹے سے ہوتی ہے تو اس کے مقام خلافت تک پہونچنے سے پہلے اس کی روح قبض کرلے۔» ص ۹۵

مصنف نے خاصی مفصل بحث کرنے کے بعد روایات و اقوال کی روشنی میں امیر معاویہ کی نیک نیتی کو ثابت کیا ہے۔

عدالت صحابہ کے سلسلے میں بھی ان کی بحث (ص ۱۱۴ تا ص ۱۲۶) بہت علمی انداز کی ہے، اس پہلے حصہ کے آخر میں لکھتے ہیں:

«حضرت امیر معاویہؓ کے بارے میں کوئی گفتگو کرتے وقت دو باتیں ضرور یاد رکھنی چاہئیں۔ ایک تو یہ کہ ان کے خلاف ان کے زمانے ہی میں پروپگنڈہ بہت زیادہ کیا گیا ہے، خود حضرت معاویہؓ سے پوچھا گیا کہ آپ کو بڑھاپا بہت جلد آگیا، اس کی کیا وجہ ہے، تو آپ نے جواب دیا:

«کیوں نہ ہو ہر وقت عرب کا کوئی شخص میرے سر پر کھڑا رہتا ہے جو ایسی باتیں گڑھتا ہے جن کا جواب دینا لازم ہو جاتا ہے۔ اگر میں کوئی صحیح کام کروں تو کوئی تعریف نہیں کرتا اور اگر مجھ سے غلطی ہو جائے تو اسے اونٹنیاں (ساری دنیا میں) لے اڑتی ہیں۔»

لہذا ان کے بارہ میں تحقیق روایات کی ضرورت اوروں سے زیادہ ہے، دوسری بات یہ ہے کہ حضرت امیر معاویہؓ کے بارہ میں جو پروپگنڈہ کیا گیا ہے اسے بلا تحقیق درست مان لیا جائے تو صرف حضرت معاویہ ہی کی ذات مجروح نہیں ہوتی بلکہ دوسرے صحابہ پر طعن و تشنیع کا بھی دروازہ کھل جاتا ہے، چنانچہ تجربہ ہے کہ جو لوگ حضرت معاویہ پر الزام عائد کرنے میں جری ہو جاتے ہیں ان کی زبان دوسرے صحابہ کے خلاف اور زیادہ دراز ہو جاتی ہے، حضرت ربیع بن نافعؓ نے کتنی سچی بات کہی تھی کہ:

«معاویہ اصحاب محمد صلی اللہ علیہ وسلم کا ایک پردہ ہیں جب کوئی شخص اس پردہ کو کھول دے گا تو اس کے پیچھے کے لوگوں پر اس کی جرأتیں بڑھ جائیں گی۔»

(۶) اور اسی لیے جب حضرت عبداللہ بن مبارک سے پوچھا گیا کہ
حضرت معاویہ افضل ہیں یا حضرت عمر بن عبدالعزیز تو حضرت
ابن مبارک نے فرمایا :
«معاویہ کی ناک کی مٹی عمر بن عبدالعزیز سے بہتر ہے۔»
ص ۱۴۰ ۱۴۱

پہلے عنوان کے تحت گفتگو ص ۱۴۱ پر ختم ہو جاتی ہے ، دوسرے عنوان پر ص ۱۴۲ سے شروع ہوتی ہے اور ص ۲۲۴ تک چلتی ہے ۔ جیسا کہ ابتداء میں لکھا جا چکا ہے کہ مولانا عثمانی نے خلافت و ملوکیت پر جو تنقید کی تھی اس کا جواب مولانا مودودی کے رسالہ ترجمان القران میں ملک غلام علی صاحب نے دیا تھا ، اس کا جواب پھر مولانا عثمانی نے اپنے انداز سے پیش کیا ہے ۔ چنانچہ خود لکھتے ہیں :

«.........ہمارا مقصد صرف اپنے موقف کا مدلل اظہار تھا اسی لیے ہمارا ارادہ اس موضوع پر مزید کچھ لکھنے کا نہیں تھا.........لیکن احباب کا شدید اصرار ہے کہ ملک صاحب کے مضمون پر تبصرہ ضرور کیا جائے۔ ادھر ملک صاحب کے پورے مضمون کو پڑھنے کے بعد میں اس نتیجہ پر پہونچا کہ اس پر تبصرہ کرنے کے لیے زیادہ وقت صرف نہیں ہوگا اس لیے بادل نا خواستہ اس موضوع پر دوبارہ قلم اٹھا رہا ہوں۔ ....اس نازک معاملہ میں ذاتی جذبات اور جماعتی تعصبات کو درمیان سے ہٹاکر پوری تحقیقی غیرجانبداری سے کام لیا جائے اور جو کچھ عرض کیا جارہا ہے اس کو خالص افہام و تفہیم کے ماحول میں ٹھنڈے دل و دماغ کے ساتھ پڑھا جائے.........ہمارے پہلے مقالہ کے پیچھے جذبہ صرف یہ کارفرما تھا کہ صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین دین کی پوری عمارت کی بنیاد ہیں ، اس بنیاد کی ایک اینٹ بھی اگر

اپنی جگہ سے ہلائی جائے تو پورا قصر ایمان متزلزل ہوسکتا ہے ، لہذا ان حضرات کے بارہ میں جو غلط فہمیاں پیدا ہوگئی ہیں انہیں دور کرنے کی کوشش کی جاتی ہے . اس تحریر کا منشا بھی اس کے سوا کچھ نہیں .» ص ۱۴۴ ، ۱۴۵

اس حصہ میں بھی تقریباً وہی عنوانات ہیں جو پہلے میں تھے ، اس لیے کہ اسی ترتیب کے مطابق ملک غلام علی صاحب نے اعتراضات کیے اور انہوں نے جوابات دیے ہیں . یہاں ان کا انداز یہ ہے کہ مودودی صاحب کی جس عبارت پر اعتراض کیا تھا اس کو نقل کرتے ہیں پھر جو جواب دیا تھا اس کا خلاصہ لکھتے ہیں . پھر ملک صاحب کا اعتراض بیان کرتے ہیں اور پھر اس کا تفصیلی جواب دیتے ہیں . اس حصہ کی نوعیت علمی ہونے کے ساتھ کچھ کچھ مناظرانہ بھی ہے کہیں ان کا پلہ بھاری نظر آتا ہے تو کہیں معترض صاحب کا ، جتنی بھی بحثیں کی ہیں سب کا انداز بہت ہی مدلل اور مفصل ہے ان بحثوں کو پڑھنے سے عام قاری کو بھی بہت سے الجھے ہوئے مسائل کا حل مل سکتا ہے اور خود اپنی رائے قائم کرنے میں آسانی ہوسکتی ہے .

آخری حصہ ص ۲۲۵ سے ص ۲۶۹ تک ہے ، اس میں امیر معاویہ کی شخصیت کردار اور کارناموں پر روشنی ڈالی گئی ہے . یہ حصہ محمود اشرف عثمانی صاحب کا مرتب کیا ہوا ہے اس میں امیر معاویہ کی پیدائش سے وفات تک کے ذاتی حالات کا ذکر کیا گیا ہے . ان کا اسلام لانا ، رسول اللہ صلعم کے ساتھ تعلق ، ان کے لیے رسول اللہ صلعم کے دعائیہ کلمات ، پھر صحابہ کرام سے ان کا تعلق اور خود اصحاب رسول اللہ صلعم کی رائے ان کے بارہ میں ، پھر تابعین کرام کی رائیں الگ الگ لکھی ہیں . پھر ان کے سوانح اور سیرت مختصر مگر بہت ہی جامع انداز میں لکھی ہے ، پھر حکمران کی حیثیت سے ان کے کارناموں کو بیان کیا ہے ، ان کی پالیسیوں ، بحری فوج ، محکمہ ڈاک

کی تنظیم و توسیع، رعایا کے ساتھ حسن سلوک اور عام مسلمانوں کے معاملات میں دلچسپی کا ذکر کیا ہے، پھر ان کے روزمرہ کے معمولات، حلم، بردباری اور نرم خوئی، عفو و درگذر اور حسن اخلاق، رسول اللہ سے محبت خشیت الہی اور فکر آخرت کو بیان کیا ہے۔ پھر ان کی سادگی استغناء اور فقر، علم و تفقہ وغیرہ کا ذکر کیا ہے۔ ان کے تمام حالات عادات و اطوار اور زندگی کے واقعات کو لکھنے وقت ہر ہر بات پر اہم مورخین کے ایک سو سات (۱۰۷) حوالے دئے ہیں جس سے کتاب کی وقعت میں اضافہ ہوتا ہے۔

آخر میں شیعہ مورخ ابن طبا طبا کی کتاب الفخری سے حضرت معاویہ کے دور پر تبصرہ نقل کیا ہے، اس تبصرہ کی اہمیت اس لیے بہت زیادہ ہے کہ اسے ایک اثناعشری طبقہ سے تعلق رکھنے والے شیعہ مورخ نے کیا ہے۔ یہ بڑا جامع اور اچھا تبصرہ ہے اور حضرت معاویہ کے ذاتی حالات، ان کے طرز حکومت اور ان کے دور پر پوری روشنی ڈالتا ہے۔ چند جملے نقل ہیں:

«حضرت معاویہ دنیوی معاملات میں بہت ہی دانا تھے، فرزانہ و عالم تھے، حلیم و با جبروت فرمانروا تھے، سیاست میں کمال حاصل تھا اور دنیاوی معاملات کو سلجھانے کی اعلی استعداد رکھتے تھے..........حلم کے موقع پر حلم اور سختی کے موقع پر سختی بھی کرتے تھے، لیکن حلم بہت غالب تھا..........رعایا کے شریف لوگوں کو انعامات سے نوازتے تھے اس لیے قریشی شرفاء مثلا عبد اللہ بن عباس رض عبد اللہ بن زبیر رض، عبد اللہ بن جعفر طیار رض، عبد اللہ بن عمر رض، عبد الرحمن بن ابی بکر رض، ابان بن عثمان رض اور خاندان ابوطالب کے دوسرے لوگ دمشق کا سفر کرکے ان کے پاس جاتے تھے اور حضرت معاویہ خاطر تواضع اور مہمان نوازی کے علاوہ ان کی ضروریات

پوری کرتے تھے ، یہ لوگ ھمیشہ ان سے سخت کلامی کرتے اور نہایت ناپسندیدہ انداز سے پیش آتے لیکن یہ کبھی تو اسے ھنسی میں اڑا دیتے اور کبھی سنی ان سنی کردیتے اور جب ان حضرات کو رخصت کرتے تو بڑے اعلیٰ تحائف اور انعامات دے کر رخصت کرتے...... اسی قسم کے کردار نے حضرت معاویہ کو خلیفہ عالم بنا دیا اور مہاجرین و انصار میں ھر وہ شخص ان کے آگے جھک گیا جو اپنے آپ کو ان سے زیادہ حقدار خلافت سمجھتا تھا...... ـــــحضرت معاویہ کئی حکومتوں کے مربی ، کئی امتوں کی سیاست چلانے والے اور کئی ملکوں کے راعی تھے »

اس کتاب کے تینوں حصے بڑی محنت ، تلاش و جستجو اور تحقیق کے بعد مرتب کیے گئے ھیں اور امیر معاویہ کی شخصیت و کردار کے بہت سے ان پہلوؤں کو تاریخی حقائق کی روشنی میں نمایاں کیا گیا ھے جن سے بہت سے لوگ اب تک ناواقف تھے ۔ لیکن اب بھی کتاب پڑھتے وقت کچھ جگہوں پر شبہات سر اٹھاتے ھیں اور اس بات کی ضرورت محسوس ہوتی ھے کہ اس موضوع پر مزید تحقیق کی جائے جو موجودہ دور کے رائج اور مسلم اصول تنقید کے مطابق ھو اور جو باتیں پوری طرح سے صاف نہیں ھوسکی ھیں ان کو بھی حقیقت اور تنقید کی کسوٹی پر پرکھا جائے ۔

کتاب کی طباعت و کتابت اچھی ھے ، کاغذ بھی اچھا ھے ، اور غلطیاں نہ ھونے کے برابر ھیں ۔ مصنف کی بعض رایوں نیز معلومات کے پیش کرنے کے انداز سے اختلاف کی بھی گنجائش ھے ۔ لیکن ان باتوں سے کتاب کی اھمیت مجروح نہیں ھوتی ھے ۔ کتاب معلومات افزا اور لائق مطالعہ ھے ۔

علی گڑھ ڈاکٹر محمد سالم قدوائی

فہرست انگریزی مطبوعات ، ادارۂ علوم اسلامیہ

1. Post-Revolution Persian Verse by Munibur Rahman
2. The United States and the Arab world by M. Shafi Agwani
3. Whither North Africa By Nicola A. Ziadeh
4. Arab Geography By S. Muzaffar Ali
5. Islamic Sciences By Mahmud Hasan Qaisar
6. Types of Islamic Thought By Sabih A. Kamali
7. The Arab League By M. Iqbal Ansari
8. A Versified Treatise on Mysticism of Zahir-ud-Din Muhammad Babur or the Risale-i Walidiyye Terjumesi By N. Akmal Ayyubi
9. Muhammad 'Abduh By Mahmudul Haq
10. Religion By Ahmad Ashfaq and Ahmad Saeed Khan
11. Al-Mas'udi Millenary Celebration Volume By S. Maqbul Ahmed and A. Rahman

---

ملنے کا پتہ

PUBLICATION DIVISION
Aligarh Muslim University
Aligarh-202001

جلد ۱۳ نمبر ۱، ۲

مجلۂ علوم اسلامیہ

۱۹۸۰—۱۹۸۷ء

اڈیٹر
پروفیسر اکمل ایوبی

مجلۂ علوم اسلامیہ

مؤسس :

پروفیسر عبدالعلیم

بانی مدیر :

پروفیسر مختار الدین احمد

دیگر سابق مدیران :

پروفیسر محمد اقبال انصاری

پروفیسر امجد علی

مدیر حال :

پروفیسر اکمل ایوبی

مجلۂ علوم اسلامیہ

۱۹۸۰ء — ۱۹۸۷ء

فہرست مضامین

مقالات :

معلومات و مراسلات :

جدید مطبوعات :

فرہنگ وفائی اور اس کا قدیم ترین مخطوطہ

پروفیسر نذیر احمد*

فرہنگ وفائی فارسی کی ایک قابل ذکر فرہنگ ہے مگر اس کے نسخے عام طور پر نہیں ملتے۔ اس کا ایک اہم مخطوطہ البتہ علی گڑھ مسلم یونیورسٹی، علی گڑھ کے کتاب خانے کے ذخیرۂ آفتاب میں ذیل شمارہ ۳۹/۳ ف محفوظ ہے۔ فرہنگ مذکور ۹۳۳ھ میں لکھی گئی لیکن زیر نظر مخطوطہ ۹۴۱ھ میں احمد نگر میں مکمل ہوا اور اس سے قدیم کوئی مخطوطہ بظاہر کہیں نہیں ملتا۔

فرہنگ وفائی کے ماخذ میں حسب ذیل تین فرہنگوں کا نام ملتا ہے:

۱ - فرہنگ محمد بن ہندو شاہ جو غیاث الدین محمد رشیدی کے نام مرتب ہوئی: فرہنگ وفائی کے مقدمے میں اس کو ایک جگہ "رسالہ" اور دوسری جگہ "صحاح اللغۃ" لکھا ہے حالانکہ اس کا زیادہ صحیح نام "صحاح الفرس" ہے۔ اس کی ترتیب میں جوہری کی عربی فرہنگ صحاح اللغۃ کی ترتیب ملحوظ رکھی گئی ہے۔ صحاح الفرس ڈاکٹر طاعتی کی تصحیح کے ساتھ بنگاہ ترجمہ و نشر کتاب کی طرف سے ۱۹۷۶ء میں طبع ہو چکی ہے۔

۲ - رسالہ شمس فخری جو امیر شیخ اسحاق انجو (تالیف: ۷۴۵ھ) کے نام معنون ہے: اس کا نام معیار جمالی ہے۔ یہ فرہنگ ڈاکٹر کیا کی تصحیح کے ساتھ دانشگاہ تہران کی طرف سے ۱۳۲۵ شمسی میں شائع ہو چکی ہے۔

۳ - فرہنگ مولانا شمس الدین محمد کشمیری: اس فرہنگ کے بارے میں ابھی تک کوئی اطلاع نہیں ملی ہے۔

(*) سابق صدر۔ شعبۂ فارسی۔ علی گڑھ مسلم یونیورسٹی۔ علی گڑھ۔

دراصل حسین وفائی نے اپنی فرہنگ کی ترتیب اس طرح دی کہ سارے الفاظ تو صحاح الفرس کے ہیں اور جو اس میں نہیں وہ معیار جمالی اور فرہنگ مولانا شمس الدین محمد کشمیری اور چند اور کتابوں سے اضافہ کیے گئے ہیں لیکن جو لفظ معیار جمالی سے بڑھایا گیا ہے اس کے ساتھ شمس فخری کا نام درج ہے. اگر کوئی لفظ دونوں میں ہے اور شمس فخری کا شعر مثال میں ہے تو آخرالذکر کا نام لکھ دیا گیا ہے تاکہ معلوم ہو سکے کہ شمس فخری سے کتنا استفادہ ہوا ہے. ایک اور قابل ذکر بات یہ ہے کہ محمد بن ہندو شاہ نے اکثر ایک لفظ کے لیے شعرائے قدیم کے اشعار سے متعدد مثالیں درج کی ہیں. حسین وفائی نے اکثر ایک اور کہیں کہیں دو بیت پر اکتفا کیا ہے اور اس میں متقدمین یا متاخرین کی کوئی قید نہیں. چنانچہ حسین وفائی کے یہاں امیر خسرو، حسن دہلوی، خواجہ حافظ شیرازی، خواجہ سلمان ساوجی، امیر شاہی، مولانا جامی وغیرہ سے بھی استفادہ ہوا ہے جب کہ محمد بن ہندو شاہ کے یہاں ان کا نام و نشان نہیں.

منابع کے استعمال کے سلسلے میں یہ بات بھی قابل غور ہے کہ محمد بن ہندو شاہ مؤلف صحاح الفرس نے اپنے پیشرو اسدی طوسی کی لغت فرس سے اکثر و بیشتر لغات اور شواہد دونوں نقل کیے ہیں، لیکن اس کے ساتھ ہی اس نے اسدی کے بعد کے متعدد شعرا کے اشعار بھی بخوبی نقل کیے ہیں. ان میں معزی، ادیب صابر، مسعود سعد، حکیم سوزنی، انوری، ظہیر فاریابی، خاقانی، نظامی گنجوی، کمال اسماعیل، اثیر اخسیکتی، فرید احول، مجد ہمگر، سعدی شیرازی، عراقی وغیرہ قابل ذکر ہیں. فخر الدین ہندو شاہ (پدر مؤلف) کا نام البتہ مقدمے میں درج ہے. نئے شاعروں کے کلام سے استشہاد اس لیے ضروری ہوتا ہے کہ متقدمین کے مقابلے میں ان کا کلام زیادہ سریع الفہم ہوتا ہے. اس کی بنا یہ مفید روایت ہے کہ اسدی کے بعد کے شعرا کا کلام صحاح الفرس میں شامل ہوا اور آخر الزکر کے بعد کے اشعار فرہنگ وفائی کے صفحات کی زینت ہوئے.

اس میں کوئی شبہہ نہیں کہ فرہنگ وفائی کی بنیاد اصلاً صحاح الفرس پر ہے. چنانچہ دونوں کی ترتیب بھی یکساں ہے اور اول الذکر کا مقدمہ صحاح الفرس کا خلاصہ ہے. لیکن معیار جمالی اس درجہ کی فرہنگ نہیں جو عموماً اس کو دیا جاتا ہے. اس لیے کہ اس کے بعض اصول فرہنگ نگاری کے اعتبار سے ناقص ہیں. مثلاً کسی لغت کے معنی، املا، قرأت وغیرہ کی سند کے لیے قدیم شعرا کے اشعار پیش کیے جاتے ہیں. لیکن شمس فخری نے ان امور کی تصدیق و توثیق کے لیے خود اپنے کلام سے اس طرح سند پیش کی ہے کہ پہلے الفاظ کے معانی درج کیے اور پھر تصدیق کے لیے انہیں الفاظ پر مشتمل خود ایک قصیدہ نظم کردیا. اگر لفظ غلط ہے یا اس کے معنی صحیح نہیں، تو اس غلطی کی سند کے لیے خود شمس فخری کا شعر موجود ہے. اس طرح یہ غلط معانی بعد کی فرہنگوں میں شامل ہوگئے. غرض شمس فخری کی فرہنگ کے اس زبردست نقص کی وجہ سے فرہنگ نظام کے لائق مرتب مولانا داعی الاسلام نے اس کو مہمل لغت لکھا ہے[1].

حسین وفائی نے اپنی فرہنگ شاہ طہماسپ صفوی (۹۳۰ تا ۹۸۴ھ) کی حکومت کے چوتھے سال یعنی ۹۳۳ھ میں لکھی اور اسی ایرانی بادشاہ کے نام معنون کیا جیسا کہ دیباچے میں درج ہے: این رسالہ ایست در تصحیح لغت فرس کہ در زمان دولت ابد پیوند خسرو گیتی پناہ، سایہ لطف الہ:

خدیو جہان شاہ طہماسپ کورا — سزد پادشاہی و دیہیم داری
سرداد گر زبدۂ آل حیدر — کہ تیغش کند روز کین ذو الفقاری

خلد اللہ ملکہ و سلطانہ ... کہ بتاریخ سال ہجری نہصدوسی وسہ نقور حقیر حسینی الوفائی از رسالۂ کہ محمد بن ہندو شاہ منشی بنام نامی خواجہ غیاث الدین محمد رشید انشا کردہ و مختری کہ شمس فخری باسم امیر شیخ ابواسحق بن امیر محمود شاہ انجو هم درین

---

(۱) دیکھیے فرہنگ نظام، جلد پنجم کا دیباچہ

لن نوشته ، بیرون نوشت واندک تصرفی که این فقیر کرده آنست که اگر اختلافی درین دو رساله و نسخهٔ دیگر که مولانا شمس الدین محمد کشمیری تسوید کرده بود باز نمود و اکثر این لغات از صحاح اللغۃ محمد بن فخرالدین ہندو شاہ است الا قلیلی که در کتاب او نبود از آن دو رساله و از محل چند متفرقه نقل کرده۔ ”

ترتیب کے سلسلے میں یہ بات قابل ذکر ہے کہ اس کے ۲۵ باب ہیں جو حروف تہجی کے اعتبار سے ہیں لیکن ان میں آخری حرف کی رعایت رکھی گئی ہے۔ ہر باب میں کئی فصلیں ہیں اور ان کی ترتیب میں پہلے حرف کی رعایت کی گئی ہے۔ یہی ترتیب صحاح الفرس کی بھی ہے۔ ابواب اور فصول اس طرح پر ہیں :

۱ - باب الف	۲۱	فصل	۹۳	لغت	۱۴ - باب طا	۲	فصل	۲	لغت
۲ - باب با	۱۶	فصل	۳۹	,,	۱۵ - باب غین	۲۸	,,	۳۱	,,
۳ - باب تا	۲۰	,,	۹۰	,,	۱۶ - باب فا	۱۲	,,	۲۲	,,
۴ - باب جیم	۱۷	,,	۵۵	,,	۱۷ - باب قاف	۲	,,	۹	,,
۵ - باب چیم	۹	,,	۲۵	,,	۱۸ - باب کاف	۳۳	,,	۱۲۹	,,
۶ - باب خا	۱۹	,,	۳۱	,,	۱۹ - باب گاف	۲۱	,,	۴۸	,,
۷ - باب دال	۲۲	,,	۸۷	,,	۲۰ - باب لام	۲۱	,,	۸۵	,,
۸ - باب ذال	۲۱	,,	۸۲	,,	۲۱ - باب میم	۱۸	,,	۸۷	,,
۹ - باب را	۲۳	,,	۲۰۸	,,	۲۲ - باب نون	۲۶	,,	۳۱۳	,,
۱۰ - باب زا	۲۳	,,	۸۵	,,	۲۳ - باب ہا	۲۵	,,	۵۰۹	,,
۱۱ - باب ژا	۱۱	,,	۱۹	,,	۲۴ - باب واو	۱۵	,,	۵۹	,,
۱۲ - باب سین	۱۲	,,	۳۹	,,	۲۵ - باب یا	۱۴	,,	۱۲۳	,,
۱۳ - باب شین	۲۲	,,	۸۶						

اس میں کل ۲۵ ابواب ، ۳۵۱ فصول اور ۲۴۲۵ الفاظ ہیں۔ اس کے برخلاف صحاح الفرس کے ۲۵ ابواب کے تحت ۳۳۱ فصلیں اور ۲۳۰۰ الفاظ ہیں۔ اس حساب سے فرہنگ وفائی میں صحاح کے مقابلے میں ۲۰ فصلیں اور ۱۲۵ الفاظ زیادہ ہیں۔ اس کے باوجود وفائی کا حجم کم ہے اس لیے کہ اس میں مثالیں کم کر دی گئی ہیں۔

حسین وفائی نے صراحۃ لکھ دیا ہے کہ اس نے صحاح الفرس سے پورا پورا استفادہ کیا ہے ، لیکن اگر وہ نہ لکھتا تو یہ معلوم کرنا آسان نہ تھا کہ فرہنگ وفائی دراصل صحاح الفرس کا چربہ ہے ۔ وفائی کا مقدمہ آخرالذکر کے مقدمے کی تلخیص ہے جس میں الفاظ و جملات کی مکمل یکسانی ہے ۔ ذیل میں دونوں کے مقدمے کے ضروری حصے بالمقابل نقل کئے جاتے ہیں :

فرہنگ وفائی (ورق ۲ الف - ب)

ذکر مقدمۀ که توضیح آن بر تصحیح لغات مقدم است بدانکه حروف تهجی که مبتدیان در ابتداء تعلیم به تعلم آن اشتغال نمایند بیست و هشت حرفست ، اول آن الف و آخر آن "یا" ، و مجموع تراکیب از ترکیب این حروف با یکدیگر حاصل شود ، اما استعمال حروف مذکور در لغات فرس وضعی دیگر دارد ، و آن چنان است که هشت حرف در ترکیب عرب مستعمل است مانند حظ وضع وثط و قص که در لغت فرس نیامده مگر بعضی از آن در لغت ماوراء النهر برسبیل ندرت واقع است و آن عین و حاو طاو و قاف باشد و چهار حرف دیگر پارسیان بر سبیل فرعیت الحاق کرده اند که آن در عرب مستعمل نیست ، و آن حروف پی و چیم و ژی و کاف است ، و بعضی قاف را نیز الحاق کرده اند مثلاً گویند "پی" فرع

صحاح الفرس (ص ۱۳—۱۴)

ذکر مقدمه ای که توضیح آن بر تصحیح لغات مقدم است حروف تهجی برآن جمله که مبتدیان در ابتداء تعلیم و تعلم آن اشتغال می نمایند بیست و هشت عدد ، اول آن همزه و آخر آن 'یا ، ست ... اکنون می گویم مجموع تراکیب از ترکیب این حروف بایکدیگر مستنبط است ، اما استعمال حروف مذکور در لغات فرس وضعی دیگر دارد ، و آن چنانست که هشت حرف در ترکیب عرب مستعمل هست مانند ضع ، حظ ، ثص ، قط که در لغت فرس نیاید مگر بعضی ازآن در لغت ماوراءالنهر یان و آن عین وحاء ثاء طاء و قاف باشد ، و چهار حرف دیگر فارسیان برسبیل فرعیت الحاق کرده اند که عرب استعمال نکنند و تلفظ آن فصیح ندانند و آن حرف پی و چیم و ژی و گاف است و بعضی غا و ژی هم برسبیل

" با " است و چیم فرع " جیم " و ژی فرع زا و گاف فرع کاف و قاف فرع واو و بعضی آنرا فرع فا نیز گویند ، و درین زبان قاف مستعمل نیست بخلاف حروف چهار گانه و علامت این فرع تا از اصول ممتاز باشد سه نقطه است.

ندرت الحاق کرده اند مثلاً گویند " پی " فرع ' با ' است و چیم فرع جیم و ژی فرع زای معجم و گف فرع کاف و قاف فرع واو ، و بعضی آنرا فرع فا نیز گیرند و علامت این فروع تا از اصول ممتاز شوند آنست که هر یک راسه نقطه باشد و اصول را هم نبود .

ذیل میں ان امور کا ذکر کیا جاتا ہے جن کے لحاظ سے وفائی اور صحاح میں فرق واقع ہوا ہے :

۱ - وفائی میں صحاح کے مقابلے میں کچھہ الفاظ زیادہ ہیں .

۲ - وفائی میں صحاح کے مقابلے میں مثالیں کم کر دی گئی ہیں ، مثلاً آما کے ذیل میں خمیازہ کے معنی کے لیے دونوں میں ایک شعر دقیقی کا ہے ، اور مانند کے معنی کے لیے صحاح میں دو بیت اور وفائی میں صرف ایک بیت ہے . آشنا ضد بیگانہ کے ذیل میں وفائی میں کوئی شاهد نہیں جبکہ صحاح میں ایک شعر امیر معزی اور ایک شعر مؤلف نے اپنے باپ هندو شاہ کا نقل کیا ہے.

۳ - بعض ایسے الفاظ ہیں جن میں صحاح میں مثالیں نہیں اور وفائی میں موجود ہیں ، مثلاً وسنی (صحاح ص ۳۱۰ متن و حاشیہ) ، خفاف (ص ۳۰۹) ، همای ، لامانی (ص ۳۰۷) اهرمن (ص ۲۳۱-۲۳۲) ، بادبان (ص۲۳۲) ، ایوان (ص ۲۳۳) ، برزن (ص ۲۳۳) برهمن (ص ۲۳۲) ، بوقلمون (ص ۲۳۴) ، پاسبان (ص ۲۳۵) ، پرچین(ص ۲۳۶) پریشان (ص ۲۳۶) ، پژمان (۲۳۷) ، پشتوان (ص ۲۳۷) ، تاوان (ص ۲۳۷) وغیرہ. صحاح الفرس کے مصحح دکتر عبدالعلی طاعتی نے فرهنگ وفائی کی رو سے حاشیے میں شواهد کا اضافہ کردیا ہے .

۴ ۔ فرهنگ وفائی میں بعض جگہ مثالیں تبدیل کردی ہیں . مثلاً آیا کے ذیل میں صحاح میں مؤلف نے اپنے باپ کا ایک شعر اور ایک شعر اوحدی کا نقل کیا ہے. وفائی میں ان کے

بجائے حافظ شیرازی کا یہ شعر نقل کیا ہے:

آنان کہ خاک را بنظر کیمیا کنند   آیا بود کہ گوشۂ چشمی بما کنند

اگرچہ فرہنگ وفائی کی بنیاد صحاح الفرس پر ہے، بلکہ بعض جگہ اس میں آخرالذکر کے مطالب بعینہ درج ہو گئے ہیں، پھر بھی اس کی تالیف سے چند سود مند نتائج برآمد ہوتے ہیں. مثلاً

۱ - صحاح الفرس کے تصحیح میں اس سے بڑی مدد ملتی ہے.

۲ - اس کے ذریعے صحاح الفرس کے بعض گم شدہ مطالب تک رسائی ہوسکتی ہے. صحاح کے اکثر نسخوں کے آخر میں شواھد کم ملتے ہیں، خیال ہوتا ہے کہ یہ نسخوں کا نقص ہے. مؤلف نے شواھد درج کئے ہوں گے. وفائی کے شواھد سے اس سلسلے میں مزید روشنی پڑتی ہے.

۳ - اس کو زیادہ مفید بنانے کے لیے مؤلف نے صحاح الفرس کے بعد کے شعرا کے اشعار بطور شاھد نقل کئے ہیں، اس سے اس کے گہرے مطالعے کا بھی پتا چلتا ہے اور اس بات کا بھی ثبوت فراہم ہوتا ہے کہ فرہنگ وفائی محض نقالی نہیں ہے.

۴ - بعض جگہ وفائی میں صحاح کے اشعار کے بجائے دوسرے اشعار ہیں اور وہ زیادہ برجستہ ہیں. مثال کے طور پر حافظ کا شعر جو ''آیا'' کے ذیل میں ہے، پیش کیا جاسکتا ہے.

فرہنگ وفائی کا جو نسخہ مسلم یونیورسٹی، علی گڑھ کے کتابخانے میں ہے، اس کے خواص یہ ہیں:

یہ نسخہ مکمل ہے، کل اوراق کی تعداد ۱۱۳ ہے، ہر صفحہ میں ۱۶ سطر ہیں. سائز ساڑھے پندرہ سینٹی میٹر × آٹھ سینٹی میٹر، حوض گیارہ × ساڑھے پانچ سینٹی میٹر، خط نستعلیق ریز.

ابتدا: حمد و ثنای فراوان و شکر و سپاس بی پایان مر آفریدگار بیچون و مبدع صنائع کن فیکون الخ

خاتمہ: یک بسی یکبارگی، بوشکور گفت

بخیلی مکن جاودان یک بسی   بدین آرزو چون منم خود رسی

صد شکر کہ ناشدہ جہانم سپری   در سلک کشیدم این همه در دری

هر باب دری ز خلد هر فصلی از آن   طاوس و هر لغت چو کبکیست دری

ترقیمہ یہ ہے :

تم الکتاب بعون اللہ الملک الوہاب و صلی اللہ علی
خیر خلقہ محمد و آلہ اجمعین فی عام شوال سنہ ۹۳۱
نوشتہ در احمد نگر .

اس نسخے کی اہمیت دو اعتبار سے بہت زیادہ ہے . اول یہ کہ تالیف کے آٹھ سال کے اندر لکھا گیا ہے . اس بنا پر بظن قوی قدیم ترین نسخوں میں ہے . شاید ہی اس سے قدیم کوئی نسخہ دریافت ہوا ہو . دوم یہ کہ احمد نگر میں اس کی کتابت ہوئی ، جو شاہی حکومت کا صدر مقام بھی تھا . ۹۳۱ھ میں برہان نظام شاہ اول[1] حکمران تھا جو نظام شاہی خاندان کا جلیل القدر حکمران ہوا ہے اور جس نے ۴۷ یا ۵۰ سال طویل حکومت کے بعد ۹۶۱ھ میں وفات پائی . اس نے ایران سے نہایت گہرے علمی اور ثقافتی تعلقات قائم کئے . اس کے نتیجے میں ۹۲۸ھ میں[2] ایک ایرانی مبلغ شاہ طاہر احمد نگر آیا اور اس کے زیر اثر ۹۴۴ھ میں نظامی حکومت کا سرکاری مذہب تشیع[3] قرار پایا . اس کے زمانے میں ایرانی شعرا ، علما و فضلا کی آمدورفت میں بڑا اضافہ ہوا ، کتابوں کی بھی لین دین بڑھی . اس کی تائید فرہنگ وفائی کے نسخے سے بھی ہوتی ہے . ایسا معلوم ہوتا ہے کہ تالیف (سنہ ۹۲۳ھ) کے فوراً بعد اس کا نسخہ احمد نگر آیا اور یہیں ۹۳۱ھ میں اس کی نقل تیار ہوئی .

---

(۱) برہان مآثر میں ص ۲۳۴ پر تاریخ جلوس ۹۱۱ھ درج ہے . اس لحاظ سے مدت حکومت ۵۰ سال ہوئی ، لیکن فرشتہ نے ج ۲ ص ۱۰۲ میں تاریخ جلوس فیض جاوید سے نکالی ہے یعنی ۹۱۴ھ . اس سے عہد حکومت ۴۷ سال ہوتے ہیں .

(۲) رک : فرشتہ ، ج ۲ ص ۱۰۴ . برہان مآثر کے ص ۲۵۴ میں جزون سے نکلنے کی تاریخ ۹۲۶ ہجری ہے .

(۳) فرشتہ ، ج ۲ ص ۱۰۹

دیوان خواجہ معین الدین اجمیری

ڈاکٹر محمد اسلم*

حافظ محمود شیرانی کا شمار برعظیم[1] ہند و پاک کی نابغہ ہستیوں میں ہوتا ہے۔ انہوں نے تاریخ و ادب کو تنقید کا ایک نیا اسلوب بخشا اور ان کی سعی و کاوش سے تاریخ و ادب کے کئی اہم اور نئے گوشے ہمارے سامنے آئے جو اس سے قبل ہماری نظروں سے اوجھل تھے۔ بعض بڑے بوڑھوں نے اپنی خطاؤں پر پردہ ڈالنے کے لیے چھوٹوں کے ذہن میں یہ بات بٹھادی کہ ”خطائے بزرگان گرفتن خطا است“۔ شیرانی مرحوم نے اس مقولہ کو نظر انداز کرکے بعض ایسے ثقہ قسم کے بزرگوں کی خطائیں پکڑیں جن کے نام کا سکہ دنیائے علم و ادب میں چلتا تھا۔ یہی نہیں بلکہ شیرانی مرحوم نے ڈاکٹر سید عبداللہ اور شیخ ابراهیم ڈار (م: ۱۹۵۳ء) جیسے شاگرد اور محقق بھی تیار کئے جنھوں نے اپنے عظیم استاد کی شاندار علمی روایات کو قائم رکھا۔ ڈار مرحوم نے شمس العلماء عبدالغنی کی تصنیف—”ہندوستان میں مغلوں سے قبل فارسی ادب“۔ پر جو عالمانہ تنقید کی ہے اگر وہ اس کے علاوہ اور کچھ نہ لکھتے تو ان کا یہی کارنامہ علمی دنیا میں ان کا نام زندہ رکھنے کے لیے کافی تھا۔ اسی طرح جب تک برعظیم ہند و پاک میں اردو بولنے اور سمجھنے والے لوگ موجود رہیں گے اس وقت تک ”پنجاب میں اردو“—کی وجہ سے شیرانی مرحوم کا نام زندہ رہے گا۔

حافظ محمود شیرانی نے ”شعرالعجم“ جیسی فاضلانہ کتاب پر جس متانت سے تنقید کی ہے یہ انہی کا حصہ تھا۔ انہوں نے اپنی تنقید میں یہ ثابت کر دیا ہے کہ تنقید اور تبرا میں بڑا فرق ہے۔ کاش ہمارے همعصر تبصرہ نویس اور تنقید نگار بھی اس اصول سے واقف ہوتے۔

(*) پروفیسر، شعبۂ تاریخ، پنجاب یونیورسٹی، لاہور

(۱) SUB-CONTINENT کا صحیح ترجمہ برعظیم ہے نہ کہ برصغیر۔

اس مختصر سے مضمون میں شیرانی مرحوم کی تمام تصانیف اور نگارشات کا احاطہ کرنا مقصود نہیں ، صرف ان کے ایک مضمون کی طرف توجہ دلانا چاہتا ہوں ۔ انہوں نے "دیوان خواجہ معین‌الدین اجمیری - کیا یہ دیوان انہی کی ملکیت ہے؟" کے عنوان سے ایک عالمانہ مقالہ تحریر فرمایا تھا ، جو اب "مقالات شیرانی" میں شامل ہے[۱] ۔ میں اپنے اس مختصر سے مضمون میں اسی مقالے کے بارے میں چند معروضات پیش کرنا چاہتا ہوں ۔

جس زمانے میں ظہیرالدین محمد بابر (م : ۱۵۳۰ ء) فرغانہ پر حکمران تھا ، اسی زمانے میں ہرات کے تخت پر سلطان ابوالغازی حسین (م : ۱۵۰٦ء) رونق افروز تھا ۔ ان دنوں ہرات میں ملا معین‌الدین الواعظ بن شرف‌الدین حاجی محمد الفراہی الہروی نام کے ایک عالم اور شاعر رہتے تھے جو تصوف اور توحید (وحدت الوجود؟) کے موضوعات پر سند تسلیم کئے جاتے تھے ۔ ان کے ایک بھائی قاضی نظام الدین ہرات میں منصب قضا پر فائز تھے ۔ ان کی منصب قضا سے دستبرداری پر سلطان ابوالغازی حسین کے اصرار پر ملا معین‌الدین نے سن ۹۰۵ ھ میں یہ منصب قبول کر لیا[۲] ۔

منصب قضا کی ذمہ‌داریوں سے عہدہ برآ ہونا ملا معین جیسے واعظ اور شاعر مزاج انسان کے بس کا روگ نہ تھا ۔ اس لیے وہ خود ہی ایک سال بعد اس عہدہ سے سبکدوش ہو گئے ۔ ان کے ایک ہمعصر عالم اوز مفکر مولانا فضل‌اللہ بن روز بہان صاحب سلوک الملوک تحریر فرماتے ہیں کہ قاضی کو ایک سال سے زائد عرصہ تک منصب قضا پر فائز نہیں رہنا چاہئیے ورنہ وہ سب کچھ بھول جائے گا ۔ اسے چاہئیے کہ وہ ایک سال تک قاضی کے فرائض انجام دینے کے بعد دوبارہ کسی مدرسہ میں تدریس کے فرائض سنبھال لے[۳] ۔

---

(۱) محمود شیرانی : مقالات شیرانی ، مطبوعہ لاہور ۱۹۷۲ء ، ج ٦ ، ص ۱۷۱—۱۹۳

(۲) ایضاً ، ص ۱۸۳

(۳) فضل‌اللہ بن روز بہان : سلوک الملوک ، مطبوعہ حیدرآباد دکن ، ۱۹٦٦ء ، ص ۱۳۷

ملا معین الدین هرات کی جامع مسجد میں ہر جمعہ کو وعظ کہا کرتے تھے جس میں لوگ بڑے ذوق و شوق سے شریک ہوا کرتے تھے[۱]. موصوف اپنی تصنیف "اعجاز موسوی" میں اپنے اس شغل کے بارے میں لکھتے ہیں :

"باوجود عدم استطاعت مدت چہل سال تقریباً بامر خطیر تذکیر اقوام نمودہ و درین مدت بمطالعہ تفاسیر و احادیث مرویہ اکابر و مشاہیر و مصنفات ارباب موعظت و تذکیر مستجمع اخبار و آثار و مشتمل بر حکایات و اشعار و تواریخ و انظار می بود"[۲].

ملا معین الدین کئی کتابوں کے مصنف تھے . ان کی ایک تصنیف "معارج النبوۃ" کو بڑی شہرت ملی ہے . انھوں نے اسرار سورۃ الفاتحہ، تفسیر القران، روضۃ الواعظین، تفسیر حدائق الحقایق اور اعجاز موسوی کے عنوان سے کئی کتابیں اپنی یادگار چھوڑی ہیں[۳]. عمر رضا کحالہ نے اپنی معجم المؤلفین میں امام ابو حفص عمر النسفی (م : ۱۱۴۲ء) کی ایک تصنیف "کنز الد قائق" پر ان کی ایک شرح کا بھی ذکر کیا ہے[۴].

ملا معین الدین شاعر بھی تھے اور انہیں یہ فن اپنے والد سے ورثے میں ملا تھا . اعجاز موسوی کے دیباچے میں موصوف نے اس بات کا اعتراف واضح طور پر کیا ہے کہ ان کے والد بزگوار بھی شاعر تھے[۵]. ملا معین الدین کا دیوان عوام میں "دیوان خواجہ معین الدین اجمیری"

---

(۱) میر خواند : روضۃ الصفا، مطبوعہ تہران ۱۳۳۹ ش، ج ۷، ص ۲۶۹

(۲) ملا معین : اعجاز موسوی، مطبوعہ عمدۃ المطابع ۱۲۷۲ھ، ص ۲

(۳) محمود شیرانی : مقالات شیرانی، مطبوعہ لاہور ۱۹۶۲ء، ج ۲، ص ۱۸۵

(۴) عمر رضا کحالہ : معجم المؤلفین، مطبوعہ دمشق، ۱۹۶۰ء، ج ۲، ص ۳۱۲

(۵) ملا معین : اعجاز موسوی، ص ۱۷۲

کے نام سے مشہور ہوگیا اور صوفیوں نے اسے حرز جان بنا لیا۔ شیرانی مرحوم پہلے بزرگ محقق تھے۔ جنہوں نے اس دیوان کی ملکیت کو چیلنج کیا اور داخلی شواہد سے یہ ثابت کیا کہ یہ دیوان خواجہ اجمیری کا نہیں ہوسکتا ہے۔

شیرانی مرحوم نے اپنی رائے کی تائید میں یہ دلائل دیئے ہیں:

اولاً۔ اس دیوان میں اداسی کی جھلک پائی جاتی ہے جو حضرت اجمیری کے دیوان میں نہیں ہونی چاہیئے۔

ثانیاً۔ ملا معین الدین کے کلام میں جو گھلاوٹ اور لطافت موجزن ہے وہ خواجہ صاحب کے ایام حیات میں قطعاً مفقود تھی۱۔

ثالثاً۔ خواجہ اجمیری کے بعد امیر خسرو، شیخ سعدی اور حافظ شیرازی نے فارسی زبان کو صیقل کیا اور دیوان خواجہ معین الدین کی زبان صیقل شدہ ہے۔

رابعاً کلام میں عشق کا جزبہ بہت غالب ہے اور رندی و سرمستی کے مضامین خال خال ہی موقعوں پر نظر آتے ہیں۔

خامساً۔ کلام میں محراب و منبر اور وعظ و واعظ کا ذکر بار بار آیا ہے، جو ایک باصفا صوفیء کے کلام میں نہیں ہونا چاہیئے۲۔

یہ وہ داخلی شواہد تھے جن کی بنا پر حافظ محمود شیرانی نے اس دیوان کو خواجہ معین الدین اجمیری کے بجائے معین الدین الواعظ المتخلص بہ معین یا معینی کی ملکیت قرار دیا ہے۔

حسن اتفاق سے شیرانی مرحوم کو ملا معین الدین کی ایک تصنیف "معارج النبوۃ" میں ملا موصوف کے چند ایسے اشعار مل گئے جو دیوان خواجہ اجمیری میں شامل ہیں۔ اس سے ان کا شبہ یقین

---

(۱) محمود شیرانی: مقالات شیرانی، ج ٦، ص ۱٤۸

(۲) ایضاً ص ۱۸۱، ۱۸۳۔

میں تبدیل ہوگیا۔ شیخ ابراہیم ڈار نے شیرانی مرحوم کے کام کو آگے بڑھایا۔ انہیں بمبئی کے ایک کتابخانے میں ملا معین الدین کی تصنیف ''اسرار سورۃ الفاتحہ'' مل گئی[1]۔ اس میں بھی ملا معین الدین کے ایسے اشعار درج تھے جو دیوان خواجہ اجمیری میں بھی موجود ہیں۔

ان دونوں بزرگوں کی رسائی اخلاق جہانگیری، اعجاز موسوی اور حدائق الحقایق تک نہیں ہوسکی۔ راقم الحروف نے ان دونوں بزرگ محققوں کے کام کو آگے بڑھانے کی اپنی سی کوشش کی ہے اور داخلی شواہد کے بجائے خارجی شواہد کا سہارا لیا ہے۔

جہانگیر کے عہد حکومت (۱۶۰۵ء-۱۶۲۷ء) میں نور الدین خاقانی نام کے ایک بزرگ لاہور میں منصب قضا پر فائز تھے۔ جنہوں نے ''اخلاق جہانگیری'' کے عنوان سے ایک ضخیم تصنیف اپنی یادگار چھوڑی ہے۔ اب تک اس تصنیف کے دو ہی نسخے دریافت ہوئے ہیں، جن میں سے ایک نسخہ ٹونک (راجستھان) کے ایک علم دوست بزرگ صاحبزادہ محمد مصطفی خان جوہر کی ملکیت ہے اور اس پر ماہنامہ معارف (اعظم گڑھ) میں ۱۹۶۴ء میں ستمبر کے شمارہ میں ایک فاضلانہ مضمون چھپ چکا ہے۔ یہ نسخہ بڑا قریب العہد ہے اور تصنیف کے صرف آٹھ سال بعد کا کتابت شدہ ہے۔

اخلاق جہانگیری کا دوسرا نسخہ انڈیا آفس لائبریری، لندن میں محفوظ ہے اور اس کی مائیکرو فلم میرے ذاتی کتابخانہ میں موجود ہے[2]۔

مجھے اس پر تعجب ہے کہ ٹونک جیسے ''شیرانیوں کی ڈھانی'' کی طرح حافظ محمود شیرانی کا وطن ہی سمجھنا چاہیئے، جہاں ان کے آخری ایام حیات گذرے اور اسی پاک سر زمین میں موصوف پیوند خاک

---

(۱) محمود شیرانی: مقالات شیرانی، جلد ۶، ص ۵۹۔

(۲) نور الدین خاقانی: اخلاق جہانگیری، مخطوطہ، انڈیا آفس لائبریری، لندن، نمبر ایتھے ۲۲۰۷

ہوئے، وہاں یہ مخطوطہ ان کی دسترس سے کیسے باہر رہ گیا ؟ حالانکہ حافظ محمود شیرانی کو مخطوطات و مسکوکات کے فن میں یدطولی حاصل تھا۔ یہ عین ممکن ہے کہ یہاں ان کا افغانی جذبہ کار فرما رہا ہو۔ جو حضرات افغانوں کے مزاج سے واقف ہیں وہ بخوبی جانتے ہیں کہ یہ لوگ ایک دوسرے کے وہاں جانے سے کنی کتراتے ہیں۔ علی گڑھ میں ہر پٹھان رئیس کے بنگلے میں چھوٹی سی مسجد موجود ہوتی ہے تاکہ اسے کسی دوسرے پٹھان کی تعمیر کردہ مسجد میں نماز ادا کرنے کی "خفت" نہ اٹھانی پڑے۔ شاید اسی جذبہ کے تحت حافظ صاحب ٹونک کے اس مخطوطہ کی زیارت سے محروم رہے ہوں۔

اس سے بھی زیادہ حیرت اس بات پر ہے کہ موصوف برسوں لندن میں رہے اور اخلاق جہانگیری کا ایک مخطوطہ انڈیا آفس لائبریری (لندن) میں بھی محفوظ ہے۔ انہوں نے اس مخطوطے کی طرف کیوں توجہ نہیں فرمائی ؟ اگر یہ مخطوطہ ان کے ہاتھ لگ جاتا تو "دیوان خواجہ معین الدین اجمیری" پر ان کے مضمون کی شکل ہی بالکل مختلف ہوتی۔

نورالدین خاقانی، صاحب اخلاق جہانگیری، ملا معین الدین الواعظ کا پوتا تھا اور اس نے اپنی اس تصنیف میں جابجا اپنے دادا کے اشعار درج کئے ہیں۔ جب وہ موقع کی مناسبت سے اپنے دادا کا کوئی شعر درج کرتا ہے تو اس سے قبل "لجدہ مؤلف" ضرور لکھتا ہے۔ اس نے اخلاق جہانگیری میں اپنے دادا کے جو اشعار نقل کئے ہیں، وہ "دیوان خواجہ معین الدین اجمیری" میں موجود ہیں۔

یہاں ایک بات اور قابل توجہ ہے۔ وہ یہ کہ جب شیرانی مرحوم نے یہ مضمون تحریر فرمایا تو انہوں نے معین الدین الواعظ کی تصانیف، ماسوائے معارج النبوۃ، دیکھنے کی زحمت گوارا نہیں فرمائی تھی۔ اسی طرح شیخ ابراہیم ڈار نے بھی اسرار سورۃ الفاتحہ کے علاوہ ملا صاحب کی دیگر تصانیف نہیں دیکھیں۔ اگر یہ بزرگ اخلاق جہانگیری کے علاوہ حقائق الحدایق اور اعجاز موسوی پر بھی ایک نظر ڈال لیتے تو ان کے مضمون کی شکل ہی بالکل مختلف ہوتی اور انہیں اپنی تائید میں داخلی شواہد کے علاوہ خارجی شواہد بھی مل ہی جاتے۔

آمدم بر سر مطلب : دیوان خواجه معین‌الدین اجمیری، میں ایک غز ل ہے جس کا مطلع اور مقطع یوں ہے :

اندر آئینہ جان عکس جمالی دیدم
همچو خورشید که در آب زلالی دیدم
تا معین ذره صفت رفت پئی نور ازل
نه طلوع و نه غروب و نه زوالی دیدم[1]

یہی غزل معین الواعظ کی تفسیر اسرار سورۂ الفاتحہ میں بھی موجود ہے[2].

ملا معین کی ایک غزل کا مطلع ہے :

مگر صبا ز سر کوی دوست می آید
که از زمین و زمان دوست می آید[3]

یہ غزل دیوان خواجہ معین الدین اجمیری میں بھی موجود ہے[4].

تفسیر اسرار سورۂ الفاتحہ میں معین الدین الواعظ کی ایک غزل ملتی ہے جس کا مطلع و مقطع یوں ہے :

از مطلع دل زد علم یک لمعه از رخسار او
شد ذره ذره هستیم در پر تو انوار او
مسکین معین در یک غزل بنمود اسرار ازل
بشنو کمال لم یزل در کسوت گفتار او[5]

---

(۱) دیوان خواجہ معین الدین اجمیری، مطبوعہ نولکشور، ۱۹۱۰ ء ص ۳۸
(۲) ملا معین : اسرار سورۂ الفاتحہ ، مطبوعہ نولکشور ، ۱۸۹۸ ء ، ص ۵۱
(۳) ایضاً، ص ۴۹۷
(۴) دیوان خواجہ معین الدین اجمیری، ص ۲۶
(۵) ملا معین : اسرار سورۂ الفاتحہ ، ص ۳۸۴

یہ غزل بعینہ دیوان خواجہ معین الدین اجمیری میں موجود ہے[1] ۔

تفسیر اسرار سورۃ الفاتحہ میں معین الواعظ کی ایک غزل موجود ہے جس کا مطلع و مقطع یوں ہے :

دلا بحلقۂ رندان بزم عشق درا
کہ جرعۂ شراب بقا دھند ترا

اگر تجلی نور قدم ھمی خواھی
معین نقاب صورت از جمال خود بکشا[2]

یہ پوری غزل دیوان خواجہ صاحب میں موجود ہے[3] ۔

یہ بات بھی دلچسپی سے خالی نہ ہوگی کہ شیرانی مرحوم نے یہ مضمون ۱۹۲۴ء میں تحریر فرمایا اور تفسیر اسرار سورۃ الفاتحہ اس سے ۲۶ سال قبل ۱۸۹۸ء میں نولکشور کے اسی مطبع سے چھپ چکی تھی جس میں خواجہ صاحب کا دیوان چھپا تھا ۔ تعجب ہے کہ ملا معین الدین کی یہ مطبوعہ کتاب ان کی نظروں سے کیونکر اوجھل رہی ۔ شیخ ابراھیم ڈار نے ملا معین الدین کی اس تصنیف سے استفادہ کیا ہے ۔ انہیں یہ تفسیر کریمی لائبریری بمبئی (حال اردو ریسرچ انسٹیٹیوٹ) میں ملی تھی[4] ۔ انہوں نے بھی یہ بتانے کی زحمت گوارا نہیں فرمائی کہ انہوں نے اس تفسیر کا مطبوعہ نسخہ ھی دیکھا تھا یا مخطوطہ ۔ انہوں نے جس انداز سے اس تصنیف کا ذکر کیا ہے اس سے تو یہی ظاھر ھوتا ہے کہ انہوں نے بھی مطبوعہ کتاب نہیں دیکھی ۔

---

(۱) دیوان خواجہ معین الدین اجمیری ، ص ۷۹-۸۰
(۲) ملا معین : اسرار سورۃ الفاتحہ ، ص ۲۷۵
(۳) دیوان خواجہ معین الدین اجمیری ، ص ۴ ، ۳
(۴) محمود شیرانی : مقالات شیرانی ، ج ٦ ، ص ۵۹۰

قاضی نور الدین خافانی نے اپنے دادا ملا معین الدین کی ایک غزل "اخلاق جہانگیری" میں نقل کی ہے جس کے دو شعر پیش خدمت ہیں:[1]

حجاب از روی خود بکشا روی زیبارا
وزازو مست گردان عاشق شیدا را
زبویت شمه کوی قرین ابن مریم شد
و گرنه قوت احیا کی بود مسیحارا[۱]

یہ غزل بعینہ "غزلیات خواجہ معین الدین چشتی" کے عنوان سے ایک مخطوطہ میں، جو حبیب گنج کلکشن، مولانا آزاد لائبریری، علی گڑھ میں محفوظ ہے، موجود ہے[۲].

ملا معین کی ایک غزل کا مقطع ہے:

وقت آنست که دل واقف اسرار شود
جای آنست که جان طالب دیدار شود[۳]

یہ غزل دیوان معین الدین اجمیری میں موجود ہے[۴].

اعجاز موسوی، ملا معین الدین کی ایک مشہور تصنیف ہے، جو حافظ محمود شیرانی کے علم میں بھی تھی[۵]. اس میں انھوں نے اپنا یہ شعر درج کیا ہے:

فن بلبل عشقم کنون سوئے گلستان میروم
بوی ازان گل یافتم اندر پی آن میروم[۶]

---

(۱) نور الدین خاقانی: اخلاق جہانگیری، ورق ۹۵م الف
(۲) غزلیات خواجہ معین الدین چشتی، مخطوطہ مولانا آزاد لائبریری، علی گڑھ مسلم یونیورسٹی، حبیب گنج کلکشن، ۲۱/۲۱۳، ورق ۱ الف
(۳) ملا معین: اسرار سورۃ الفاتحہ، ص ۵۲۲-۵۲۳
(۴) دیوان خواجہ معین الدین اجمیری، ص ۲۷-۲۸
(۵) محمود شیرانی: مقالات شیرانی، ج ۶، ص ۱۸۶
(۶) ملا معین: اعجاز موسوی، ص ۳۷

جس غزل کا یہ مطلع ہے وہ غزل دیوان خواجہ صاحب میں بھی موجود ہے[1].

اعجاز موسوی میں فاضل مصنف نے ایک موقع پر اپنا یہ شعر درج کیا ہے:

آتشی افروخت عشق و جسم و جان من بسوخت
گفتم آهی برکشم کام و زبان من بسوخت[2].

یہ شعر دیوان خواجہ اجمیری میں بھی موجود ہے[3].

اعجاز موسوی میں ملا معین نے اپنی ایک غزل نقل کی ہے جس کا مطلع و مقطع یوں ہے:

ترا میخواهم ای دلبر که بینم
توی مقصود من در هر که بینم
معین امروز میخواهد و صالش
ندارد صبر تا محشر که بینم[4]

یہی غزل بعینہ دیوان خواجہ اجمیری میں موجود ہے[5].

اعجاز موسوی میں ملا معین نے اپنی ایک غزل نقل کی ہے جس کے دو شعر پیش خدمت ہیں:

آتشی آمد پدید و جسم و جان یکسر بسوخت
دل درون سینه ام چون عود در مجمر بسوخت

---

(۱) دیوان خواجہ معین الدین اجمیری، مطبوعہ نولکشور، کانپور، ۱۸۷۵ء، ص ۵۷
(۲) ملا معین: اعجاز موسوی، ص ۴۶
(۳) دیوان خواجہ معین الدین اجمیری، کانپور، ۱۸۷۵ء، ص ۱۱
(۴) ملا معین: اعجاز موسوی، ص ۲۳۲-۲۳۳
(۵) دیوان خواجہ معین الدین اجمیری، کانپور، ۱۸۷۵ء، ص ۵۵

خلق گویندم سعین این رمز بر منبر مگوی
آه کین آتش ہزاران واعظ و منبر بسوخت[1]

یہ غزل دیوان خواجہ صاحب میں بھی موجود ہے[2] .

حدائق الحقایق، ملا معین الواعظ کی ایک اہم تصنیف ہے . حافظ محمود شیرانی نے اس کا ذکر اپنے مقالہ میں کیا ہے لیکن انہوں نے اس سے استفادہ نہیں کیا ہے . اس سے بھی زیادہ حیرت اس بات پر ہے کہ حدائق الحقایق کا ایک مکمل مخطوطہ پنجاب یونیورسٹی لائبریری میں محفوظ ہے[3] . اس کے باوجود یہ ان کی دسترس سے باہر ہی رہا ہے .

حدائق الحایق میں ملا معین نے اپنا یہ شعر درج کیا ہے:

چون سر و دست طمع گرکی ز خود کوتاہ
سزد کہ پا درین انجمن دراز کنی[4]

یہ شعر دیوان خواجہ اجمیری میں موجود ہے[5] .

حدائق الحقایق میں ملا معین نے اپنا ایک شعر یوں نقل کیا ہے :

مانمی گوئیم نعمت یا بلا خواہیم و بس
بلکہ مادائم رضای دوست را خواہیم و بس[6]

یہ شعر بھی دیوان خواجۂ بزرگ میں موجود ہے[7] .

---

(۱) ملا معین : اعجاز موسوی، ص ۹۲
(۲) دیوان خواجہ معین الدین اجمیری، کانپور ۱۸۷۵ء، ص ۱۳
(۳) ملا معین : حدائق الحقایق، مخطوطہ پنجاب یونیورسٹی لائبریری، لاہور، فارسی Pa-12a
(۴) ایضاً، ورق ۶ الف.
(۵) دیوان خواجہ معین الدین، کانپور ۱۸۷۵ء ص ۹۰
(۶) ملا معین : حدائق الحقایق، ورق ۷ب
(۷) دیوان خواجہ معین الدین، کانپور ۱۸۸۸ء ص ۴۲

حدائق الحقایق میں ملا صاحب نے اپنا ایک شعر یوں نقل کیا ہے:

نفحه عشق کر آن سوی جهان می آید
بمشام دلم از عالم جان می آید[۱]

یہ شعر بھی دیوان خواجہ معین الدین اجمیری میں موجود ہے[۲].

حدائق الحقایق میں ملا معین نے اپنا یہ شعر لمولفہ لکھ کر نقل کیا ہے:

هر که هجرش ز وصل شد مانع
برسول و کتاب شد قانع[۳]

یہ شعر مروجہ دیوان میں موجود نہیں ہے. ان کا ایک شعر ہے:

بسم الله الرحمن الرحیم
این چه کتاب است کتاب کریم[۴]

یہ شعر بھی مطبوعہ دیوان میں کہیں نظر نہیں آیا. حدائق الحقایق میں انہوں نے لمولفہ کے تحت اپنا یہ شعر درج کیا ہے:

دل چویکی بیش نیست دوست یکی بس بود
وان یک بی اشتراک ذات مقدس بود[۵]

یہ شعر بھی دیوان خواجہ بزرگ میں نہیں ملتا. حدائق الحقایق میں ملا معین نے لمولفہ لکھ کر اپنا یہ شعر درج کیا ہے:

ایدل تو چه قطرۀ ندانم
کاندر تو نهانست بحر اعظم[۶]

---

(۱) ملا معین : حدائق الحقایق ، ورق ۱۸۸ ب
(۲) دیوان خواجہ معین الدین اجمیری ، کانپور، ۱۸۷۵ء ، ص ۳۴
(۳) ملا معین : حدائق الحقایق ، ورق ۷ الف
(۴) ایضاً ، ورق ۷ ب
(۵) ایضاً ، ورق ۲۲ الف
(۶) ایضاً ، ورق ۹۶ الف

یہ شعر بھی مجھے مروجہ دیوان میں کہیں نہیں ملا۔ اعجاز موسوی میں بھی ملا معین نے اپنے ایسے بہت سے اشعار درج کئے ہیں، جو مطبوعہ دیوان میں نہیں ملتے ہیں۔ اسی طرح تفسیر اسرار سورۃ الفاتحہ میں بھی ان کے اشعار موجود ہیں، جو مطبوعہ دیوان میں کہیں نظر نہیں آتے۔ اس سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ ملا معین الواعظ کا سارا کلام مدون نہیں ہوا اور وہ ادھر ادھر بکھرا پڑا ہے۔ اگر فارسی زبان و ادب کا صحیح ذوق رکھنے والا کوئی ریسرچ اسکالر جو علم عروض سے بھی کماحقہ واقف ہو، ملا معین کی تصانیف کا بالاستیعاب تحقیقی مطالعہ کرکے ان کا کلام از سر نو مدون کر دے تو یہ علم و ادب کی بہت بڑی خدمت ہوگی۔

حافظ محمود شیرانی، شیخ محمد ابراهیم ڈار مرحوم اور راقم الحروف نے ملا معین کی تصانیف کے حوالوں سے یہ ثابت کر دیا ہے کہ خواجہ معین الدین اجمیری کے نام سے جو دیوان دینی اور علمی حلقوں میں متداول ہے، وہ دراصل ملا معین الواعظ الهروی کا کلام ہے، جو ہم‌نامی کی وجہ سے بار لوگوں نے خواجہ صاحب کی طرف منسوب کر دیا ہے۔ شیرانی مرحوم اور ابراهیم ڈار کے تحقیقی مقالے چھپنے کے بعد بھی شمس العلماً عبدالغنی کو اس پر اصرار رہا کہ یہ دیوان، خواجہ صاحب ہی کا ہے[1]۔

---

(۱) حافظ محمود شیرانی: مقالات شیرانی، ج ۶، ص ۵۹۰.

فہرست انگریزی مطبوعات

ادارۂ علوم اسلامیہ، علی گڑھ مسلم یونیورسٹی

1. Post-Revolution Persian Verse By Munibur Rahman
2. The United States and the Arab world By M. Shafi Agwani
3. Whither North Africa By Nicola A. Ziadeh
4. Arab Geography By S. Muzaffar Ali
5. Islamic Sciences By Mahmud Hasan Qaisar
6. Types of Islamic Thought Bv Sabih A. Kamali
7. The Arab League By M. Iqbal Ansari
8. A Versified Treatise on Mysticism of Zahir-ud-Din Muhammad Babur or the Risale-i Walidiyye Terjumesi By N. Akmal Ayyubi
9. Muhammd 'Abduh By Mahmudul Haq
10. Religion By Ahmad Ashfaq and Ahmad Saeed Khan
11. Al-Mas'udi Millenary Celebration Volume By S. Maqbul Ahmed and A. Rahman
12. Arab Geographical Thought By S. M. Ali

ترکی کے عظیم مفکر ضیاء گوک آلپ
علامہ اقبال کی نظر میں

ڈاکٹر اکمل ایوبی*

ترکی یوروپ اور ایشیا کا ہمیشہ سے سنگم رہا ہے لیکن اب ترکوں نے ان دونوں براعظموں کو ایک ایسے لمبے چوڑے پل کے ذریعہ سے بھی ملا دیا ہے جو بغیر کھمبوں کا ہے۔ اس ملک میں مغرب اور مشرق کی کشمکش ایک عرصے تک جاری رہی اور ایک دوسرے کو مغلوب کرنے کی جد و جہد ہوتی رہی۔ اس کشمکش میں مشرق کو شکست ہوئی اور اٹھارھویں صدی سے ترکی میں مغربی تہذیب اور مغربی خیالات کی اشاعت شروع ہو گئی اور جلد ہی ایک ایسا حلقہ وجود میں آگیا جو یوروپ کی عام بیداری، صنعت اور حرفت کی ترقی، علم و فن کی برتری اور یوروپی آداب و معاشرت کی بلندی سے متاثر ہو کر مغربی عقلیت اور مغربی مادیت کا دلدادہ بن گیا۔ ترکوں کے احساسات پر جدید خیالات اس بری طرح حاوی ہو گئے تھے کہ وہ قدامت پرستی کے ساتھ ھی ساتھ مذہبیت کے بھی مخالف بن گئے۔ ان کا یہ خیال تھا کہ "مذہب اور قدیم روایات تہذیب و تمدن کی ترقی کی راہ میں دو سب سے بڑے پتھر ہیں"۔ اس وقت ترکی میں ایک حلقہ ایسا بھی موجود تھا جو کسی قسم کی تبدیلی نہیں چاہتا تھا اور مغربیت کا شدید مخالف بھی تھا۔ ان دونوں میں ایک عرصے تک کشمکش جاری رہی۔ لیکن پہلی جنگ عظیم سے قبل ترکی میں ایک اور ایسا حلقہ بھی پیدا ہو گیا جو نہ مذہب کا مخالف تھا نہ ھی مغرب کا۔ یہ حلقہ ترکیت کا قائل تھا اور اپنی تہذیب پر عربی و ایرانی اور مغربی کے بجائے اصل

---

* ادارۂ علوم اسلامیہ، علی گڑھ مسلم یونیورسٹی، علی گڑھ۔

ترکی رنگ چڑھانا چاھتا تھا ۔ اس حلقے کے اصل سر خلیل محمد ضیاء گوک آلپ تھے جو جدید ترکی کے عظیم مفکر خیال کئے جاتے ہیں اور ان کا شمار ترکی کے بلند پایہ شاعروں ، نامور ادیبوں اور صاحب طرز انشا پردازوں میں بھی ہوتا ہے ۔

محمد ضیاء گوک آلپ کا اصل نام محمد ضیاء تھا اور گوک آلپ جس کے معنی 'آسمانی ھیرو' کے ہیں ان کا تصنیفی نام اور تخلص تھا ۔ وہ مارچ سن ۱۸۷۵ عیسوی کو مشرقی ترکی علاقے کے "دیار بھکر" نامی شہر میں پیدا ہوئے تھے اور ۲۵ اکتوبر سن ۱۹۲۴ ع کو قسطنطنیہ یعنی استانبول میں انہوں نے اس وقت وفات پائی جبکہ ان کی عمر صرف اونچاس سال، سات ماہ اور تین دن کی تھی ۔ یوں ضیاء گوک آلپ ایک طرح سے علامہ اقبال کے ھمعصر تھے اور اقبال ھی کی طرح وہ صرف دلاویز وطن پرست شاعر ھی نہیں بلکہ ایک عظیم فلسفی بھی تھے ۔ علوم اسلامیہ پر بھی ان کی گہری نظر تھی اور تصوف کے ذوق سے بھی آشنا تھے لیکن وہ مغرب کے معاشرتی علوم میں سے عمرانیات کے بہت بڑے ماہر سمجھے جاتے تھے اور انہوں نے فرانسیسی سوشیالوجسٹ امیل درکھیم[1] کے فلسفے کے مستند ترجمان ہونے کی حیثیت سے بڑی شہرت پائی ۔ ضیاء گوک آلپ شاعر ، عالم اور مفکر ہونے کے علاوہ ترکوں کے عظیم سیاسی رھنما اور قومی مصلح بھی تھے ۔ ان کا مصطفی کمال اتاترک اور جدید ترکی جمہوریہ کی تعمیر کے ساتھ وھی رشتہ تھا جو علامہ اقبال کا ھندوستان اور پاکستان کی آزاد مملکت کے قیام کے ساتھ رھا ہے ۔ ان دونوں عالموں کی کبھی ملاقات نہیں ہو سکی تھی ۔ اس کے باوجود ضیاء گوک آلپ کے افکار سے علامہ اقبال متعارف تھے ۔ یہ تعارف تھا تو بظاھر بالواسطہ اور سرسری سا ھی کیونکہ یہ گوک آلپ کی ترکی زبان کی کچھ نظموں کے المانی زبان میں اس ترجمے کے ذریعے تھا جو ترکیات کے جرمن عالم و پروفیسر فیشر[2] نے

---

(۱) Emil Durkheim

(۲) Hans—August Fischer

کیا تھا اور جو سن ۱۹۲۲ع میں شائع ہوا تھا ۔ اس طرح ضیاء گوک آلپ سے متعارف ہونے کا اعتراف خود علامہ اقبال نے اپنی ایک مشہور کتاب[1] کے چھٹے خطبے میں کیا ہے ۔ اسی خطبے میں علامہ اقبال نے ضیاء گوک آلپ کی ایک ترکی نظم کے پانچ بند سے تین بند کا خلاصہ بھی انگریزی میں پیش کیا ہے جو پروفیسر فیشر کے المانی زبان کے ترجمے ھی پر مبنی ہے ۔ اس نظم کا اصل ترکی عنوان " اسلام اتحادی " یعنی " اتحاد اسلام " ہے جو ضیاء گوک آلپ کے " ینی حیات " نامی مجموعۂ کلام طبع اول (۱۹۱۸ء) میں شامل ہے لیکن طبع دوم (۱۹۳۱ء) سے خارج ہے ۔ اس نظم میں ضیاء گوک آلپ نے یہ بیان کیا ہے کہ اسلامی اتحاد کس طرح قائم کیا جا سکتا ہے ۔ اس کا ترکی سے اردو ترجمہ اس طرح ہو سکتا ہے :

اتحاد اسلام : اس کے لیے ابتدا میں
ہر مسلمان مملکت کو آزادی حاصل کرنا چاہیئے ۔
پھر سب کو عمومی طور پر ایک خلیفہ کے تابع ہو کر
ایک سیاسی وحدت قائم کرنا چاہیئے ۔
لیکن کیا یہ ممکن ہے؟ اگر آج ایسا نہیں ہو سکتا تو انتظار کرنا چاہیئے ۔
اس دوران خلیفہ کو اپنے ملک کی اصلاح کر لینا چاہیئے ۔
پہلے ایک عصری ریاست کی بنیاد ڈالنا چاہیئے ۔
ایک ایسی ریاست—جو اپنے حقوق کا اعلان طاقتوروں کے سامنے کر سکے ۔

---

(۱) The Reconstruction of Religious Thought in Islam, Lahor 1958, p. 159 اس کتاب کا اردو ترجمہ لاہور کی " بزم اقبال " نے " تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ " کے نام سے سن ۱۹۵۸ع میں شائع کیا ہے ۔ اس کے مترجم سید نذیر نیازی ہیں اور انہوں نے اس کا مقدمہ، حواشی اور تصریحات بھی تحریر کئے ہیں ۔ راقم نے اپنے اس مضمون کی تیاری میں اس ترجمے سے بھی مدد لی ہے مگر یہ ترجمہ قابل اطمینان نہیں ہے ۔

اس بین الاقوامی دور میں کمزوروں سے کوئی همدردی نہیں کرتا
ہر ہاتھہ کو اپنی طاقت کی وجہ سے ہی وقعت اور عزت ملتی ہے .

علامہ اقبال نے ضیاء گوک آلپ کے ان ہی اشعار سے متاثر ہو کر غالباً یہ کہا ہے کہ اسلامی ملت کو صرف اپنی ذات پر توجہ دینا چاہیئے تاکہ اتنی طاقت پیدا ہو جائے کہ باہم مل کر اسلامی جمہوریتوں کا ایک خاندان بن جائے اور ان کی رقابتیں ایک مشترک روحانی نصب العین میں تبدیل ہو جائیں[۱] . اسی سلسلے میں علامہ اقبال نے مزید تحریر کیا ہے کہ اسلام نہ تو وطنیت ہے اور نہ ہی شہنشاہیت بلکہ ایک ایسی انجمن اقوام ہے جس نے ہمارے خود پیدا کردہ حدود یعنی قومی ، وطنی ، جغرافیائی اور نسلی امتیازات کو تسلیم صرف سہولت معارف کے لیے کیا ہے ، اس لیے نہیں کہ ان کے ارکان اپنا اجتماعی مطمع نظر محدود کرلیں[۲] . ضیاء گوک آلپ کی اس " اسلام اتحادی " نامی نظم کا وہ مصرع البتہ علامہ اقبال کی تلخیص میں چھوٹ گیا ہے جس کا اس مضمون میں اردو ترجمہ " ایک ایسی ریاست— جو اپنے حقوق کا اعلان طاقتور حکومتوں کے سامنے کرے " کیا گیا ہے اور یہی مصرع پروفیسر فیشر کے ترجمے میں بھی رہ گیا ہے .

علامہ اقبال نے ضیاء گوک الپ کی ایک اور اس نظم کا اصل مدعا انگریزی میں پیش کیا ہے جس کا اصل ترکی عنوان " دین الی علم " ہے اور جس کے معنی " دین اور علم " کے ہوتے ہیں . یہ نظم " ینی حیات " کے سب ہی مطبوعہ نسخوں میں موجود ہے . اس ترکی نظم کا اردو ترجمہ اس طرح کیا جا سکتا ہے :

انسانوں کے اولین مرشد کون تھے ؟ .
بلا شبہہ پیغمبران اور اولیا

(1) The Reconstruction of Religious Thought in Islam, p. 159
(۲) ایضاً

اس دور[۱] میں دین نے عقل و حکمت کی رہبری کی
اخلاق، صنعت، سب اسی دین ہی کے نور سے فروزاں رہے .
لیکن اس کے بعد دین کی جگہ خام زھد نے لے لی
پس جوشیلا وجدان کم ہو گیا .
ولیوں کی برکتیں صرف کتابوں میں رہ گئی
مرشد کا لقب فقہا کو وراثت میں ملا .
ان فقہا کی رہبر صرف روایات ہیں
وہ زبردستی دین کو روایات کی اس راہ پر گھسیٹتے ہیں .
مگر حکمت کا کہنا ہے کہ عقلیات رہبر ہیں (نہ کہ روایات)
اس صورت میں تم دائیں طرف جاؤ اور میں بائیں طرف .
دین مربی بن جاتا ہے اور حکمت معلم
دونوں روح کو اپنی اپنی طرف کھینچتے ہیں .
ان کی آپس کی جنگ کے دوران
تجربہ سے ایک مثبت علم جنم لیتا ہے .
یہ آخری استاد (یعنی مثبت علم) کہتا ہے کہ روایات تاریخ ہیں
عقل کی راہ پر چلنہ تاریخ کا اصول ہے .
دونوں ایک ھی بات ثابت کرتے ہیں
مطلوب یہ ہے کہ روح کو اس کا وصال ہو .
(لیکن) وہ شے کیا ہے ؟ کیا وہ وجد میں آیا ہوا ایک دل ہے ؟
کیا ہر قدسی شے اس کی زبان ہے ؟
اگر ایسا ہے تو میرے آخری الفاظ پریقین کرو
دین ھی قلب کے وجدان کا مثبت علم ہے .

ضیاء گوک آلپ کے ان اشعار کے متعلق علامہ اقبال نے یہ تحریر کیا ہے کہ ان سے بخوبی واضح ہو جاتا ہے کہ شاعر نے کونت[۲] کے فلسفے

(۱) علامہ اقبال نے "اس دور" کی جگہ "ہر دور" لکھا ہے
اور یہی فیشر نے بھی تحریر کیا ہے .
(۲) Comte

کے نظریے کو اختیار کیا ہے جس کی رو سے انسانی ذہن کی نشو و نما کے لیے تین مراتب ہوتے ہیں اور اسی کو شاعر نے بڑی خوبی سے اسلام کے مذہبی مطمع نظر میں سمودیا ہے[۱] . علامہ اقبال نے مزید یہ کہنے کے بعد کہ مذہب کا یہی نظریہ جسے شاعر نے اشعار میں پیش کیا ہے یہ تحریر کیا ہے کہ یہی ترکی کے تعلیمی نظام میں عربی کی حیثیت بھی متعین کر دیتا ہے[۲] اور ضیاء گوک آلپ کی اس ''وطن'' نامی نظم کے ایک بند کا انگریزی زبان میں نفس مضمون پیش کیا ہے[۳] جو ان کے ''یئنی حیات'' نامی مجموعہ میں شامل ہے اور جس کا اصل ترکی سے اردو ترجمہ اس طرح ہو سکتا ہے :

وہ ایک ملک جہاں مسجدوں میں ترکی زبان میں اذان دی جاتی ہے
جہاں دیہاتی بھی نماز کی دعا کے معنی سمجھتے ہیں .
وہ ایک ملک جس کے مکتبوں میں ترکی زبان میں قرآن پڑھایا جاتا ہے
جہاں ہر چھوٹا بڑا خدا کے فرمان کو سمجھتا ہے .
اے ترکوں کے سپوت وہی تمہرا وطن ہے .

اس نظم کے سلسلے میں علامہ اقبال نے یہ تحریر کیا ہے کہ اگر مذہب کا مقصد فی الواقع یہ ہے کہ انسان کا دل روحانیت سے بھر جائے تو یقیناً وہ اس کے رگ و پے میں سرایت کر جائے گا لیکن گوک آلپ کہتے ہیں کہ یہ اسی وقت ممکن ہوگا جب روحانیت خیز افکار مادری زبان ھی میں ادا کیے جائیں . علامہ اقبال نے اس خیال کے متعلق صرف یہ تحریر کیا ہے کہ ہندوستانی مسلمانوں کی غالب اکثریت کو یہ ناگوار گزرے گا[۴] . لیکن ضیاء گوک آلپ کے نظریے کی ایک نظیر بھی شمالی افریقہ کی اسلامی تاریخ سے پیش کردی ہے . وہ نظیر یہ ہے

---

(۱) The Reconstruction of Religious Thought in Islam, p. 160

(۲) ایضاً

(۳) ایضاً : صفحہ ۱۶۱

(۴) ایضاً

کہ موحدین کے دور حکومت میں امام غزالی کے شاگرد محمد ابن تومرت نے جن کی قومیت بربر تھی حکم دیا تھا کہ بربر چونکہ ایک ناخواندہ قوم ہیں، لہذا ان کی خاطر سے قرآن مجید کا ترجمہ اور تلاوت بھی بربری زبان ھی میں کی جائے[۱]. اذان بھی بربری ھی میں ہو اور تمام ارباب کلیسا یعنی علماء اور فقہا کو بھی بربری زبان جاننا چاھیئے[۲]. ضیاء گوک آلپ کے اسی خیال سے متاثر ہوکر ترکی کے مصطفی کمال اتاترک نے اپنے ملک میں ترکی زبان میں اذان دینے کا قانون جاری کیا تھا جو راقم کے خیال سے ایک ایسا تجربہ تھا جس میں خاطر خواہ کامیابی نہیں ہوئی اور ترکی حکومت کو سن ۱۹۵۰ع میں عربی زبان میں اذان دینے کی اجازت دینی پڑی. تاہم خود علامہ اقبال نے اس نظریے کی مخالفت نہیں کی ہے بلکہ ان کی تحریروں سے اندازہ ہوتا ہے کہ اس کے لیے ان کے دل میں ایک نرم گوشہ موجود تھا.

علامہ اقبال نے ضیاء گوک آلپ کی ایک اور اس ترکی نظم کا انگریزی زبان میں اصل مدعا بیان کیا ہے جس میں اس نے صنف نسواں کے بارے میں اپنے خیالات کا اظہار پرزور الفاظ میں کیا ہے. اس نظم کا اصل ترکی عنوان "عائلہ" یعنی خاندان یا کنبہ ہے اور یہ بھی "ینی حیات" نامی مجموعۂ کلام میں موجود ہے. اس ترکی نظم کا اردو ترجمہ درج ذیل ہے:

وہ ایک عورت ہے جو میری ماں یا بہن یا میری بیٹی ہے
وہ وھی ہے جس نے مجھ میں بہت ھی مقدس جذبات پیدا کیئے ہیں.
وہ بھی ایک عورت ھی ہے جو میری محبوبہ ہے، میرا دن ہے،
میرا چاند ہے، میرا ستارہ ہے
اسی نے مجھے میری حیات کی شاعری کا مفہوم سمجھایا ہے.
ایسی مخلوق شریعت کی نظر میں کیسے حقیر ہو سکتی ہے؟

---

(۱) The Reconstruction of Religious Thought in Islam, p. 161
(۲) ایضاً

یقیناً مفسر کی تعبیر غلط ہے !
اس ملت کی اساس ، ملک کی اساس کنبہ ہے
اگر عورت کی تکمیل نہ ہوتی تو یہ زندگی نامکمل رہ جاتی .
کنبے میں عدل و انصاف کا تقاضا ہے کہ بنیادی اصولوں
نکاح ، طلاق ، میراث : ان تینوں میں مساوات ہو .
جب تک وراثت میں بیٹی کو بیٹے سے آدھا اور بیوی کو ایک چوتھائی ملے گا
نہ کنبے کی ترقی ہوگی نہ مملکت کا ارتفاع .
دیگر حقوق کے لیے ہم نے ملی عدالتیں قائم کی ہیں
(لیکن) کنبے کے معاملات مدرسوں ہی کے ہاتھوں میں ہیں .
نہ معلوم ہم کیوں عورت کے متعلقہ مسائل سے بھاگتے ہیں
کیا اس نے ترکوں کے وطن کے لیے کوئی محنت نہیں کی ؟
کیا ہم یہ چاہتے ہیں کہ وہ اپنے ہاتھ کی سوئی کو خونی سنگین بنالے اور
اپنے حقوق کو ہمارے پنجوں سے بغاوت کے ذریعے حاصل کر لے ؟

اس نظم میں ضیاء گوک آلپ نے مرد و زن کی مساوات پر زور دیا ہے اور اس کے حصول کے لیے اسلامی قانون میں بنیادی تبدیلی کی خواہش کا اظہار کیا ہے جبکہ علامہ اقبال نے اس کی شدت سے مخالفت کی ہے . اس سلسلے میں علامہ اقبال کا کہنا ہے کہ "یہ صرف ترک ہیں جو مسلم قوموں میں قدامت پرستی کے خواب سے بیدار ہو کر شعور ذات کی نعمت حاصل کر چکے ہیں اور جنہوں نے ذہنی آزادی کا حق طلب کیا ہے اور جو ایک خیالی دنیا سے نکل کر اب عالم حقیقت میں آگئے ہیں . لیکن یہ وہ تغیر ہے جس کے لیے انسان کو ایک زبردست دماغی اور اخلاقی کشاکش سے گذرنا پڑتا ہے . لہذا یہ ایک طبعی امر تھا کہ ہر لحظہ حرکت اور وسعت پذیر زندگی کی روز افزوں پیچیدگیوں سے انہیں نئے نئے حالات اور نئے نئے نقطہ ہائے نظر سے سابقہ پڑا ہے اور وہ ان اصولوں کی از سر نو تعبیر پر مجبور ہو جاتے

جو ایک ایسی قوم کے لیے جو روحانی وسعتوں کی لذت سے محروم ہے، خشک بحثوں سے زیادہ اهمیت نہیں رکھتے"۱. علامہ اقبال نے مزید تحریر کیا ہے کہ "یہ شاید انگریز فلسفی هابس۲ تھا جس نے یہ بہت هی مناسب بات کہی ہے کہ ایک هی قسم کے خیالات اور احساسات کے تسلسل کا مطلب بجز اس کے اور کیا هو سکتا ہے کہ همارے کوئی خیالات اور احساسات هی نہیں. چنانچہ بلاد اسلامیہ کی اکثریت کو دیکھیے تو اس پر یہ قول حرف بحرف صادق آجاتا ہے. ان میں پرانی قدروں هی کا تکرار جاری ہے، بعینہ جیسے کوئی مشین ایک هی انداز پر چل رهی هو. ترک البتہ نئی نئی قدریں پیدا کر رہے ہیں. ان کا سابقہ بڑے بڑے اہم تجربات سے هو رہا ہے اور یہی تجربات ہیں جن سے ان کا اندرون ذات ان پر منکشف هو رہا ہے. ان کی زندگی میں حرکت پیدا هو چکی ہے، وہ بدل رهی ہے اور وسعت حاصل کر رهی ہے. اس کا نتیجہ ہے نئی نئی آرزوئیں اور نئی نئی مشکلات مگر پھر اس کے ساتھ ساتھ وہ ان کے نئے نئے حل بھی سمجھا رهی ہے"۳. علامہ اقبال مزید کہتے ہیں کہ "اسی لیے سوال پیدا هوتا ہے کہ اسلامی قانون میں کیا فی‌الواقع مزید نشو و نما اور ارتقا کی گنجائش ہے. لیکن اس سوال کے جواب میں همیں بڑی زبردست کاوش اور محنت سے کام لینا پڑے گا. گو ذاتی طور پر مجھے یقین ہے کہ اس کا جواب اثبات هی میں دیا جا سکتا ہے. بشرطیکہ هم اس مسئلے میں وهی روح برقرار رکھیں جس کا اظہار کبھی حضرت عمر کی ذات میں هوا تھا، وہ امت کے اولین دل و دماغ ہیں جو هر معاملے میں آزادیٔ رائے اور تنقید سے کام لیتے تھے اور جن کی اخلاقی جرأت کا یہ عالم تھا کہ پیغمبر اسلام کی حالت نزع میں یہاں تک کہدیا کہ همارے لیے الله کی کتاب هی کافی ہے."۴

---

(۱) The Reconstruction of Religious Thought in Islam, p. 162

(۲) Thomas Hobbes

(۳) The Reconstruction of Religious Thought in Islam, p. 162

(۴) ایضاً

علامہ اقبال نے اپنے اسی چھٹے خطبے میں ایک جگہ اور[1] ضیاء گوک آلپ کے مساوات مرد و زن کے پیش نظر طلاق، خلع اور وراثت میں برابری کے مقابلے کا تذکرہ یہ کہہ کر کیا ہے کہ "رہا ترکی شاعر کا مطالبہ سو میں سمجھتا ہوں کہ وہ قانون عائلہ[2] سے کچھ بہت زیادہ واقف نہیں۔ وہ نہیں سمجھتے کہ قرآن پاک نے وراثت کے بارے میں جو قاعدہ نافذ کیا ہے، اس کی معاشی قدر و قیمت کیا ہے۔ مسلم قانون میں نکاح کی حیثیت ایک عقد اجتماعی کی ہے[3] اور بیوی کو یہ حق حاصل ہے کہ بوقت نکاح شوہر کا حق طلاق بعض شرائط کی بنیاد پر خود اپنے ہاتھ میں لے لے۔ یوں امر طلاق میں تو مرد و زن کے درمیان مساوات قائم ہو جاتی ہے۔ رہی اصلاح جو شاعر نے قانون وراثت میں تجویز کی ہے، سو اس کی بنا غلط فہمی پر ہے۔ اگر قانوناً ان کے حصوں میں مساوات قائم نہیں کی گئی تو اس سے یہ نہیں سمجھنا چاہیئے کہ مردوں کو عورتوں پر فضیلت حاصل ہے۔ اس لیے کہ یہ خیال تعلیمات قرآنی کے منافی ہے"۔ اسی سلسلے میں علامہ اقبال نے مزید کہا ہے کہ "لڑکی کا حصہ متعین ہوا تو کسی کمتری کی بنا پر نہیں بلکہ ان فوائد کے پیش نظر جو معاشی اعتبار سے اسے حاصل ہیں۔ علی ھذا اس مقام کا لحاظ رکھتے ہوئے جو اس ہیئیت اجتماعیہ[4] میں جس کا وہ خود بھی ایک حصہ ہے، اسے دیا گیا۔ پھر شاعر کا اپنا خیال بھی تو یہی تھا کہ مسئلہ وراثت کو تقسیم دولت کے ایک الگ تھلک جزو کی حیثیت سے دیکھنے کے بجائے منجملہ ان عوامل کے تصور کرنا چاہیئے جن کی غرض و غایت ایک ہے۔ شریعت محمدی کے مطابق لڑکی کو اس جائداد کا پورے طور پر مالک قرار دیا جاتا ہے جو اس کی شادی

---

(۱) The Reconstruction of Religious Thought in Islam, p. 169

(۲) Family law of Islam

(۳) Marriage is a civil contract

(۴) Social structure

کے وقت اپنے والدین اور شوہر دونوں سے ملتی ہے[۱] اور مہر بھی جسے اس کی مرضی کے مطابق مؤجل بھی ٹھرایا جا سکتا ہے اور غیر مؤجل بھی اور جس کی ادائیگی تک وہ خاوند کی ساری جائداد مکفول رکھہ سکتی ہے . اس کے کفاف کی ذمہ‌داری بھی تاحین حیات خاوند ھی پر رھتی ہے."[۲] خود علامہ اقبال نے اسی سلسلے میں یہ بھی تحریر کیا ہے کہ "اب اگر اس نقطۂ نظر سے قانون وراثت کا جائزہ لیجئے تو صاف ظاھر ھو جائے گا کہ اسلام نے لڑکوں اور لڑکیوں کی معاشی حیثیت میں کوئی فرق نہیں کیا، بر عکس اس کے ان کے سہام میں جو عدم مساوات نظر آتی ہے وھی اس مساوات کا ذریعہ بن جاتی ہے جس کا شاعر نے مطالبہ کیا ہے . دراصل قرآن مجید کے قانون وراثت کی تہہ میں جو بقول فان کریمر[۳] شریعت کی ایک نہایت ھی اچھوتی شاخ ہے، جو اصول کام کررہے ہیں، ان پر مسلمان ماھرین قانون نے ابھی تک ٹھیک سے توجہ نہیں کی ہے."[۴] علامہ اقبال نے یہ کہتے ھوئے کہ "ھمیں چاھیئے اس بڑے تلخ طبقاتی نزاع سے جو آج کل کے معاشرے میں جاری ہے، سبق حاصل کریں"[۵]. خود اپنا یہ خیال ظاھر کیا ہے کہ "جہاں ھم نے اپنی شریعت کا مطالعہ اس انقلاب کے پیش نظر کیا جو معاشیات کی دنیا میں ناگزیر ہے تو ھمیں اس کے بنیادی اصولوں میں بعض ایسے پہلو نظر آجائیں گے جو آج تک ھم پر منکشف نہیں ھوئے . پھر اگر ایمان اور یقین سے کام لیا گیا تو ان میں جو حکمت پوشیدہ ہے ھم اس سے اور زیادہ فائدہ اٹھا سکیں گے."[۶] ان معروضات سے یہ واضح ھو جاتا ہے کہ علامہ اقبال اس کے موافق نہیں

---

(۱) اس کو سید نذیر نیازی نے اپنے ترجمے میں "شریعت اسلامیہ کی رو سے لڑکی اس سارے جہیز کی خود ھی مالک ہے جو اسے والدین سے ملتا ہے" تحریر کیا ہے مگر یہ ترجمہ صحیح نہیں ہے .

(۲) The Reconstruction of Religious Thought in Islam, p. 170

(۳) Von Kremer

(۴) The Reconstruction of Religious Thought in Islam, p. 170

(۵) ایضاً

(۶) ایضاً

تو ہے کہ عورتوں کو وراثت میں پورا حق ملے ۔ وہ مروجہ قانون وراثت ہی کو اچھا خیال کرتے تھے ۔

ضیاء گوک آلپ جدید ترکی کے عظیم مفکر خیال کیئے جاتے ہیں ۔ ان کی تخلیقات نظم و نثر دونوں میں موجود ہیں ۔ ان کی تمام تصنیفات کی فہرست ہمارے ایک شاگرد سید سبط حسن صاحب نے اپنے ایم-فل کے مقالے[۱] میں پیش کی ہے جو کافی طویل ہے ۔ تاہم ضیاء گوک آلپ کا پہلا مجموعۂ کلام کتابی شکل میں '' کزل الما " کے نام سے سن ۱۹۱۴ ع میں قسطنطنیہ یعنی استانبول سے شائع ہوا تھا ۔ اس کے چار سال بعد یعنی سن ۱۹۱۸ ع میں دوسرا مجموعہ '' ینی حیات " کے نام سے شائع ہوا جو ان کی بتیس (۳۲) نظموں پر مشتمل ہے ۔ اسی دوسرے مجموعے سے پروفیسر فیشر نے ضیاء گوک آلپ کی کچھ نظموں کا انتخاب کر کے المانی زبان میں ترجمہ کیا جو سن ۱۹۲۲ ع میں شائع ہوا ۔ یہی المانی زبان کا ترجمہ علامہ اقبال کے پیش نظر تھا اور اسی کی بنیاد پر علامہ نے گوک آلپ کی چار نظموں کی تلخیص مرتب کر کے اپنے چھٹے خطبے[۲] میں پیش کیا ہے ۔ ضیاء گوک آلپ کے ان اشعار نے ترکوں کے غور و فکر کی تشکیل پر بہت گہرا اثر ڈالا ہے ۔ لیکن علامہ اقبال کی فکر پر ان اشعار کا کوئی خاص اثر نہیں پڑا ہے ۔ خود علامہ اقبال ایک اسلامی فلسفی تھے ۔ انہوں نے اسلامی فکر کی نئی تعبیر بعرض احیاء اسلام پیش کرنے کی کوشش کی ہے ۔ ان کی شاعری بھی خود علامہ ہی کے بموجب ، اسلامی تفکر اور فقہ کی تفسیر اور تعبیر ہے[۳] ۔ اسی لیے خلیفہ عبدالحکیم نے یہ کہا تھا کہ " اقبال قرآن کا شاعر ہے اور شاعر کا قرآن ہے ۔"[۴] وہ

---

(۱) غیر مطبوعہ

(۲) اس کا اصل عنوان خود علامہ اقبال نے The Principal of Movement in the Structure of Islam تحریر کیا ہے جس کا ترجمہ ''اسلام کی ترکیب میں حرکت کا اصول" ہے مگر سید نذیر نیازی نے "الاجتہاد فی الاسلام" پسند کیا ہے اور اپنے مطبوعہ ترجمے میں یہی عنوان درج کیا ہے جو صحیح ترجمہ نہیں ہے ۔

(۳) محمود نظامی : ملفوظات ۔ لاہور ، صفحہ ۸۶

(۴) ایضاً ، صفحہ ۱۳۷

یوروپ کی عام بیداری و ترقی سے بھی بالکل مرعوب نہیں تھے ۔ تاہم مسلمانوں میں "قوم پرستی" کے نظریہ کو فروغ دینے کی طرف ضرور راغب تھے ۔ پروفیسر محمودالحق نے بڑی اچھی بات کہی ہے کہ "اقبال نے اسلام کی تاریخ اور اس کے عظیم ورثے پر متوسط طبقے کے ایک فرد کی حیثیت سے نظر ڈالی ۔ اگرچہ انہیں اسلام کے مستقبل سے شروع ھی سے دلچسپی تھی لیکن اوائل بسویں صدی میں یوروپ میں قیام کے دوران کا عقیدۂ اسلام اور راسخ ھو گیا اور وہ اسلام کو ایک ادغانی عقیدہ کے بجائے ایک آئیڈیولوجی کی شکل میں پیش کرنے لگے جبکہ ان کے قبل کے تجدد پسند ایک لبرل اسلام کی دعوت دیتے تھے ۔"[۱] خود وہ مسلمانوں کو صحیح معنوں میں مسلمان دیکھنا چاھتے تھے ۔ علامہ اقبال کا خیال تھا کہ مذھب اسلام ایک پہلو سے کلیسا ہے اور دوسرے پہلو سے ریاست ہے[۲] جبکہ ضیاء گوک آلپ کا کہنا تھا کہ کلیسا اور ریاست الگ الگ ہیں اور مذھب انسان کا ذاتی معاملہ ہے ۔ گوک آلپ یوروپی افکار سے بہت زیادہ مرعوب نظر آتے ہیں ۔ اسی لیے انھوں نے اسلام کو مغربی تمدن سے ھم آھنگ کرنے کی کوشش کی ہے مگر اس طرح کہ "ترکیت" بھی مجروع نہ ھونے پائے ۔ ضیاء گوک آلپ کا مقصد علامہ اقبال کی طرح اسلام کی ھر حالت میں حقانیت ثابت کرنا بھی نہیں تھا ۔ اس لیے یہ کہنا غلط نہ ھوگا کہ علامہ اقبال کا طرز فکر ضیاء گوک آلپ سے بہت مختلف تھا اور ان دونوں کے خیالات میں مماثلت نہیں پائی جاتی ہے ۔ تاھم علامہ اقبال کو گوک آلپ کے ان ترک ھموطنوں سے قلبی لگاؤ تھا جنھوں نے اسلام کا پیغام پہاڑوں کی بلندیوں، سمندر کی گہرائیوں اور زمین کی وسعتوں میں پہونچایا اور جنھوں نے صدیوں تک اسلام کا جھنڈا بلند رکھا، خانۂ کعبہ کے پاسبان بنے، اسلامی سطوت کا نشان رہے اور جنھوں نے شوکت اسلامی کے نقیب کے فرائض بھی انجام دیئے ہیں ۔

---

۱ - مجلۂ علوم اسلامیہ، جلد ۱۱، شمارہ ۲، صفحہ ۱۰۳ و ۱۰۴

۲ - خطبات، صفحہ ۱۵۵

فہرست اردو مطبوعات

ادارۂ علوم اسلامیہ
علی گڑھ مسلم یونیورسٹی ، علی گڑھ

۱۔ ہندوستان میں عربی ادب اور
علوم اسلامیہ کی تدریس و تحقیق — از ڈاکٹر عبدالعلیم
۲۔ جدید فارسی شاعری — از ڈاکٹر منیب الرحمن
۳۔ ترکی — از ڈاکٹر اکمل ایوبی
۴۔ عراق — از ڈاکٹر محمود الحق
۵۔ عبدالرحمن الکواکبی — از ڈاکٹر محمود الحق
۶۔ ابن الفارس — از ڈاکٹر حافظ غلام مصطفی
۷۔ اصول فہرست نگاری — از محمود حسن قیصر

ملنے کا پتہ

PUBLICATION DIVISION
Aligarh Muslim University
ALIGARH-202001

احتشام بن حسن*

اسپین میں متصوفانہ افکار

اسپین کے اسلامی عہد میں اسلامی علوم و فنون اور سائنس میں بالخصوص بے حد ترقی ہوئی۔ یورپ کی نشاۃ ثانیہ میں ان ترقیات اور تحقیقات کا بہت اہم رول رہا ہے خاص طور پر نویں صدی عیسوی سے لے کر ۱۴ویں صدی عیسوی تک مفکرین، دانشور اور ماہرین فن کی بڑی تعداد علمی دنیا میں اپنا سکہ منواتی رہی۔ کوئی متداولہ علم ایسا نہیں تھا جس میں محققین و ماہرین نے گرانقدر خدمات انجام نہ دی ہوں۔ فلسفہ جو اس دور کا اہم علمی موضوع تھا اس میں ابن رشد (متوفی ۱۱۹۸ء) ابن طفیل (متوفی ۱۱۸۵ء)، ابن باجہ (متوفی ۱۱۳۸ء)، جیسی شخصیتیں سر فہرست ہیں۔ علم فقہ، علم قرآنیات و دیگر مروجہ معقولات و منقولات میں[1] یحییٰ بن یحییٰ بشی (متوفی ۱۸۴۸ء) عبدالملک بن حبیب (۸۵۴ء)، ابن قوطیہ (۱۰۰۰ء) ابن حزم (متوفی ۱۰۶۴ء) قاضی سعد (متوفی ۸۰۷ء)، عیسیٰ بن دینار (۸۲۷ء) اور علوم سائنس میں جابر بن افلاح (متوفی ۱۱۷۵ء) ابو القاسم الزہراوی (متوفی ۱۰۱۳ء) ابن زہر (متوفی ۱۱۳۱ء) ابن وافد (متوفی ۱۰۷۴ء) یونس الہرانی (متوفی ۸۸۶ء) ابو الخیر اشبیلی (متوفی ۱۱۷۹ء) وغیرہ کے علاوہ تاریخ کے مستند ماہرین میں ابن خلدون (متوفی ۱۴۰۶ء) ابن الخطیب (متوفی ۱۳۷۴ء) احمد المقری (متوفی ۱۶۳۱ء)[2] کے کارنامے مشرق و مغرب میں عزت کی نگاہ سے دیکھے جاتے ہیں۔ ان علوم و فنون کی افزائش و

* شعبۂ اسلامک اسٹڈیز، علی گڑھ مسلم یونیورسٹی، علی گڑھ

(۱) حسین مونس: الفکرالاندلسی، ص ۳۲۲ (مطبوعہ مصر)

(۲) A History of Islamic Spain : M. Watt

ارتقاء کے علاوہ روحانی علوم بھی اسپین میں عام تھے۔ اسپین کی ابتدائی فتوحات کے دوران جو تابعین وہاں پہنچے تھے۔ ان میں المتنذر، موسیٰ بن نصیر، علی بن رباح حنش بن عبداللہ الصغانی شامل تھے جن میں حنش یمنی قبیلہ سے تعلق رکھتے تھے اور حضرت علی کے دوستوں میں سے تھے جو اسلامی لشکر کے همراه اسپین پہنچے تھے، الرعیل الاول میں انہی لوگوں کا شمار ہوتا ہے۔ لیکن دوسرے طبقہ میں عبدالملک بن حبیب السلمی، یحییٰ بن یحییٰ، اور عیسیٰ بن دینار معروف حیثیت رکھتے تھے۔ احمد امین کے مطابق ابن حزم، ابن الباجی، الشاطبی کے علاوہ ابن العربی اور قاضی عیاض نے تصوف کے علم کو عوامی درجہ تک پھیلانے کی کوشش کی [۱]. دوسری صدی ہجری میں عربی النسل علماء نے روحانیت کی جلاء اور الهیات کے علوم سربستہ کو واشگاف کرنے میں کوئی دریغ اٹھا نہیں رکھا۔ اگرچہ اسپین میں افلاطونی فلسفہ اجتماعیت، یونانی اور رومی الہیات کے جو اثرات وہاں کے دینی و روحانی حلقوں پر پڑے اس کی وجہ یہ بھی تھی کہ عیسائی صوفیوں نے بھی اپنے مشرب اور طریقہ تعلیم کو پھیلانے میں سرگرمی دکھائی اور جسکے نتیجہ میں "مغیبات"، الہام غیبی اور اسرار خفتہ کی تعلیم دی جانے لگی [۲]. اس حقیقت سے انکار نہیں کیا جا سکتا کہ مشرقی ممالک میں تصوف پر ایرانی، ہندی اور یونانی نظریات کا براہ راست اثر پڑا، لیکن اسپین کے متصوفین میں بربر قبائل کے مبلغین بھی شامل تھے جنھوں نے دینی شعار اور مذہبی رسومات کو براہ راست مبلغین اسلام کے ذریعہ حاصل کیا تھا جو اسپین کے فتح کرنے میں پیش پیش رہے تھے۔ ان میں اساسی طور پر اسلامی عبادات، اوراد و وظائف کا خصوصی جذبہ اور شوق تھا۔ اسی شغف کو عوامی بنانے میں اپنی اپنی بساط بھر کوشش کی۔ آخر کار اس طبقہ کا اثر عامتہ الناس پر پڑا۔

---

(۱) احمد امین: ظهرالاسلام؛ ج ۳، ص ۶۸ (قاهره)

(۲) احمد امین: ظهرالاسلام، ج ۳ ص ۶۸ (")

بعض افراد جو مسیحی متصوفین کی اولاد تھے انھوں نے بھی اپنے نسلی شعار اور افکار کو اپنے معاصرین میں اسلامی رنگ دے کر پھیلانے کی کوشش کی . احمد امین[1] نے اس تاریخی عوامل کا جائزہ لیتے ہوئے اس بات کی بھی وضاحت کی ہے کہ بربر اقوام کی یہ پرانی صفت تھی کہ وہ سنی سنائی باتوں پر جلد اعتبار کر لیتے تھے اور ان کا اعتقاد تمام '' غیبی رموز '' کو من و عن تسلیم کرتا تھا . یہی وجہ تھی کہ " الکاهنه برنسی '' جیسی جادوگرنی نے ان کو اپنا معتقد اور مطیع بنا لیا تھا . یہی صورت اسلام کے ساتھ بھی پیش آئی اور جب ابتدائی فتوحات مغرب میں پھیلیں اور لوگ اسلامی تعلیمات و عقاید سے واقف ہوئے تو انھوں نے ان کو فوراً قبول کر لیا لیکن پختہ خیال نہ ہونے کی وجہ سے وہ جلد ہی منحرف بھی ہو گئے . اور ارتداد بار بار رونما ہوتا رہا . احمد امین نے بربر کے متصوفانہ افکار کی وضاحت میں لکھا ہے[2] :

'' و الی الآن فی کثیر من البلاد یأخذ البرابرة سمعة قویه فی فتح الکتاب ، و فتح الکنوز ، و قراءه الکف ، و الادعاء بمعرفته المغیبات ، وهی أشیاء من قبیل التصوف بعد أن یتدلی ، والذلک کله کبرت عند الأندلسیین حرکة التصوف ''

اس طرح جن علماء نے متصوفانہ افکار کو پھیلانے میں حصہ لیا ، ان میں سے بعض نے فلسفہ الہیات کو اپنے روحانی احساسات و افکار میں سمونے کی کوشش کی . اس سلسلہ میں ایک مغربی مستشرق الفرڈ گیوم نے اس کی وضاحت کرتے ہوئے لکھا ہے[3] :

---

(۱) احمد امین : ظہر الاسلام ، ج ۳ ص ٦٩ (مصر)

(۲) ایضاً

(۳) الفرڈ گیوم : مضمون فلسفہ اور الہیات (اردو ترجمہ) میراث اسلام ص ۳۱۸ لاہور

" اسپین میں تین ذی اثر عرب مفکر پیدا ہوئے یعنی ابن مسرہ ، ابن العربی ، اور ابن رشد ، جنھوں نے فلسفہ اور الہیات کی وہ آمیزش پیدا کی جو انہیں نو افلاطونی اور ارسطا طالیسی تصانیف سے حاصل ہوئی تھی "

ان میں سے ابن مسرہ (متوفی ۹۳۱ ء) اور ابن العربی (متوفی ۱۲۴۰ ء) نے تصوف میں نظری فلسفہ کو پیش کیا۲ . ان کے علاوہ ایسے بے شمار اہل نظر ، صاحب بصیرت علماء اور شعراء اندلس میں پیدا ہوئے جنھوں نے اسلام کی روحانی زندگی کو اجاگر کیا اور تبلیغ اسلام کی خدمت انجام دی ، مثلاً چند کے نام یہ ہیں : ابن قزمان (متوفی ۱۰۶۸ء) ابوالعباس بن ہریرہ العسی ، ابوالحسن علی ابن عبداللہ الششتری ، ابو مدآئن (متوفی ۱۱۹۷ ء) شعیب حسین اندلسی (متوفی ۱۱۷۹ ء) ابن سبعین (متوفی ۱۲۷۰ ء) ابن عباد الرندی (متوفی ۱۳۷۹ ء) لسان الدین ابن الخطیب (متوفی ۱۳۷۳ ء) ابن خلدون . ان مشاہیر کے علاوہ ابن ہانی (متوفی ۹۳۷ ء) اور ابن عبدربہ (متوفی ۹۴۰ ء)۲ وغیرہ نے تصوف کے مسائل کو شاعری کے قالب میں پیش کیا . سب سے پہلا شخص یعنی محمد بن عبداللہ ابن مسرہ ۸۸۳ عیسوی میں پیدا ہوا ان کے والد عبداللہ قرطبہ کے باشندے تھے اور معتزلی عقیدے کے پر زور مبلغ تھے . لیکن سیاسی مصالح اور دور اندیشی کی وجہ سے ان عقاید کو خفیہ طریقہ پر پھیلاتے رہے . انھوں نے اپنے بیٹے کو نو عمری ہی سے نظری الہیات اور زہد و ورع کی زندگی کی تعلیم و ترغیب دی . والد کی وفات کے بعد انھوں نے اپنے عقاید کی تعلیم دینا شروع کی اور خفیہ طریقہ پر معتقدین اور مریدین کی جماعت بنائی جن لوگوں کو اس نے اپنے دبستان میں تعلیم

---

(۱) Ronort Nandy : Encyclopaedia of Arabic civilization, p. 320.

(۲) Monroe : Hispano-Arabiç Poetry, p. 74 (London)

اور تربیت دی تھی ان میں بے مثال پختگی اور قوت عمل پیدا کردی جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ اس کے اثرات پھیلنا شروع ہوئے تو ایک طبقہ نے ان افکار کی تردید میں اس پر یہ الزام لگایا کہ جن عقاید کی وہ تعلیم دے رہا ہے وہ اسلامی عقاید کے خلاف ہیں . اس الزام سے وہ خوف زدہ ہو کر ملک چھوڑنے پر مجبور ہو گیا اور آخر کار حج کے بہانے سے مکہ چلا گیا . عبدالرحمان سوم (۹۱۲ء/۹۶۱ء) کے عہد میں وہ پھر اسپین واپس آیا اور باطنی تعلیمات دینا شروع کردیں . وہ خود اذکار و اشغال میں منہمک رہتا تھا ، زهد و تقوی میں بے مثال تھا سامعین کے سامنے ایک صوفی کی حیثیت سے واعظ کہتا اور اکثر مبہم اور نا قابل فہم الفاظ استعمال کرتا تھا . اس کی کوئی تصنیف اب تک دریافت نہ ہو سکی ابن الآبار نے اپنی مشہور کتاب " التکملہ " میں اس کے شاگردوں کے بارے میں کافی معلومات درج کی ہیں خاص طور پر حی بن عبدالملک کے بارے میں لکھا ہے کہ اس نے ابن مسرہ کے لکچرس نوٹ کر لیئے تھے اور ان کو " التبصرہ " کے نام سے موسوم کیا تھا اس کے شاگردوں میں خلیل بن عبدالملک القرطبی ، محمد بن سلیمان العکی ، احمد بن قیس وغیرہ نامور متصوف گزرے ہیں[1] . اسپینی مستشرق پروفیسر ایم ، آسین نے اپنی کتاب " ابن مسرہ اور اس کا دبستان " (مطبوعہ میڈریڈ ۱۹۱۴ء) میں اس کے نظام فکر اور تعلیمات پر کافی مواد جمع کر دیا ہے اور بقول الفرڈ گیوم کہ ابن مسرہ اس فلسفۂ تصوف کا پر زور حامی تھا جو Empedocles سے منسوب کیا جاتا ہے[2] . مسلمان علماء نے بھی اس کو سات بڑے فلسفیوں میں شمار کیا ہے . ایسے ھی متصوفانہ نظریات کی اشاعت میں ابن الباجی ، ابراھیم تمیمی اور الشاطبی نے کوشش کی لیکن اسی زمانہ میں قاضی عباس نے ابن حزم کے مذھب ظاھری کے بطلان پر لکچر دیئے .

---

(۱) حسین مونس : تاریخ الفکر الاندلسی ، ص ۳۲۸ (قاھرہ)
(۲) آرنلڈ : میراث اسلام ، مترجمہ عبدالمجید سالک ، ص ۳۷. (لاھور)

محی الدین ابن العربی (۱۱۶۵ء/۱۲۴۰ء)[۱] جس زمانے میں مشہور ہوئے اس وقت مسلمانوں کی دینی زندگی بڑی حد تک مسیحیت کی رهبانی طرز زندگی سے متاثر هو رهی تهی لیکن انهوں نے اس نازک صورت حال کو بخوبی سمجھنے کے بعد شریعت اسلامی کے متعلق جو مباحث زیر بحث تھے ان کو مد نظر رکھتے ہوئے ذات الهی کا تصور اور اخلاقی مطالبات و فرائض کا جامع نظریہ پیش کیا. وہ بہت بڑے وحدۃ پرست تھے ان کے مسلک کے تحت تمام اشیاء اللہ کے علم میں عینی اور مثالی حیثیت سے موجود ہیں. وہیں سے ان کا ظہور و شہود هوتا ہے اور وہیں بالآخر رجوع کر جاتی ہیں. کوئی مخلوق غیر فانی نہیں ہے. دنیا محض اس چیز کا خارجی تصور ہے جس کا اندرونی تصور خدا ہے، هر شئے حقیقت کے کسی وصف کا مظہر ہے. انسان ایک عالم صغیر ہے جس میں تمام خدائی صفات متحد ہیں[۲]. اور صرف انسان هی میں اللہ تعالیٰ کو اپنا شعور کامل هوتا ہے[۳]. ابن العربی کا نظریہ "وحدۃ الوجود" دعائم ذوقیہ پر قائم تھا اس میں فلسفہ کی آمیزش تھی. اسی بنا پر فقہا نے ان کی مخالفت کی اور متہم کیا. ان کے خلاف کفر و ضلال کا فتویٰ صادر کیا اور مصر میں تو ان کو قتل کرانے کی بھی سازش کی گئی[۴].

پروفیسر نکلسن نے ان کے مسلک کو نو فلا طونیت، مسیحیت اور دوسرے ماخذوں کے عناصر کے مجموعہ کا نام دیا ہے ان کے نزدیک یہ بنیادی اعتبار سے ایک کلامی (لوگوس) عقیدہ ہے اس میں الوهیت کو معروضی شکل میں پیش کرکے انسانیت

(۱) ڈاکٹر مصطفےٰ حلمی نے اپنی کتاب "فلسفہ اسلام" میں ان کی کنیت ابوبکر اور عرفیت حاتمی لکھی ہے اور ص ۳۰۱

(۲) الفرڈ گیوم : فلسفہ و الہیات، مترجمہ عبدالمجید سالک، ص ۳۷. (لاهور)

(۳) ابن عربی : اردو دائرۃ المعارف، جلد ۱ ص ۶۰۵ (لاهور)

(۴) احمد امین : ظہر الاسلام : جلد ۳ ص ۷۱، ۷۲ (قاهرہ)

کے صحیح تصور میں ظاہر کیا جاتا ہے جس کا پہلا مجسمہ آدم تھا۔ "انسان کامل" خدا کا نمونہ اور فطرت کا نقش اولین ہے اور بیک وقت اللہ کے فضل و احسان کا وسیلہ اور اس آفاقی اصول کا مظہر ہے جس سے دنیا قائم و متحرک ہے۔ ابن العربی کے نزدیک سب سے بڑے "انسان کامل" محمد صلی اللہ علیہ وسلم ہیں۔ لیکن یہ عقیدہ ابن العربی سے بہت پہلے قائم ہو چکا تھا کہ نبی کریم کا وجود روز ازل سے موجود تھا۔ اللہ نے سب سے پہلے 'نور محمدی' کو پیدا کیا جو پہلے آدم میں اور اس کے بعد تمام انبیا میں نسلاً بعد نسلاً منتقل ہوتا چلا گیا اور یہاں تک کہ 'ذات محمدی' میں جلوہ گر ہو گیا۔ صوفیا کا مسلک یہ ہے کہ اس نور کا ظہور اولیا میں ہوتا رہتا ہے۔ ابن العربی رسول اللہ کو "حقیقۃ الحقائق" سے منسوب کرتے ہیں۔ پروفیسر نکلسن کا کہنا ہے کہ یہ فقرہ وہی ہے جسے Origen نے 'کلمہ' کو اور ارسطو نے ذہن فعال سے موسوم کیا ہے۔ اس اعتبار سے رسول اللہ "الحق المخلوق بہ" "خلیفۃ اللہ فی الارض" اور قطب ہیں جس پر دنیا کا وجود موقوف ہے اور جس کی خاطر دنیا پیدا کی گئی۔ وہ تمام الہامات الٰہی کے عدیم المثل سر چشمہ ہیں کیونکہ وہ اس وقت بھی نبی تھے جب آدم مٹی کا تودہ تھے "انسان کامل" دنیا کے تعلق میں خدا کا نمائندہ ہوتا ہے یہی وجہ ہے کہ صوفیہ نے محمد رسول اللہ کی روحانی پرستش کو اکثر ایسے الفاظ میں ظاہر کیا ہے یعنی صوفی آپ کو محبوب خدا کہتے ہیں اور ان کا دعوی ہے کہ جو لوگ رسول سے محبت کرتے ہیں ان کو ہر عطیہ الٰہی، رسول اللہ کی وساطت سے حاصل ہوتا ہے[1]۔

ابن العربی کو شیخ اکبر اور ابن افلاطون کے نام سے بھی منسوب کرتے ہیں۔ ان کو ابن مسرہ کے مکتبۂ فکر میں شمار

---

(۱) احمد امین : ظہرالاسلام، جلد ۳، ص ۷۸ (قاہرہ)

کیا جاتا ہے. انھوں نے تصوف کی تعلیم اشبیلیہ کے مشاہیر اساتذہ موسی بن عمران المیرتلی، ابوالحجاج یوسف شبربلی، ابوعبداللہ بن مجاھد، ابو عبداللہ قسوم سے حاصل کی تھی. ان کی تصانیف چارسو کے قریب شمار کی جاتی ہیں جن میں ۲۷ کتابیں اب تک شائع ہو چکی ہیں، باقی کی دریافت جاری ہے. ان کی چند اہم کتابوں میں ۱ - فصوص الحکم ۲ - دیوان ترجمان الا شواق، جس کو پہلی بار پروفیسر نکلس نے ۱۹۱۱ء میں لندن سے شائع کیا اور پھر دار صادر نے ۱۹۶۸ء میں شائع کیا. ۳ - الفتوحات المکیه فی معرفة الأسرار الملکیه و الملکیه ۴ - مفاتیح الغیب ۵ - محاضرات الأبرار ۶ - مجموعة الرسائل الالٰهیه بہت مشہور ہیں. ان کتابوں پر تبصرہ و تنقید ایک اسپینی مستشرق ایم، آسین نے اپنی کتاب ''الا سلام فی الثوب الصرآنی'' میں لکھی ہے. ابن العربی کے مخالفین میں 'بقاعی' نے دو کتابیں ان کے رد میں لکھی ہیں. "تنبیه النبی علی تکفیر ابن العربی" اور "تحذیر العباد من اهل العناد بدعة الا تحاد" ان میں ان پر کفروضلال کے الزامات لگائے گئے ہیں[۱] لیکن جن لوگوں نے ابن العربی کے فکر کو پھیلانے میں اہم رول ادا کیا ہے ان میں مجدد الدین الفیروز آبادی، قطب الدین الحموی، صلاح الدین الصفدی، شہاب الدین سہروردی، فخر الدین رازی، جلال الدین سیوطی، عبدالرزاق القاشانی اور عبدالغنی النابلی کے نام قابل ذکر ہیں. اسپین کے صوفیا میں ابن الحسن شعیب اندلسی (۱۱۲۶ء/۱۱۹۷ء) جو 'بومدین' کے نام سے جانے جاتے ہیں اشبیلیہ کے قریب دیہات میں پیدا ہوئے. تعلیمی شوق کی وجہ سے مراکو، الجیریا اور تیونس کے سفر کیئے وہ نہایت متقی بزرگ تھے. مرابطون کے عہد حکومت میں ابو یوسف یعقوب (۱۱۸۴ء) نے ان کو دربار میں طلب کیا لیکن وہ نہیں گیے وہ نہایت منکسر المزاج انسان تھے، ایک بڑی تعداد نے ان سے کسب فیض کیا اور ان کے

(۱) حسین مونس : تاریخ الفکر الاندلسی : ص ۳۷۹ (قاهره)

مریدین اسپین کے علاوہ مشرقی عرب علاقوں میں پھیل گئے۔ اپنی عمر کے آخری حصہ میں الجیریا کے شہر بجایہ میں قیام پذیر رہے ان کی کسی تصنیف کا پتا نہیں چلتا البتہ ابو یعقوب ابن الزیات کی تصنیف 'التشوف الی رجال التصوف' میں ان کے حالات زندگی تفصیل سے درج ہیں ۱۔

عبدالحق بن سبعین (متوفی ۱۲۷۰ء) کو اسپین میں 'قطب الدین' کے لقب سے یاد کیا جاتا ہے۔ تصوف میں وحدۃ مطلقہ، کا نظریہ انہی کی اختراع سمجھاجاتا ہے یہ غیر معمولی صلاحیت کے مالک تھے انھوں نے فلسفہ کا عمیق مطالعہ کیا تھا لیکن روحانیت سے گہرا شغف ہونے کی وجہ سے تصوف میں حد درجہ درک رکھتے تھے۔ اپنے معاصرین میں عزت و عقیدت کی نظر سے دیکھے جاتے تھے جب انھوں نے مختلف علاقوں کا دورہ کیا تو مستقل قیام کے لئے 'سبتہ' کو منتخب کیا اور وہیں تبلیغ و اشاعت کا کام کرتے رہے شریف مکہ نے ان کو طلب کیا لیکن انھوں نے کسی منصب کو قبول نہیں کیا سید احمد امین نے ان کے بارے میں لکھا ہے کہ اسپین کے دانشوروں اور متصوفین میں ان کی شخصیت بہت اہم تھی اور وہ فلسفہ الٰہیات اور تصوف کے نازک ترین موضوعات پر قدرت کاملہ رکھتے تھے اور مسیحی علماء ان کے استدلال کے سامنے سرنگوں رہتے تھے سید رشید رضا (متوفی ۱۹۳۷ء) نے ان کے متکلمانہ انداز فکر کو بیان کرتے ہوئے لکھا ہے[۲]۔

"کان ابن سبعین من زھاد الفلاسفۃ من القائلین بوحدۃ الوجود لہ تصانیف و أتباع یقدسھم یوم القیامۃ"

ابن شاکر الکتبی نے ان کے حالات 'فوات الوفیات' میں اور احمد المقری نے 'نفح الطیب' میں بیان کیے ہیں ان کی تصانیف

---

(۱) S. Nandy Ronart : Encyclopaedia of Arabic Civilization; p. 219-20

(۲) اردو دائرۃ المعارف، جلد ۱، ص ۵۴۴، طبع لاہور

میں بد المعارف و عقیدۃ المحقق ـ کتاب الدرج ، اور اسرار الحکمۃ المشرقیہ ۔ قابل ذکر ہیں آخر الذکر تصیف تصوف کے مسائل ، رموز و معارف کے ضمن میں جامع تصنیف کی حیثیت رکھتی ہے ابن الخطیب نے ان کی تصانیف کے بارے میں لکھا ہے کہ انھوں نے ایک رسالہ میں مشہور عیسائی عالم ہوسنستافین Hohenstanfen کے ان سوالات کا جواب دیا ہے جو مسلی کے بادشاہ فریڈرک ثانی نے روحانیت اور مابعد طبعیات کے مسائل کے بارے میں مرتب کرائے تھے[1] اس رسالہ کے محظوطہ کا ابھی پتا نہیں چلا ہے البتہ اس کا نام ''اجوبہ علی المسائل الصقلیہ'' متعدد حوالوں میں ملتا ہے ۔

ابن فزمان ایک متصوف کی حیثیت سے مشہور ہوئے انھوں نے شاعری میں متصوفانہ افکار کو پیش کیا ، وہ علوم باطنی اور رموز روحانی میں ابلاغ فکر رکھتے تھے ان کے کلام میں اگر ایک طرف فلسفہ ہے تو دوسری طرف علم باطنی کے تخیلات پائے جاتے ۔ قرطبہ میں پیدا ہوئے اور اپنے عہد کے ممتاز شاعر و متصوف تسلیم کیے گئے بقول لیوی پروفنسال (Leve Provincial) علوم فلسفہ ، علوم معرفت میں ان کی نکتہ رسی کو ابن رشد جیسے فلسفی نے سراہا ہے درحقیقت اس دور کی شاعری میں جن اصناف کو رواج عام حاصل ہوا اس میں موشحہ اور زجل کی اصناف خصوصی امتیاز کی حامل ہیں اس سے موضوعات میں تنوع اور وسعت پیدا ہوئی ایک جماعت جوصنف زجل میں مہارت تامہ رکھتی تھی الزجالون ، کے نام سے موسوم تھی یہ اس جماعت میں امتیازی حیثیت رکھتے تھے بےحد متقی و عبادت گزار ہونے کی وجہ سے اہل معرفت میں شمار کیے جاتے تھے ان کے معتقدین کی بڑی تعداد فیض روحانی حاصل کرنے کی غرض سے حاضر رہتی تھی یہ سارا وقت مسجد میں ہی گزارتے تھے ان کے اشعار کا مجموعہ ''اثبات الا غراض فی ذکر آراد'' کے عنوان سے شائع ہوا ہے

---

(۱) احمد امین : ظہور لااسلام ، ج ۳ ، ص ۸۰ ، طبع مصر

چس میں ۱۴۹ ازجال ہیں ان کے اشعار کا لاطینی زبان میں ترجمہ شائع ہوا اور ۱۹۳۳ء میں پروفیسر اے، آر۔ نائیکل نے اسپنشن میں ان کے مجموعہ کلام کا ترجمہ میڈریڈ، سے شائع کیا ۱ ان کے معاصرین صوفیا کی ایک بڑی جماعت نے ان کے افکار و اذکار کی توصیف و ستائش کی۔ ان لوگوں میں، سر قسطہ کے ابو بکر احمد الشابی، 'بلنسیہ کے ابن حریق' ابن محمد الشاطبی اور ابن مردانیش 'مرسیہ' کے ابو عبداللہ محمد ناجیہ اللورقی، 'قرطبہ' کے محمد بن خیرہ، 'اشبیلیہ' کے ابو الحسن علی بن مجدر، ابی بکر الصابونی، احمد بن جنون اور ابن حبیب الجزری جیسے مشاہیر علم و فن اور متصوف شامل تھے ۲۔

شعراء اسپین میں علوم باطنی اور معرفت الٰہی کی ترجمانی کرنے والے ممتاز لوگوں میں ابن ھانی۔ابن عیاض، عبدربہ، ششتری اور اعمیٰ التطیلی کا کلام اھل معرفت کے لئے مخزن فیض کا درجہ رکھتا ہے۔ اعمی التطیلی کا نام ابو العباس احمد بن عبداللہ بن ھریرہ العبسی تھا لیکن وہ پیدائشی نابینا ہونے کے باعث 'اعمی التطیلی' کے نام سے مشہور ہوئے 'توطیلہ' شہر 'سر قسطہ' سے قریب ایک آبادی تھی اور 'سرقسطہ' اس زمانے میں تہذیب و تمدن نیز علمی و ادبی سرگرمیوں کا مرکز تھا یہ بلا کے ذھین تھے اور زھد و تقوی میں کامل مانے جاتے تھے ان کے اقوال لوگوں کے دلوں کو مسخر کر لیتے تھے' ان کے کلام میں معرفت ربانی کے جذبات ملتے ہیں ان کا دیوان احسان عباس نے بیروت سے ۱۹۶۳ء میں شائع کیا اور ایک اسپینش مستشرق Gomez Garcia نے اسپنش ترجمہ کے ساتھ ۱۹۶۵ء میں میڈرڈ سے شائع کیا ہے ان کے مندرجہ ذیل اشعار صوفیوں میں بے حد مقبول ہیں ۲:

یا کعبۃ محبت الیھا القلوب

بین ھوی داع و شوق مجیب

---

(۱) Nandy : Encyclopaedia of Arabic civilization, p. 321

(۲) Monroe J. T. ; Hispano-Arabic Poetry, p. 271

حنة أواه اليها منيب
لبيک لا ألو لقول الرقيب

تیرھویں صدی میں متصوفانہ شاعری کے ضمن میں ابوالحسن علی ابن عبداللہ النمیری الفاسی الششتری کا نام بہت مشہور ہوا، وہ 'وادی آش' کے قریب ایک قریہ ۱۲۱۲ء میں پیدا ہوئے جوان ہو کر مشرقی ممالک کی سیر و سیاحت کی اور مراکش میں 'دمائتا' نام کی جگہ پر پہنچکر وفات پائی، دوران سفر میں سہروردی سے بھی فیض صحبت حاصل کیا اور متصوفانہ افکار کو شاعری میں پیش کیا ان کی شاعری کا انداز تخاطب عامیانہ ہے لیکن تخیلات میں روحانیت اور حب الہی ہے۔ صوفیا نے ان کے کلام کو روحانی جلاء کے لئیے قبول عام بخشا، ان کے چند اشعار درج ذیل ہیں[1]۔

یا إلهی رجو نک جد علیا بتوبة
بالنبی قد سالتک و الکرام الأحبه
الرحیم قد شغلنی و أنا معبوالی نشیبه
قد ملا قلبی و سواس نماه ینبغی منی
إمشی علیا من الناس و آش علی الناس منی
تم وصیف الشویخ فی معانی نظامی
و انی خواص و نقری لا هل فنی سلامی
و اذا جو زونی فقل اول کلامی
شویخ من أرض مکناس وسط الا سواق یغنی
أش علیا من الناس و أش علی الناس منی

متصوفین شعرا میں ابن عبدربہ کی انفرادیت اہمیت رکھتی ہے ان کا نام ابن حبیب بن حدیر بن سالم القرطبی تھا شہرت عام 'عبدربہ' کے نام سے ہوئی یہ ۲۹ نومبر ۸٦۰ء میں قرطبہ

(۱) Monroe : Hispano Arabic Poetry, 249 (London)

میں پیدا ہوئے ان کا ابتدائی موضوع کلام، طب اور موسیقی رہا پھر تصوف کی طرف مائل ہوئے اور اپنے کلام میں الہیات کے مسائل کو پیش کیا المتنبی ان کو "ملح الاندلسی" کے نام سے یاد کرتے ہیں ابتدائی شاعری میں عاشقانہ رنگ ہے لیکن آخر عمر کے کلام میں زھدو مواعظ، معرفت الٰہی، نیز مسائل تصوف پائے جاتے ہیں اس مجموعہ کلام کا نام الممحصات رکھا ہے ان کی سب سے اہم علمی تصنیف العقدالفرید، ہے[1] اس میں اسلام کی روحانی زندگی کے اہم عنوانات پر اشعار جمع کر دیئے ہیں احمد حسن الزیات نے ابن عباد کی مخالفانہ رائے کو بھی اس ضمن میں درج کر دیا ہے غرضکہ ابن عبدربہ بحثیت صوفی شاعر کے مشہور ہوا اور صوفی لٹریچر میں اس کو مقبولیت حاصل ہوئی۔ ابن عباد نے بھی صوفیانہ خیالات اپنے کلام میں پیش کئے ہیں چونکہ یہ مشہور صوفی ابوالحسن شاذلی کے طریقہ کا پیرو تھا اس لئے اس کے حلقۂ بیعت میں' یحیی سراج، الخطیب بن قنفذ، ابو عبداللہ بن السکاک شامل ہوئے اور انہوں نے شاذلیہ سلسلہ کو اندلس میں پھیلانے کی کوشش کی، ابن عباد (متوفی ۱۳۷۹ء) نے اپنے متصوفانہ افکار کو اپنی مشہور تصنیف و 'غیث المواھب العلیہ فی شرح الحکم العطائیہ، میں درج کر دیا ہے[2] یہی تصنیف اس کی اصل شہرت کا باعث ہوئی۔

اندلس میں تصوف کے موضوع پر عام طور پر کتابیں لکھی گئیں اور علماء و مؤرخین نے بھی متصوفانہ مسائل پر اظہار خیال کیا، محمد بن عبدالرحمٰن ابن خلدون (متوفی ۱۴۰۶ء) جو مشہور مؤرخ ہے تین سال تک غرناطہ، کے نو عمر سلطان محمد خامس کے اتالیق کی حیثیت سے اندلس میں رہا اور وہاں پر اس نے تصوف پر دو رسالے تصنیف کئے اور تصوف پر عالمانہ نقطہ نظر سے

---

(۱) حسن زیات : تاریخ ادب عربی، ص ۳۸۲، لاہور

(۲) محمد بن شنب : اردو دائرۃ المعارف، جلد ۱، ص ۵۸۸ مطبوعہ لاہور

بحث کی چنانچہ مصر کے مشہور مصنف ڈاکٹر مصطفےٰ حلمی نے اپنی کتاب ' الحیاۃ الروحیہ فی الا سلام ' میں ابن خلدون کی تصوف کے بارے میں یہ رائے نقل کی ہے :

" تصوف کا شمار درحقیقت علوم شرعیہ میں ہونا چاہیئے اگرچہ اس نے ملت اسلامیہ میں نیا روپ اختیار کر لیا تھا کیونکہ اس کی اصل وہی ہے جو اسلاف صالحین کی تھی یعنی صحابہ اور تابعین کی ، اس کا اصول بھی ہمیشہ ایک ہی رہا یعنی حق و ہدایت کی پیروی ، عبادت اور ریاضت تمام رشتوں سے منہ موڑ کر صرف اللہ سے لو لگانا ، دنیا کی زینت اور دل کشی سے بےنیازانہ گذر جانا ، مال اور جاہ کی محبت دل سے نکال دینا ، عبادت کے لیئے خلوت کو اختیار کرنا اور مخلوق سے بے تعلق ہو جانا "[1]

ابن خلدون نے اسی زمانہ میں البوصیری کے قصیدہ " بردہ "[2] کی تشریح لکھی جس میں تصوف کے رموز و نکات بیان کیے یہ رسالہ اب تک مخطوطہ کی شکل میں اسکوریال کی لائبریری میں محفوظ ہے پروفیسر روزن تھال نے بھی مقدمہ ابن خلدون کے انگریزی ترجمہ کے دیباچہ میں اس کا ذکر کیا ہے ، تصوف سے متعلق اس کی دوسری تصنیف " لباب المحصل فی اصول الدین " ہے جس کا قلمی نسخہ خود ابن خلدون کے قلم سے لکھا ہوا ، اسکوریال کی لائبریری میں محفوظ ہے اس کتاب کو فرانسیسی مستشرق لوشیانوں روبیو Luciano Rubio نے ۱۹۵۲ء میں شائع کر دیا ہے ، محمد مہدی نے ' ابن خلدون کا فلسفۂ تاریخ ' نامی کتاب میں اس کتاب کا ذکر ابن خلدون کی تصوف پر ایک غیر معروف کتاب کی حیثیت کیا ہے[3] .

---

(۱) رئیس احمد جعفری : تاریخ تصوف اسلام ، اردو ترجمہ الحیاۃ الروحیۃ فی الاسلام - ص ۱۹۶ (کراچی)

(۲) مقدمہ ابن خلدون ، ص ۳۲۸ - (مصر)

(۳) عمر فرخ : تاریخ الفکر العربی ، ص ۶۹۱--۷۰۹ و
Encyclopaedia of Islam (2). III, 825, 831.

اسی طرح ایک دوسرے مؤرخ نے بھی تصوف کے مسائل پر قلم اٹھایا ہے اسی زمانہ کے ابن الخطیب (متوفی ۱۳۷۴ء) نے اندلس کے مشہور صوفی ابن ابی حجلہ التلمسانی کے دیوان 'الصبابہ' پر تنقید کرتے ہوئے ایک کتاب لکھی جس کا نام 'روضۃ التعریف بالحب الشریف' ہے اس کتاب کی تعریف میں ابو الولید اسماعیل بن احمر نے اپنی کتاب 'فرائد الجمان' میں لکھا کہ میں نے تصوف پر اس قدر جامع اور پر مغز کتاب نہیں دیکھی، 'نفح الطیب' کے مصنف ابو العباس احمد بن محمد المقری نے اس کتاب کا ذکر کرتے ہوئے اشارہ کیا ہے کہ تصوف پر یہ کتاب ہی ابن الخطیب کے فاسد عقاید پر محمول کی جاتی ہے اس میں مسئلہ 'وحدۃ الوجود' پر بحث کر کے وحدت مطلقہ کے نظریہ کا ابطال کیا ہے[۱]۔

احمد بن عبدالرحمٰن بن محمد الصقر الانصاری الخزرجی (۱۱۶۳ء) اپنے زمانہ کا مستند عالم اور قاضی رہے ہیں انہوں نے اندلس کے علما اور صوفیا کے حالات پر ایک کتاب لکھی جسکا نام 'انور الافکار فمین دخل جزیرہ الاندلس من الزھاد و الابرار' لکھا ہے ابن فرحون نے اپنی تصنیف الدیباج المذھب میں اس کتاب کی تعریف کی ہے۔

ابوالقاسم بن الطیلسان (۱۲۴۵ء) نے متعدد کتابیں لکھیں[۲] جن میں سے زھرالبساتین و نفحات الریاحین' میں صلحاء اور عباد کے حالات زندگی قلم بند کئے اور دوسری کتاب' تاریخ صلحاء الاندلس' کے نام سے ترتیب دی جس میں صوفیا کے افکار اور حالات زندگی کو بیان کیا ہے۔ اندلس کی تاریخ اوو تذکروں میں صوفیا کرام کے حالات زندگی بکثرت پائے جاتے ہیں، بعض اہم قلمی کتابیں ابھی تک شائع نہ ہو سکی ہیں جن سے مزید صوفیا کے افکار و اذکار پر روشنی پڑتی۔

---

(۱) ابوالعباس احمد بن محمد المقری : نفح الطیب ! ۹ ۳۰۶

(۲) حسین مونس : الفکر الاندلسی (عربی ترجمہ) ص ۲۶۷ (القاهره ۱۹۵۵)

اسپین کے متصوفانہ لٹریچر سے یہ حقیقت واضح ہوتی ہے کہ وہاں پر تصوف کا لفظ علما نے اسلام کی خالص روحانی تعلیمات کو واضح کرنے کے لئے استعمال کیا اور شریعت و طریقت کے دو الگ راستے نہیں بنائے اسی وجہ سے وہاں متصوفانہ افکار کی تبلیغ تو ہوئی لیکن صوفیانہ مسلک اور طریقت کے سلسلے قائم نہ ہو سکے بعض مؤرخین نے اس کا سبب یہ بھی بتایا ہے کہ اندلس میں تابعین کی ایک بڑی جماعت پہنچی تھی جس نے 'اسوۂ رسول' کو رائج کرنے میں عملی جدو جہد کی تھی مثلاً المنذر ، علی بن رباح ، حنش بن عبداللہ الصغانی جو کہ 'الرعیل الاول' میں شمار کیے جاتے ہیں ان کے بعد فقہا و محد ثین کی جماعتیں پہنچیں جن میں عبدالملک بن حبوب السلمی ، یحیی بن یحیی لیثی ، عیسی' بن دینار جیسے فقیہ شامل تھے انھوں نے فقہ ، حدیث اور علوم قرآنیہ کی تعلیم کو رواج دیا بعد میں یونانی ، رومی اور لاطینی کتابوں کے عام ہونے کی وجہ سے رومی اور یونانی فلسفہ کے اثرات پھیلے جس کے رد عمل میں مفکرین کی ایک بڑی جماعت نے اسلامی فلسفہ کی تشکیل کی اور عقلی دلائل سے حقائق اسلام ثابت کرنے کے لئیے متکلمانہ و فلسفیانہ استدلال اپنایا اس کے علاوہ وہاں کے علماء و دانشوروں نے علوم جدیدہ اور فنون لطیفہ ، ادب و ثقافت کو اپنا موضوع بناکر گرا نقد ر خدمات پیش کیں ، اسی لیئے مستشرقین نے بھی اندلسی صوفیا کے بارے میں بڑا محتاط رویہ اختیار کیا ہے -

سعید نفیسی کے علمی اجتہادات

ڈاکٹر کبیر احمد جائسی*

ادارۂ علوم اسلامیہ علی‌گڑھ مسلم یونیورسٹی علی‌گڑھ کی تاسیس کے بعد جو غیر ملکی علما، محققین اور نقاد اس ادارہ میں مہمان پروفیسر کی حیثیت سے آئے ان میں پروفیسر سعید نفیسی بھی ہیں۔ سعید نفیسی کا شمار ایران کے اس عہد کے علما میں ہوتا ہے جو علامہ عبد الوہاب قزوینی، علی اکبر دہخدا، محمد معین، بدیع الزماں فروزانفر اور ملک الشعرا بہار کے عہد کے نام سے موسوم ہے۔ ان تمام بزرگوں کی مشترکہ کوششوں نے فارسی علم و ادب کی زمین کو آسمان بنادیا اور ان میں سے ہر ایک فرد نے اتنا کام کیا جو اکیڈمیاں کرتی ہیں۔ سعید نفیسی نے بھی اپنے معاصرین کی طرح زندگی بھر علم و ادب کی خدمت کی اور ان کے دامن تربیت میں پروان چڑھ کر سینکڑوں طلبا، استاد کے درجے پر فائز ہوئے۔ ایک کامیاب و کامران استاد کی زندگی گزارنے کے بعد جب انہوں نے اس دنیا کو خیرباد کہا تو اپنے سیکڑوں شاگردوں کے علاوہ کثیر تعداد میں ایسی گراں‌بہا تصانیف اپنی یادگار میں چھوڑ گئے جن پر فارسی علم و ادب بجاطور پر فخر کرتا رہے گا۔ درج ذیل سطور میں سعید نفیسی کی حیات اور کارناموں کا ایک سرسری سا جائزہ لیا جا رہا ہے تاکہ نئی نسل کو اس بات کا علم ہو سکے کہ ادارۂ علوم اسلامیہ سے کیسے کیسے باکمال محققین وابستہ رہ چکے ہیں۔

سعید نفیسی کا تعلق کرمان کے ایک ایسے معزز خانوادہ سے تھا جس میں طبابت کا پیشہ گیارہ پشتوں سے چلا آرہا تھا ان کے جد اعلیٰ کا نام حکیم برہان الدین نفیسی تھا جو سلطان شاہرخ کے لڑکے الغ بیگ

---

*ڈاکٹر کبیر احمد جائسی ریڈر شعبۂ علوم اسلامیہ، علی‌گڑھ مسلم یونیورسٹی علی‌گڑھ

کے درباری طبیب تھے - حکیم برہان الدین نفیسی صرف عم طبیب نہ تھے بلکہ تصنیف و تالیف میں بھی کامل دسترس رکھتے تھے چنانچہ انہوں نے طبی موضوعات پر بہت سی کتابیں لکھیں جو ایران کی طبی تعلیم کی درسیات میں اس وقت تک شامل رہیں جب تک ایلوپیتھی نے طب کی جگہ نہ لے لی - انہی حکیم برہان الدین نفیسی کے اخلاف میں سے میرزا سعید شریف ، کرمان سے نقل مکانی کرکے اصفہان چلے گئے جہاں کچھ دنوں تک وہ شاہ عباس اعظم کے دربار سے بھی منسلک رہے لیکن جب ان کی شام زندگی نمودار ہونے لگی تو وہ اپنے وطن کرمان واپس آگئے اور وہیں کی خاک کا پیوند بنے طبابت کا یہ سلسلہ اس خاندان میں قائم رہا - سعید نفیسی کے والد ، ڈاکٹر علی اکبر نفیسی ناظم الاطبا اپنے زمانے کے مشہور ترین طبیب تھے انہوں نے پہلے تو کرمان میں قدیم طب کی تعلیم حاصل کی لیکن جب تہران میں مدرسۂ دارالفنون (College of Sciences) کھلا اور اس میں جدید طب (ایلو پیتھی) کی تعلیم دی جانے لگی تو وہ کرمان کے حاکم کی تشویق پر تہران آئے اور چار برسوں میں جدید طب کی بھی تعلیم حاصل کی - طب کی تعلیم سے فراغت کے بعد ھی ان کو تہران کے سرکاری اسپتال کا انچارج بنایا گیا وہ تھوڑی تھوڑی مدت کے لئے مشہد ، اصفہان اور تبریز میں بھی رہے مگر ان کی زندگی کا زیادہ تر وقت تہران ھی میں خدمت خلق میں گذرا جہاں انہوں نے ۹۷ سال کی عمر میں اس دنیا کو خیر باد کہا

سعید نفیسی ۸ جون ۱۸۹۶ء کو تہران میں پیدا ہوئے - ان کی والدہ ان کے والد کی تیسری بیوی تھیں - پہلی بیوی سے دو اولادیں ہوئیں جن میں سے ایک ڈاکٹر علی اصغر نفیسی تھے جن کو مودب الدولہ کا خطاب ملا ھوا تھا جب ان کی پہلی بیوی کا انتقال ھو گیا تو سعید نفیسی کے والد نے دوسری شادی کی جن سے کوئی اولاد نہ ھوئی اور وہ جلد ھی انتقال کرگئیں تب انہوں نے سعید نفیسی کی والدہ سے شادی کی جو مادری اور پدری دونوں ھی سلسلوں سے ایک اعلی خاندان کی خاتون تھیں . علم کی اعلیٰ روایات اور دنیاوی منصب و جلال رکھنے والے ایک ایسے خاندان میں سعید نفیسی

نے آنکھیں کھولیں جب ان کی عمر پانچ سال کی ہو گئی تو ان کو تہران کے ایک جدید طرز کے اسکول مدرسۂ شرف میں داخل کیا گیا۔ یہاں کی تعلیم ختم کرنے کے بعد ان کو متوسط تعلیم کے لیے مدرسۂ علمیہ میں بھیجا گیا جو اس زمانہ کے اعلیٰ ترین مدارس میں تھا یہاں کی تعلیم سے فراغت پانے کے بعد وہ مزید تعلیم حاصل کرنے کے لئے اپنے بھائی کے ہمراہ یورپ چلے گیئے. اس زمانے میں ایران کے لوگ اعلیٰ تعلیم کے لئے سوئٹزرلینڈ کا رخ کرتے چنانچہ یہ دونوں بھائی بھی سوئٹزر لینڈ گئے اور شہر نوشاتل کے لیٹن کالج میں داخل ہوئے اس زمانے کے سوئٹزرلینڈ اور فرانس میں یہ طریقہ تھا کہ جو لوگ ایلوپیتھی کی تعلیم حاصل کرتے ان کے لیے لاطینی زبان کا پڑھنا لازمی تھا۔ سعید نفیسی کے خاندان والوں کی خواہش تھی کہ اپنے آبا و اجداد کی طرح یہ بھی ڈاکٹری کی تعلیم حاصل کریں انہوں نے اس خواہش کا احترام کرتے ہوئے اپنی تعلیم کی ابتدا کی۔ ابھی نوشاتل میں ان کو تعلیم حاصل کرتے ہوئے صرف ایک سال ہی ہوا تھا کہ ان کے گھر والوں نے اپنی رائے بدل دی اور دونوں بھائیوں کو سوئٹزرلینڈ سے فرانس بھیج دیا تاکہ یہ لوگ وہیں رہ کر اپنی تعلیم حاصل کریں۔ فرانس آکر انہوں نے اپنا موضوع بدل دیا اور ادب کے تعلیم مکمل کرکے ایران واپس آئے تو ان کو تہران کے کالجوں میں فرانسیسی زبان پڑھانے کا فریضہ سونپا گیا جن میں سے سینٹ لوئیس کالج تہران خاص طور سے قابل ذکر ہے۔

سعید نفیسی نے اپنی خودنوشت میں لکھا ہے کہ اس زمانے کے ایران میں یہ عام دستور تھا کہ جو شخص جس علم کا بھی ماہر ہوتا اپنے گھر پر بالغوں کو اس کا درس دیا کرتا۔ سعید نفیسی کے ایک بھائی اکبر مودب نفیسی فیزکس کے عالم تھے اور اس موضوع پر اپنے گھر پر بھی درس دیا کرتے تھے جس میں ان کے ہم عمر اور کبھی کبھی عمر میں بڑے بڑھے لکھے جویان علم و حکمت شرکت کرتے. اس درس میں جو لوگ برابر شرکت کرتے ان میں ملک الشعرا بہار بھی تھے۔ بہار سے سعید نفیسی کی شناسائی اسی زمانے میں ہوئی جو آخر تک قایم رہی۔ علاوہ برایں سعید نفیسی

کے والد ڈاکٹر ہونے کے ساتھہ ساتھہ ادب کا بڑا صاف ستھرا ذوق رکھتے تھے اور ان کے پاس اس زمانے کے تمام برگزیدہ ادیب و شاعر ملنے آیا کرتے اس طرح سعید نفیسی کو اپنے زمانے کے تمام بڑے ادیبوں اور شاعروں سے ملنے کا موقع ملا ان ملاقاتوں نے ان کے ذوق ادب کو صرف جلا ھی نہیں بخشی بلکہ ان کو ھمیشہ کے لیے ادب کا دیوانہ بنا دیا .

۱۲۹۷ ھ ش (۱۹۱۹-۲۰ء) میں قاچاری حکمراں کے حکم سے ایک نئی وزارت عالم وجود میں آئی جس کا نام "وزارت فلاحت و تجارت و فلاح عامہ" تجویز ہوا - اس وزارت نے اپنا ایک ترجمان "مجلۂ فلاحت و تجارت" کے نام سے نکالنا شروع کیا جس کی ادارات سعید نفیسی کے سپرد کی گئی. سعید نفیسی کو اس وقت تک صحافت کا کافی تجربہ ہو چکا تھا وہ ملک‌الشعرا بہار کی ادارت میں نکلنے والے مجلہ "دانش کدہ" کے مقالات کی تصحیح اور اس کی اشاعت کی وجہ سے صحافت کی تمام باریکیوں سے واقف ہو چکے تھے اس لئے انھوں نے مجلہ فلاحت و تجارت کو بڑی آب و تاب سے نکالنا شروع کیا - ابھی اس مجلہ کے چند ھی شمارے نکلے تھے کہ ان کی علمی لیاقت کے ہر طرف چرچے ہونے لگے جس کے نتیجے میں ان کو ادارۂ فلاحت کا سربراہ مقرر کیا گیا تقریباً دو برسوں تک وہ اس کام کو کرتے رہے پھر ایک نیا ادارہ، ادارۂ امتیازات (Licence Department) کے نام سے اس وقت کی حکومت نے قائم کیا اور اس کا سربراہ سعید نفیسی کو مقرر کیا - یہاں بھی ان کو جم کر کام کرنے کا موقع نہ ملا اور ان کو ایک دوسرے ادارہ کی سربراھی سونپی گئی جس‌کو اس زمانے میں 'ادارۂ پرسنل' کہا جاتا تھا اس ادارہ میں چند ماہ کام کرنے کے بعد وہ وزارت خارجہ کے نوتاسیس کالج "مدرسۂ عالئی تجارت" کے سربراہ کی حیثیت سے کام کرنے لگے.

سعید نفیسی نے اپنی خود نوشت میں لکھا ہے کہ ان تمام مصروفیات کے باوجود ان کا درس و تدریس کا سلسلہ کبھی منقطع نہیں ہونے پایا اور وہ مختلف کالجوں میں جزوقتی کلاس بھی

لیتے رہے جس میں ملٹری کالج تہران کا نام انھوں نے خاص طور سے لیا ہے۔ مختلف انتظامی اداروں کی سربراھی کرتے کرتے ان کی طبیعت بھر گئی اور ان کے اندر کا استاد ان سے یہ تقاضا کرنے لگا کہ وہ صرف درس و تدریس کے ھو کر رہ جائیں. اس زمانے میں عنایت اللہ سمیعی مدبرالدولہ نائب وزیر تعلیم تھے اور ڈاکٹر عیسیٰ صدیق تعلیمات کے ڈائرکٹر سعید نفیسی نے اپنی اس خواھش کا اظہار ان دونوں حضرات سے کیا. سعید نفیسی کی خوش قسمتی سے اس زمانے میں وزارت خارجہ کے ذریعے چلنے والے ایک کالج، مدرسۂ علوم سیاسی، کا نظم و نسق وزارت تعلیم کے سپرد کیا گیا تھا، سعید نفیسی کی خواھش کا احترام کرتے ہوئے ان دونوں حضرات نے ان کو انتظامی کاموں سے نجات دلاکر، مدرسۂ علوم سیاسی، میں تاریخ اور مدرسۂ دارالفنون میں ادبیات کا درس دینے پر مامور کیا. اس طرح وہ ان کالجوں میں بھی درس دینے لگے اس کے کچھ عرصے کے بعد ان کو مزید دو کالجوں میں کچھ درجات دیئے گئے وہ مذکورہ دونوں کالجوں کے علاوہ مدرسۂ عالئی تجارت اور مدرسۂ صنعتی میں بھی درس دینے لگے. اس طرح ان کو انتظامی کاموں سے نجات ملی اور ان کا سارا وقت پڑھنے پڑھانے میں صرف ہونے لگا.

جب تہران میں، تہران یونیورسٹی قائم ہوئی تو ملک کے کونے کونے سے علما و فضلا کو منتخب کرکے اس نوتاسیس ادارہ کا کام شروع کیا گیا. ذمہداران حکومت کی نگاہیں سعید نفیسی پر بھی پڑیں اور ان کو دعوت دی گئی کہ وہ تہران یونیورسٹی کے استاد کی حیثیت سے کام کریں اول ان کا تقرر دانشکدۂ حقوق (Law Faculty) میں ہوا اس کے بعد ان کو دانشکدۂ ادبیات میں منتقل کیا گیا جہاں وہ اپنی سبکدوشی کے وقت تک کام کرتے رہے.

تہران یونیورسٹی سے منسلک ہونے کے بعد ان کا سارا وقت درس و تدریس اور تصنیف و تالیف میں گذرنے لگا علاوہ براین

مختلف مذاکروں اور ادبی مجلسوں میں شرکت کے لئے بھی وہ بار بار ایران سے باہر جاتے رہے ان کے علمی اسفار کا اندازہ اس بات سے بھی لگایا جا سکتا ہے کہ وہ صرف سوویت روس کی مختلف جمہوریتوں میں نو بار علمی مذاکروں میں شرکت کے لئے گئے ان کی جہانگردی ان کو افغانستان، ہندوستان، لبنان، پاکستان، مصر، اٹلی، سوئٹزرلینڈ، جرمنی، فرانس، انگلستان امریکہ، عراق، ترکی، یونان، ہالینڈ، ڈنمارک اور رومانیہ جیسے دور دراز علاقوں میں لے گئی - سعید نفیسی کو ہندوستان آنے کا دوبار موقع ملا پہلی بار تو وہ ہندوستان کی بارہ یونیورسٹیوں بہ شمول علی گڑھ مسلم یونیورسٹی علی گڈھ کے مہمان رہے دوسری بار وہ صرف مسلم یونیورسٹی کی خدمت کے لئے آئے اور ان کے قول کے مطابق انھوں نے ادارۂ علوم اسلامیہ میں دو برسوں تک کام کیا اور پھر ایران واپس چلے گئے[۱] .

سعید نفیسی نے تقریباً ستر سال کی عمر پائی ادبی اور علمی لحاظ سے وہ عمر بھر سر گرم اور فعال رہے جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ انھوں نے عالمانہ اور محققانہ کاموں کا ایک انبار لگادیا . ان کی علمی اور تحقیقی کاوشیں صرف ادب تک ھی محدود نہیں نہیں بلکہ مختلف موضوعات پر ان کو یکساں قدرت حاصل تھی انھوں نے سیاسی اور سماجی تاریخیں لکھیں، قدما کے دواوین اور نثری کارناموں کو مرتب کیا فارسی نظم و نثر کی تاریخ لکھی، تصوف اور علم کلام پر بھی کام کیا، فارسی ادبیات کا دامن وسیع تر کرنے کے لئے غیر ملکی زبانوں سے ترجمے کیئے، اسی کے ساتھ ساتھ شعر و سخن کا بھی شغل جاری رکھا وہ اپنی زندگی کے آخری ایام تک علمی تلاش و جستجو میں منہمک رہے . اپنے انتقال سے کچھ ھی عرصہ پہلے وہ ایک علمی

---

(۱) یہ سوانحی معلومات سعید نفیسی کی ایک خود نوشت سے ماخوذ ہیں جو مجلہ تلاش تہران (جلد ۱۱، شمارہ ۶۶، بہمن ماہ ۲۵۳۵ ص ۵۹-۶۱) میں شایع ہوئی ہے سعید نفیسی نے یہ خود نوشت ۱۲، امرداد ۱۳۴۰ ھ ش (۶۲-۱۹۶۱ ء) کو لکھی تھی .

مذاکرے میں شرکت کے لئے فرانس گئے جب وہاں سے واپس آئے تو ان کی طبیعت خراب ہوگئی اس وقت ان کی آخری تصنیف "تاریخ معاصر ایران" دریس میں تھی اس بیماری میں بھی وہ کتاب کے پروف دیکھتے رہے جب طبیعت زیادہ خراب ہو گئی تو ان کو تہران کے ایک اسپتال میں داخل کیا گیا لیکن ان کا مرض بڑھتا گیا اور اسپتال ہی میں ۲۱ آبان ۳۴۵ ھ ش کو ان کا انتقال ہوا۔ اس وقت تک تاریخ معاصر ایران کے ۱۸۷ صفحات شایع ہو سکے تھے مکمل کتاب ان کے انتقال کے بعد شایع ہوئی۔

ہمارے نزدیک سعید نفیسی کی تحریروں کی سب سے بڑی خصوصیت اور خوبی ان کی راست گوئی ہے۔ مذہب ہو یا سیاست، ادب ہو یا تاریخ وہ جس موضوع پر قلم اٹھاتے ہیں اس پر معلومات کا انبار لگا دیتے ہیں اپنی جمع کردہ معلومات کی روشنی میں وہ جو نتیجہ اخذ کرتے ہیں اس کو بلا کم و کاست اپنے قاری کے سامنے پیش کر دیتے ہیں اس سلسلے میں ان کو اس بات کی مطلق پرواہ نہیں ہوتی کہ ان کے پیش کردہ نتائج سے کتنے مسلمات ٹوٹ کر بکھر جائیں گے، کتنی شخصیتوں کا سحر باطل ہو جائے گا یا خود ان کے مذہب کی صورت بدل کر رہ جائے گی وہ صرف فراہمی معلومات اور اس سے برآمد شدہ نتائج سے سروکار رکھتے ہیں اس کے علاوہ کسی اور چیز کو وہ مدنظر نہیں رکھتے۔ اس سلسلے میں ان کو زندگی بھر بہت سے نازک مقامات سے گذرنا پڑا مگر وہ کسی چیز کو خاطر میں لائے بغیر اپنی اجتہادی علمی روش پر گامزن رہے۔

اس مختصر سی تحریر میں ان کے سارے علمی اجتہادات اور افکار و نظریات کا احاطہ تو نہیں کیا جا سکتا البتہ ایسی چند مثالیں ضرور پیش کی جا سکتی ہیں جن سے ہماری اس بات کی تصدیق ہو جائے گی کہ وہ اپنے خیالات و نظریات کو بڑی صاف گوئی اور جرأت کے ساتھ پیش کرنے کا حوصلہ رکھتے ہیں۔ جو لوگ ظہور اسلام کے بعد کے ایران کی تاریخ پر تھوڑی سی

بھی نظر رکھتے ہیں وہ اس بات سے بخوبی واقف ہیں کہ ایرانی قوم عرب استیلا کے سامنے کبھی سرنگوں نہیں ہوئی اور عباسیوں ہی کے زمانے میں اس بات پر قادر ہو گئی کہ اپنی آزاد اور خودمختار ریاستیں قائم کرلے۔ ایرانیوں نے اپنے مقصد کے حصول کے لئے مذہب ہی کو آلۂکار بنایا اور مذہبی جذبات کو بھڑکا کر اس بات میں کامیابی حاصل کی کہ خلافت عباسیہ کا جوا اپنے کاندھوں سے اتار پھینکیں۔ ایرانی قوم کی یہ جدوجہد تین صدیوں پر محیط ہے۔ سعید نفیسی نے ایرانیوں کی اس طویل جدوجہد پر تفصیلی روشنی ڈالتے ہوئے درج ذیل خیالات کا اظہار کیا ہے۔

"...دوسروں (عربوں) کی قید سے رہائی کے لئے مذہبی تحریکوں کو سب سے بڑی حکمت عملی کے طور پر استعمال کیا گیا۔ دوسری صدی کے وسط سے لے کر چوتھی صدی کے آغاز تک جبکہ ایرانی سلاطین کے مختلف سلسلوں کی ایران کے مختلف حصوں میں تاسیس ہوئی اور انہوں نے دوسروں کی قوت و طاقت کو اکھاڑ پھینکا، ایران کے متعدد حصوں میں مختلف قسم کے مذاہب ایرانیوں کے ہاتھوں عالم وجود میں آئے۔ ان مذاہب میں سے بعض ایسے تھے جن کی بنیاد افتراق بین المسلمین اور ایرانیوں اور دیگر تمام دوسرے مسلمانوں کے درمیان اختلاف پر تھی۔ تاکہ اس طرح سے ایران بیگانوں کے اقتدار سے نجات پائے۔ اس زمانے کی اصطلاح میں جو لوگ شعوبیہ کہلاتے تھے وہ ایرانیوں کے علاوہ کوئی اور نہ تھے۔ کبھی کبھی یہ مذاہب قدیم زردشتی عقیدوں کی طرف مراجعت کرتے اور قدیم ایران کی احیا کے لئے تحریکیں چلاتے۔ چنانچہ ڈیڑھ سو سال کے عرصے میں جو تحریکیں سامنے آئیں ان میں سے دوسری صدی کی ابتدا میں ابو مسلم خراسانی اور بہافرید کی تحریکیں، خراسان میں غالمان اور سنباذ کا ظہور [illegible]

ماوراءالنہر میں اسحاق ترک، عراق میں روندیہ، ہرات، بادغیس اور سیستان میں اسپ نوبتی کی جماعت اور استاذسیس کا ظہور، ۱۵۹ میں ماوراءالنہر میں مقنع اور "سفید جامگان" کی تحریک ۳۰۱ میں بابک خرم دین اور اس کے ساتھیوں کا ظہور جو "سرخ علم" کے نام موسوم تھے، اس کے پیرووں میں مازیار اور افشین خاص طور سے قابل ذکر ہیں، تیسری صدی کے اوائل میں خراسان میں عبداللہ بن کرام کا ظہور اور مذہب کرامیہ کی تاسیس، ۲۵۵ھ میں بحرین اور خوزستان میں قرمطیوں کی تحریک اور اسی زمانے میں اسی علاقے میں اصحاب الزیج کا ظہور، ۲۵۱ھ میں اسی علاقے میں طبرستان کے تمام لوگوں کا زیدی ہو جانا. حسین بن منصور حلاج کے ذریعے تیسری صدی کے اواخر میں صوفیا کے ایک فرقے کے کام کی ابتدا اور اسی طرح کی دوسری اور تحریکیں، اس لئے چلائی گئیں کہ ایرانیوں نے اس بات کی کوشش کی تھی کہ وہ لوگ عربوں کی حکومت کے زور و قوت سے خود کو نجات دلائیں اسی وجہ سے تقریباً تین صدیوں تک مفتوح ایرانیوں اور فاتح عربوں کے درمیان پورے ایران میں ایک مسلسل کشمکش و کشاکش جاری رہی[1]..."

سعید نفیسی کے علمی کاموں میں ان کے ذاتی مذہبی عقیدے کا کوئی ادنیٰ سابھی دخل نہیں دکھائی دیتا انہوں نے اپنی کسی بھی کتاب میں اس بات کی وکالت نہیں کی ہے کہ ایرانیوں کا مذہب بعینہ وھی ہے جس پر شیعہ ائمہ عمل کرتے رہے ہیں - ایک مورخ کی حیثیت سے وہ اس نتیجے پر پہونچے ہیں کہ ایران کی شیعیت خالص ایرانی افکار و نظریات کی حامل ہے اور اس کی ترویج و

(۱) تاریخ نظم و نثر در ایران و در زبان فارسی، جلد اول ص ۱۵-۱۶ طبع تہران ۱۳۴۴ھ ص

اشاعت میں صرف ایرانیوں کا حصہ رہا ہے خواہ وہ دوسرے ملکوں ہی میں کیوں نہ بس گئے ہوں اس سلسلے میں ان کی اس رائے پر مزید تحقیق کی ضرورت محسوس ہوتی ہے کہ ایرانی شیعیت، زردشتیت کی اسلامی شکل کا نام ہے اور اس کی ترویج و اشاعت ایرانیوں نے صرف اس نقطۂ نظر سے کی تھی کہ اس طرح وہ اپنے قدیم آبائی مذہب کی اصل روح کو برقرار رکھ سکیں. سعید نفیسی نے ایرانیوں کے تعصب پر بھی پردہ ڈالنے کی مطلق کوشش نہیں کی ہے وہ ایک غیر جانبدار مورخ کی حیثیت سے ایرانیوں کے تعصب کو بھی واشگاف الفاظ میں بے نقاب کرنے سے گریز نہیں کرتے. ان کا درج ذیل اقتباس ان کی اسی روش کی عکاسی کرتا ہے:

"فتنہ و فساد کا وہ بیج جو اسمٰعیلیہ نے بویا اور عربوں اور ترکوں کے خلاف جو شدید تعصب وہ رکھتے تھے، اس نے عام لوگوں سے سکون اور اطمینان چھین لیا تھا ہر وہ شخص جو ان کے ساتھ نہ ہوتا وہ فنا کے خطرات سے دو چار رہتا. اسی وجہ سے وہ امن و سکون جو ادبیات کے لئے ضروری ہے ایران کے بہت سے علاقوں میں وجود نہ رکھتا تھا. اسمٰعیلیوں کے فتنے کے علاوہ ایران میں بالخصوص اس کے مرکزی علاقوں میں شافعیوں اور حنفیوں کی جنگیں اور کبھی کبھی شیعوں اور سنیوں کے اختلافات بھی ظاہر ہوتے جس کے نتیجے میں خونی جنگیں بھی ہوتیں اور دونوں فریقوں کا آرام و سکون غارت ہوتا نتیجہ کے طور پر اسی فتنہ و فساد، روحانی کمزوریوں اور اختلاف نے ساتویں صدی کے شروع میں منگولوں کو ایران میں قدم جمانے کا موقع دیا اور جو کچھ نہیں ہونا چاہیے تھا وہ سب کچھ ہوا[1].."

---

(۱) بحوالۂ سابق ص ۴۳-۴۷

سعید نفیسی نے ادبیات کا مطالعہ کرتے وقت اس بات کو بھی مد نظر رکھا ہے کہ زیر بحث عہد میں ایران کے مذہبی معتقدات کیا تھے اور ان معتقدات نے ایرانی ادبیات کو کن کن پہلوؤں اور کس کس انداز سے متاثر کیا۔ اسی سلسلۂ سخن میں ہم کو یہ بات بھی پیش نظر رکھنی چاہیے کہ پہلوی حکومت کے زمانے میں ایرانیوں نے جو ''خالص فارسی'' نویسی کی ایک غیر منظم تحریک چلائی تھی اس کے پس پشت بھی قومی جذبۂ افتخار کارفرما تھا، سعید نفیسی بھی خالص فارسی کے حامی تھے اسی لئے انہوں نے ایران کے ادب کی تاریخ لکھتے وقت صفوی خاندان کے عہد حکمرانی پر نکتہ چینی کی ہے اور اس بات کا شکوہ کیا ہے کہ وہ عربی زبان جو طاہریوں، صفاریوں، سامانیوں اور غزنویوں کے اقتدار میں آنے کے بعد دھیرے دھیرے کرکے ایران کی سر زمین سے ختم ہو گئی تھی صفوی بادشاہوں کی مذہبی پالیسی کی وجہ سے دوبارہ رائج ہوئی اور اس کا سلسلہ دو تین صدیوں تک چلتا رہا۔ انہوں نے صفویوں کی جہانگیری و جہانداری پر کوئی نظر نہیں ڈالی نہ ہی اس بات کی نشان دہی کی کہ صفویوں کے عہد حکومت میں ایران کی قلمرو کتنی وسیع ہوئی اور اس کو کتنا استحکام ملا اس تاریخی حقیقت سے صرف نظر کرتے ہوئے انہوں نے صفویوں کے مذہبی تعصب پر واضح الفاظ میں روشنی ڈالی ہے جس کی وجہ سے ان کے نزدیک اور چیزوں کے علاوہ خود فارسی زبان کو بہت نقصان پہونچا اور صدیوں کی کدوکاوش کے بعد جو فارسی زبان عالم وجود میں آئی تھی اس کی شکل ہی بدل کر رہ گئی۔ اس سلسلے میں سعید نفیسی کا درج ذیل اقتباس ہماری خاص توجہ کا مستحق ہے، وہ لکھتے ہیں:

"صفوی بادشاہ ادبیات کی طرف راغب نہ تھے کیونکہ ان کی ساری کوششیں شیعہ مسلک کی اشاعت، مذہبی سیاست کی پیشرفت اور ماوراءالنہر کے سنی اوزبکوں اور ایشیائے کوچک کے سنی عثمانیوں کے بالمقابل ایک

مضبوط دیوار بنانے اور انتہائی شدید قسم کے مذہبی تعصب و کینہ کی آفرینش اور اختلافات کی آگ بھڑکانے کے لئے وقف تھیں اس مقصد کے حصول کے لئے ان کو صرف عامیانہ ادبیات کی ضرورت تھی جس کو وہ دبے اور کچلے عوام کے سامنے پیش کرسکیں مثلاً نوحہ، تعزیہ (یہ جذباتی ڈرامے، واقعات کربلا سے متعلق ہوتے ہیں) اور اسی قبیل کی دوسری چیزیں کبھی کبھی یہ بادشاہ ان شعرا کی ہمت افزائی کرتے جو شہدائے کربلا کے سلسلے میں مرثیے نظم کرتے. صفوی بادشاہ علوم کی اشاعت کی طرف بھی راغب نہ تھے اور صرف شیعہ تعلیمات کی نشرواشاعت تک ھی محدود رہتے چونکہ ان بادشاہوں کے اقتدار سے قبل ایران کے بیشتر لوگ سنی تھے اس لئے ان کو اس کام کے لئے دانشمندوں کی معتدبہ تعداد میسر نہ تھی، مجبوراً یہ لوگ ان شیعہ پیشواوں کی ایک کثیر تعداد کو ایران میں لے آئے جن کی زبان عربی تھی اور وہ لوگ بحرین، لحاء، جبل عامل، دمشق اور شام وغیرہ دوسرے مقامات کے رہنے والے تھے. ان لوگوں کو صفوی بادشاہوں نے مذکورہ کام پر لگایا. ان کی زبان فارسی نہ تھی، یہ لوگ اپنی تعلیمات عربی زبان میں پیش کرتے تھے. اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ وہ عربی زبان جو ساتویں صدی ھجری کے وسط میں خلافت بغداد کے خاتمے کے بعد سے ایران میں روز بروز کمزور ہو رہی تھی اور خلفائے بغداد کی زبان ہونے کی وجہ سے اس کو علمی زبان کے عنوان سے جو تسلط حاصل تھا وہ ختم ہو چکا تھا اور رفتہ رفتہ علمی ضرورت کے لئے فارسی زبان اس کی جگہ لینے لگی تھی. ان عربی زبان پیشواؤں کی مدد سے جو کہ دوسرے ممالک سے آئے تھے دوبارہ ایران کی مذہبی اور علمی زبان بن گئی اور دوبارہ عربی زبان میں

تصنیف و تالیف کے کام ہی ابتدا کی گئی یہ صورت حال
تقریباً بارھویں صدی کے اوایل تک باقی رھی(۱)۔۔۔۔۔"

ابھی تک ھم نے سعید نفیسی کے جن خیالات پر روشنی ڈالی ہے وہ صرف ان کی ایک کتاب سے ماخوذ ہیں جس کا اصل موضوع تاریخ ادبیات ہے۔ سعید نفیسی کی جس علمی روش کا ھم نے درج بالا سطور میں ذکر کیا ہے وہ ان کے دوسرے علمی کاموں میں بھی بر قرار رھتی ہے۔ مثال کے طور پر ھم ان کی چند اور تحریروں سے اپنی بات واضح کر رہے ہیں۔

سعید نفیسی کی ایک کتاب "سر چشمۂ تصوف در ایران" ان کی زندگی کے آخری ایام میں تہران سے شایع ھوئی تھی۔ اس کتاب کا مطالعہ دو لحاظ سے اھمیت کا حامل ہے اول تو یہ کہ اس کے مطالعے سے معلوم ھوتا ہے کہ پہلوی عہد کے دانشمند حضرات کس طرح ایران کی ھر چیز کو خالص ایرانی ثابت کرنے میں لگے ھوئے تھے دوم یہ کہ اس موضوع پر بھی کام کرتے وقت سعید نفیسی نے کس طرح اور کس انداز سے اپنی روش کو برقرار رکھا۔ سعید نفیسی کا خیال ہے کہ جو تصوف ایران میں رائج ھوا اور ایران سے نکل کر ھندوستان میں برگ و بار لایا وہ بودھی تعلیمات سے بہت متاثر ہے اپنے اس خیال کو درست ثابت کرنے کے لئے سب سے پہلے تو انہوں نے اس بات سے بحث کی ہے کہ آریوں کا اصل وطن کہاں تھا، اس سلسلے میں مختلف نظریات پیش کرنے کے بعد انہوں نے اس نظریے کی تائید کی ہے کہ آریوں کا وطن(۲) پامیر کی سرزمین میں تھا اور وہیں سے مہاجرت کرکے آریوں کا ایک گروہ ایران آگیا اور دوسرا ھندوستان۔ اس طرح وہ یہ بات ثابت کرتے ہیں کہ ایران اور ھندوستان کے آریہ اپنی اصل کے اعتبار سے ایک ھی ہیں

---

(۱) بحوالۂ سابق ص ۲۵۲-۲۵۳
(۲) یہ علاقہ موجودہ تاجیکستان میں ہے

وہ رگ وید اور اوستا کی مماثلتوں کا ذکر کرکے اس خیال کو اور پختہ بناتے ہیں۔ ان کا کہنا ہے کہ ہندوستان میں کئی بودھ گذرے ہیں جن میں سے آخری بودھ کا نام گوتم تھا جو برہمائی مذہب کی اصلاح اور اس کی اپنی اصل کی طرف مراجعت کے لئے مبعوث ہوئے تھے۔ اس ہندوستانی مذہب کا اثر ایران کے لوگوں پر بہت گہرا پڑا اور ایران کے بہت سے لوگوں نے اس مذہب کو قبول کر لیا۔ انہوں نے تاریخی شواهد سے یہ ثابت کیا ہے کہ ٦٧ ق م میں بودھ مذہب کی تبلیغ کے لئے پانچ افراد کا جو وفد چین گیا تھا اس میں چار افراد ایرانی تھے اس سلسلے میں انہوں نے سب سے زیادہ چونکا دینے والی بات یہ کہی ہے کہ بلخ کی مشہور عبادت گاہ نوبہار، زردشتیوں کا آتش کدہ نہیں بلکہ بودھوں کا معبد ہے۔ اسی سلسلۂ سخن میں انہوں نے یہ بات ثابت کرنے کی کوشش کی ہے کہ مانوی مذہب پر بودھ مذہب کا بہت گہرا اثر پڑا ہے پھر اس صغریٰ سے انہوں نے یہ کبریٰ ملایا ہے کہ ایران کا تصوف مانوی مذہب و طریق کا چربہ ہے چونکہ مانوی مذہب خود بودھی تعلیمات کا چربہ ہے اس لئے ایرانی تصوف بھی بودھی تعلیمات کا چربہ ہے۔ اس سلسلے میں ان کا یہ اقتباس ملاحظہ ہو:

> "ساسانی عہد کے خاتمے کے ایک عرصہ بعد تک ایرانی تمدن پر بودھی تعلیمات کا اثر باقی رہا ہے کیونکہ ایرانیوں نے ظہور اسلام سے قبل کے اپنے افکار کو کلیتاً ترک نہیں کیا ہے بلکہ انہوں نے حیلوں اور چالاکیوں سے اسلامی عہد میں بھی اپنے قدیم عقاید کی نگہداشت کی ہے۔ یہ دقیق نکتہ جس جگہ سب سے زیادہ واضح ہو کر سامنے آتا ہے وہ ایرانیوں کی وہ تحریک ہے جس کو عربوں نے شعوبی تحریک کا نام دیا ہے[1]۔"

---

(۱) سر چشمۂ تصوف در ایران، کتابفروشی فروغی تہران، مہر ماہ ۱۳۴۲، ص ۳۳

اسی سلسلۂ سخن میں انہوں نے یہ نتیجہ نکالا ہے:

"تقریباً تمام شعوبی ایرانی رہے ہیں اور اگر ایران کے باہر دوسری جگہوں پر بھی کچھ شعوبی پیدا ہوئے ہیں تب بھی اس فکر کی بنیاد ڈالنے والے اور اس گروہ کے رھنما ایرانی ھی تھے. عربوں میں جو سب سے زیادہ فعال اور طاقت ور شعوبی پیدا ہوئے ہیں وہ اصحاب صاحب الزنج تھے جن کا رھنما رہے کا رھنے والا ایک شخص علی بن محمد تھا. یہی حال قراسطہ کا بھی ہے. ان کا رھنما بھی ایرانی ھی تھا اہم ترین شعوبی تحریک وہ تحریک ہے جو ایرانی تصوف کی شکل میں ظاہر ہوئی(۱)."

سعید نفیسی کے درج بالا افکار و خیالات کو نقل کرنے کا مقصد یہ نہیں ہے کہ ان پر کوئی محاکمہ کیا جائے اور یہ دیکھا جائے کہ انہوں نے جن خیالات کا اظہار کیا ہے وہ کس حد تک موجودہ معلومات کے مطابق ہیں بلکہ ان کو نقل کرنے کا مقصد صرف یہ ہے کہ ان کی علمی روش اور کام کرنے کے انداز پر روشنی پڑے. درج بالا مثالیں اس بات کو واضح کرنے کے لئے کافی ہیں کہ وہ پوری محنت، تیاری اور بکھرے ہوئے ماخذ سے مواد جمع کرنے کے بعد کسی موضوع پر قلم اٹھاتے ہیں اور اپنی جمع کردہ معلومات سے جو نتائج اخذ کرتے ہیں ان کا واضح اور دو ٹوک الفاظ میں اظہار بھی کر دیتے ہیں، اس سلسلے میں نہ تو وہ اپنے مذہب کی کوئی رعایت کرتے ہیں اور نہ ھی اپنے ہم وطنوں کی. البتہ ہمارے نزدیک ان کی ایک کمی یہ ضرور ہے کہ وہ اس بات کو ماننے پر بہت ھی کم آمادہ نظر آتے ہیں کہ ایرانی تمدن دوسرے تمدنوں سے بھی متاثر ہوا ہے، ایرانی تہذیب، سامی تہذیب کے اثرات

---

(۱) بحوالۂ سابق ص ۳۲

سے خالی نہیں ہے۔ ظہور اسلام کے بعد ایرانی ادب (فارسی ادب) نے عربی ادب سے بھی بہت کچھ اخذ کیا ہے۔ اگر ان کو کہیں پر بھی ایرانی تہذیب، تمدن یا ادب پر کوئی غیر ملکی عکس نظر آتا ہے تو وہ عقلی اور نقلی دلایل کے ذریعے یہ ثابت کرنے کی کوشش کرتے ہیں کہ ایرانیوں نے یہ چیزیں کسی دوسرے ملک میں بسنے والے ان آریوں سے اخذ کی ہیں جن کے آباءواجداد اور ایرانیوں کے آباءواجداد سرزمین پامیر سے مہاجرت سے پہلے ایک ساتھ زندگی بسر کرتے، ایک زبان بولتے اور ایک ہی مذہب کے ماننے والے تھے۔ پہلوی دور کے مصنفین کے یہاں ایرانی جذبۂ افتخار کی جو حد سے بڑھی لے ملتی ہے اس کی پوری پوری گونج سعید نفیسی کے علمی کاموں میں سنائی دیتی ہے ان کی تمام کی تمام تحریریں کسی نہ کسی حیثیت سے ایرانیوں کے اسی جذبۂ افتخار کی ترجمانی کرتی ہیں۔ سعید نفیسی کی تحریروں کی اس کمی یا کجی کے باوجود ان کی تحریروں کے مطالعے سے فارسی ادب کے طالب علموں کو بہت سے موضوعات پر نئے انداز سے کام کرنے اور ان کے پیش کردہ افکار و نظریات کو جانچنے پرکھنے اور ان سے اختلاف کرنے کا خاصہ موقع ملے گا۔ اگر اس نہج سے سعید نفیسی پر کوئی کام کیا جائے تو فارسی ادب اور ایرانی تاریخ کے بہت سے گوشوں پر نئے سرے سے کام کرنے کی ضرورت محسوس ہوگی۔ ہمارے نزدیک سعید نفیسی کی تحریروں کی اہمیت یہی ہے کہ وہ بہت سے موضوعات پر ہمکو نئے سرے سے کام کرنے کی دعوت دیتی ہیں ان کی تحریروں کی یہی خصوصیت ایران کے جدید ادب میں ان کے نام کو بہت دنوں تک زندہ رکھے گی۔

اسلامی تاریخ نگاری کے مسائل اور ان کا حل

ڈاکٹر محمد یٰسین مظہر صدیقی*

عمومی تاریخ لکھنے کی بہ نسبت اسلامی تاریخ نگاری زیادہ مشکل اور پیچیدہ‌تر عمل ہے بالخصوص ایک راسخ‌العقیدہ مسلم مورخ کے لئے یہ بڑے جان جوکھم کا کام ہے۔ صدر اسلام کی تاریخ سے مذہب و عقیدہ کا رشتہ جڑا ہوا ہے لہذا اس وادی پرخار میں پھونک کر قدم رکھنا ضروری ہے۔ ذرا قدم بھکے، لغزش زبان و قلم ہوئی تو نہ صرف بال و پر جل جانے کا خطرہ ہے بلکہ دین و دنیا کی ساری متاع لٹ جانے کا بھی خدشہ ہے۔ اس عہد مبارک کے آخری ماہ وسال ہماری عقیدت و محبت اور جذباتی وابستگی کا محور و مرکز ہیں۔ مگر اس کے ساتھ ساتھ جدید تاریخ نویسی کے اصول و قواعد ہم سے مطالبہ کرتے ہیں کہ ہم جذبات عقیدت و محبت سے بلند ہو کر صحیح تاریخ کو منظر عام پر لائیں۔ اردو میں علامہ شبلی نعمانی نے اسلامی تاریخ نگاری کے اصول و قواعد پر بہت اہم اور ناقدانہ بحث کی ہے۔ ذیل میں اس کا خلاصہ انہیں کے الفاظ میں یوں ہے:

(۱) سب سے پہلے واقعہ کی تلاش قرآن مجید، پھر احادیث صحیحہ، پھر عام احادیث میں کرنی چاہئے۔ اگر نہ ملے تو روایات سیرت کی طرف توجہ کی جائے۔

(۲) کتب سیرت محتاج تنقیح ہیں۔ اور ان کی روایات و اسناد کی تنقید لازم ہے۔

(۳) سیرت کی روایتیں بہ اعتبار پایۂ صحت، احادیث کی روایتوں سے فروتر ہیں۔ اس لئے بصورت اختلاف احادیث کی روایات کو ہمیشہ ترجیح دی جائے گی۔

(۴) بصورت اختلاف روایات احادیث، رواۃ ارباب فقہ و ہوش

---

*ڈاکٹر محمد یٰسین مظہر صدیقی، ریڈر، شعبۂ علوم اسلامیہ، علی گڑھ مسلم یونیورسٹی علی گڑھ۔

کی روایات کو دوسروں پر ترجیح ہوگی ۔

(۵) سیرت کے واقعات میں سلسلۂ علت و معلول کی تلاش نہایت ضروری ہے ۔

(۶) نوعیت واقعہ کے لحاظ سے شہادت کا معیار قائم کرنا چاہئے ۔

(۷) روایت میں اصل واقعہ کس قدر ہے اور راوی کی ذاتی رائے و فہم کا کس قدر جز شامل ہے ؟

(۸) اسباب خارجی کا کس قدر اثر ہے ؟

(۹) جو روایت عام وجوہ عقل، مشاہدۂ عام، اصول مسلمہ اور قرائن حال کے خلاف ہوگی، لائق حجت نہ ہوگی ۔

(۱۰) اہم موضوع پر مختلف روایات کی تطبیق و جمع سے اس کی تسلی کرلینی چاہئے کہ راوی کے ادائے مفہوم میں تو غلطی نہیں ہوئی ہے ۔

(۱۱) روایات آحاد کو موضوع کی اہمیت اور قرائن حال کی مطابقت کے لحاظ سے قبول کرنا چاہئے[۱] ۔

مولانا سعید احمد اکبرآبادی مرحوم نے بھی اسلامی تاریخ نگاری کے چند اصول منضبط کئے ہیں جو علامہ شبلی مرحوم کے اصول و قواعد کی صدائے بازگشت معلوم ہوتے ہیں ۔ تاریخ اسلامی اور تاریخ نویسی کے ارتقا پر طویل بحث کے بعد مولانا اکبر آبادی نے چار اہم اصول متعین کئے ہیں ۔ ”پہلا اصول یہ ہونا چاہئے کہ اگر کوئی واقعہ کسی صحیح حدیث میں بھی مذکور ہے تو اس کو لامحالہ ترجیح ہوگی اس روایت پر جو تاریخ کی کسی کتاب

(۱) علامہ شبلی نعمانی، سیرت النبی، مطبع معارف اعظم گڑھ ۱۹۸۳ء، جلد اول ص ۵-۸۴ ۔ علامہ مرحوم نے یہ پوری بحث اپنے مقدمہ کے پہلے حصہ میں اٹھائی ہے جو پہلے پچاسی صفحات پر مشتمل ہے ۔ مذکورہ بالا اصول اس طویل بحث کا خلاصہ ہیں جو علامہ سید سلیمان ندوی کے قلم سے ہے ۔ ظاہر ہے کہ یہ تمام اصول، مصادر و مآخذ کی روایات کے ردو قبول سے متعلق ہیں ۔ ان میں سے بعض جوں کے توں قابل قبول نہیں ہو سکتے ۔ اصول اول میں اصول ترجیح کے بجائے اصول جمع و تدوین ضروری ہے جبکہ اصول سوئم میں ہر حال میں روایت حدیث کو روایت سیرت پر جو ترجیح دینے کی بات کہی گئی ہے وہ مورخ کے لئے ناقابل قبول ہے کیونکہ وہ تاریخی تناظر اور تاریخی عوامل ہے ہم آہنگی کو مدنظر رکھتا ہے ۔

میں درج ہے۔" دوسرا اصول یہ ہونا چاہئے "کہ قرآن مجید اور احادیث کی صحیح روشنی میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اور صحابۂ کرام خصوصاً عشرہ مبشرہ اور خلفائےراشدین کی جو شخصیت ابھرتی ہے اگر کسی تاریخی روایت میں کوئی بات اس کے خلاف ہوگی تو وہ ہر گز قابل قبول نہ ہوگی.......اگر کسی شخص سے متعلق ایک واقعہ کی دو روایتیں ہوں ان میں سے ایک روایت کا راوی صاحب واقعہ کے مخالف گروہ سے تعلق رکھتا ہو اور دوسری روایت کے راوی کا تعلق مخالف گروہ سے بالکل نہ ہو اور یا غیر جانبدار ہو یا صاحب واقعہ کے حامیوں میں سے ہو، اس صورت میں اول الذکر راوی کی روایت پر موخرالذکر کی روایت کو ترجیح ہوگی.......ایک روایت کے صحت وسقم، اس کے دروبست اور ہیئت‌ترکیبی میں اس ماحول کو بھی بڑا دخل ہوتا ہے جس میں وہ پیدا ہوئی ہے، کوئی راوی کیسا ہی ثقہ اور معتبر ہو اس کی روایت ماحول کے اثر سے محفوظ نہیں رہ سکتی..." اس لئے مولانا اکبر آبادی کے خیال کے مطابق ان تمام چیزوں کو تاریخ نگاری کے وقت مد نظر رکھنا ضروری ہے[1].

دونوں علماء کے بیان کردہ اصول و قواعد ان کے مطالعہ اور فہم تاریخ سے مستنبط ہیں. اگرچہ وہ اپنی جگہ بہت وقیع ہیں مگر جدید تاریخ نویسی کے تقاضوں کو پورا نہیں کرتے. ان میں سے زیادہ تر کا تعلق دراصل اسلامی مصادرو ماخذ کی روایات کی تنقیح و تجزیہ سے ہے. علامہ شبلی مرحوم کے پہلے اصول میں جو ترجیح کا عنصر کارفرما ہے وہ آج کے مورخین کے لئے قابل قبول نہیں کیونکہ جدید تاریخ نویسی کا اصول مسلمہ یہ ہے کہ متعلقہ یا زیربحث تاریخی مواد پر کامل گرفت ہو. یہ نہیں کہ تاریخی مواد کا استعمال درجہ بندی اور ترجیح

---

(۱) مولانا سعید احمد اکبرآبادی، عثمان ذوالنورین، ندوۃالمصنفین دھلی ۱۹۸۳ء ص ۵۰۵-۵۳. یہ اصول اربعہ مولانائے موصوف کی طویل بحث کا خلاصہ ہیں جو تقریباً ستاون صفحات پر پھیلی ہوئی ہے مولانا اکبر آبادی کے اصول اربعہ بھی روایات و اخبار کی تنقید اور تہذیب سے متعلق ہیں وہ تاریخ نویسی کے اصولوں سے زیادہ مطالعۂ تاریخ کے اصول معلوم ہوتے ہیں.

کا پابند ہو۔ قرآن مجید اور احادیث صحیحہ میں کوئی واقعہ مل جائے تو بھی کتب سیرت و تاریخ کی روایت کو خواہ وہ موید ہو یا مخالف نظر انداز نہیں جا سکتا۔ تمام روایات کو تلاش اور جمع کرنا جدید تاریخ نگاری کا پہلا اصول ہے[1] اور ہمارے آج کے اسلامی تاریخ نگار عموماً اس اصول کو نظر انداز کرتے ہیں اور زیادہ تر مورخ و سیرت نگار مواد کے ایک حصہ پر تکیہ کرکے پوری تاریخ اور سیرت لکھ ڈالتے ہیں جو نہ صرف ناقص اور یک طرفہ ہوتی ہے بلکہ اکثر و بیشتر گمراہ کن بھی ہوتی ہے۔

تاریخی مواد پر کامل گرفت اور جامع تلاش کے بعد انتخاب مواد کا مرحلہ آتا ہے اور یہ مواد کی تلاش و جستجو سے زیادہ اہم مسئلہ ہے۔ اس مرحلہ میں دو اہم عناصر کا خیال رکھنا ازبس ضروری ہے۔ ہمارے تمام ماخذ اور مصادر کے اپنے فکری میلانات و تاریخی رجحانات ہوتے ہیں جو ان مورخین کے سماجی اور علمی ماحول کے اثرات ہوتے ہیں۔ مولانا اکبر آبادی کے آخری اصول میں بہت صحیح بات کہی گئی ہے کہ مورخین اور مصنفین اپنے مسلکی افکار، ذہنی تحفظات، جماعتی تعصبات اور تہذیبی

---

(۱) اس اصول کی بنا پر یہ عام طور پر غلط فہمی پیدا ہوتی ہے کہ تمام ماخذ و مصادر سے مواد اکٹھا کرنا نا ممکن ہے۔ اول تو یہ سارے ماخذ دستیاب نہیں ہوتے اور اگر ہوتے بھی ہیں تو وقت اور حالات کی پابندی ان سے کامل استفادہ کا موقعہ نہیں دیتی۔ ظاہر ہے کہ اس اصول کا مقصود یہ نہیں ہے کہ ناممکن کو ممکن بنایا جائے بلکہ تمام دستیاب ماخذ و مصادر سے رجوع کرنا لازمی ہے۔ وقت اور حالات کی پابندی تو ہر انسانی کام کو محدود کرتی ہے اور یہ انسان کے بس سے باہر ہے لہذا ان تمام پابندیوں اور قدرتی یا انسانی موانع کے بعد یہ کوشش ہونی چاہئے کہ زیادہ سے زیادہ مصادر و ماخذ سے استفادہ کیا جائے۔ دیکھا یہ گیا ہے کہ چند ماخذ اور وہ بھی بعد کے زمانے کے استعمال کرلئے جاتے ہیں محض اس بنا پر کہ ان میں سابقین کی روایات جمع شدہ مل جاتی ہیں۔ قدیم ترین اور اصلی ماخذ سے استفادہ لازمی اور ناگزیر ہے جبکہ بعد کے ماخذ سے استفادہ اتنا ضروری نہیں رہ جاتا۔ البتہ اگر بعد کے ماخذ میں کوئی اہم روایات یا تعبیرات ہوں جو قدیم ماخذ میں کسی سبب سے آنے سے رہ گئی ہوں تو ان سے استفادہ اسی طرح ناگزیر ہے۔ اس اصول کا مقصود یہ ہے کہ زیر بحث موضوع کا کوئی پہلو تشنہ نہ رہ جائے۔

اثرات کے نتیجہ میں عموماً واقعات و حوادث کی جانبدارانہ تعبیر و تشریح کرتے ہیں[1]۔ اس پر طرہ یہ ہوتا ہے کہ جدید

(۱) ہمارے قدیم ترین سیرت و تاریخ کے ماخذ کا تحلیلی مطالعہ کرانے سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ ان انسانی کمزوریوں سے مبرا نہ تھے۔ مثلاً ابن اسحاق کے بارے میں یہ بات صحیح معلوم ہوتی ہے کہ عباسی خلیفۂ وقت اور حکمران جماعت کی خوشنودی کی خاطر عباسی خاندان کے بارے میں انھوں نے بعض باتیں یا تو چھپالی تھیں یا ان کی تاویل کر دی تھی۔ جنگ بدر میں حضرت عباس بن عبدالمطلب ہاشمی کی کفار مکہ کی جانب سے شرکت، گرفتاری اور زرفدیہ دے کر رہائی کی تمام روایات پر مداھنت کا پردہ ڈالا گیا ہے اور ثابت یہ کیا جاتا ہے کہ وہ قدیمی مسلمان تھے اور کفار مکہ کے دباؤ میں بجبرو استکراہ شریک جنگ ہوئے تھے۔ مگر ایسی تمام روایات درایت و روایت دونوں کی کسوٹی پر کھری نہیں اترتیں۔ خاندان بنو عدی، خاندان بنو زہرہ اور بنو ھاشم میں طالب بن ابی طالب سمیت متعدد حضرات بدر کے قریب آکر واپس لوٹ گئے تھے کہ ان کی لشکر کشی کا مقصد—ابو سفیان کے زیرکمان مکی کاروان بخیر و خوبی مسلمانوں کی تاخت سے بچ کر نکل گیا تھا۔ دوسرے ابتدائی مورخین اور سیرت نگاروں میں شرحبیل بن سعد کا جھکاؤ اقتصادی سبب سے تھا، وھب بن منبہ پر اسرائیلیات سے دل چسپی رکھنے کا الزام ہے، واقدی میں معتدل شیعی رجحانات تھے، ابو مخنف لوط بن یحیی ازدی میں شیعی رجحانات کے ساتھ ساتھ اپنے قبیلہ ازد کی تحسین و تعریف کا مادہ تھا جبکہ سیف بن عمر قبیلۂ تمیم کے لئے عصبیت رکھتا تھا، سری مجھول الحال ہے، یعقوبی کامل طور پر شیعہ تھا۔ یہ چند مثالیں ہیں ورنہ چھان بین سے معلوم ہوتا ہے کہ اخباری اور راوی اپنے اپنے تعصبات کے مارے ہوئے تھے لھذا ان کے اپنے تعصبات کے عنصر کو ان کی روایات لیتے وقت دھیان میں رکھنا ضروری ہے۔ تفصیلات کے لئے ملاحظہ کیجئے، جوزف ہورو وتس، سیرت نبوی کی اولین کتابیں اور ان کے مؤلفین، اردو ترجمہ نثار احمد فاروقی، نقوش رسول نمبر لاھور ۱۹۸۲ء اول ص ۰-۷-۲۲ء، الفریڈ گیوم، ابن اسحاق کی سیرت رسول اللہ، لندن ۱۹۵۵ء انگریزی ترجمہ، مقدمہ۔ نیز تحسین فراقی کا مضمون، نقوش اول ص ۰-۴-۳۲۴؛ نثار احمد فاروقی، Early Muslim Historiography، دھلی ۱۹۷۹ء ۳-۳-۲۷۱، فرانز روز نتھال، History of Muslim Historiography، لائیڈن ۱۹۵۲ء ص ۰-۷-۵۹، و بعد۔

مورخین کے اپنے فکری رجحانات، ذہنی میلانات اور جماعتی تعصبات ہوتے ہیں اور ان کے نتیجہ میں حقائق آنکھ سے اوجھل ہوجاتے ہیں یا ان پر ملمع کاری کرکے ان کی حقیقت و ماہیت تک قاری کو پہونچنے نہیں دیتے۔ اور جدید تاریخ نویسی کا معروضی اصول اور غیر جانبدارانہ طرز نگارش اکثر و بیشتر ان کی بھینٹ چڑھ جاتا ہے۔ معروضی طرز نگارش کو عموماً بہت غلط سمجھا جاتا ہے۔ عام خیال یہ ہے کہ مورخ یا سیرت نگار اپنے جذبات و میلانات اور ماحول کے اثرات نیز اپنی علمی اور فکری افتاد طبع سے یکسر دستکش ہو جائے۔ حالانکہ اس کا صحیح مفہوم جہاں تک میں سمجھ سکا ہوں یہ ہے کہ مورخ اور سیرت نگار پہلے سے کوئی سوچا سمجھا خاکہ تیار کرے نہ کسی قسم کا نظریہ و اصول قائم کرے بلکہ تمام دستیاب مواد کو چھان پھٹک کر تاریخ یا سیرت لکھے اور اصول انتخاب اور قاعدۂ ترجیح کے بعد جو تصویر تاریخی مواد کی بنا پر ابھرے اسے بلا کم و کاست پیش کردے۔ اور اس میں اپنی پسند و ناپسند کو غیر معقول اور غیرمورخانہ انداز میں دخل اندازی کی اجازت نہ دے۔ اصول معروض‌نگاری ھی کا یہ تقاضا ہوتا ہے کہ مورخ اور سیرت نگار جمع و تدوین روایات اور انتخاب و تنقیح مواد کے بعد تاریخی واقعات و عوامل کا تجزیہ اور تنقیح کرے۔ تاریخی عوامل سے ناواقفیت اور ان کے صحیح تجزیہ سے لاعلمی واقعات و کوائف کو ان کے صحیح تناظر میں دیکھنے اور پھر دکھانے سے مانع ہوتی ہے۔ ظاہر ہے کہ تنقیح ناقص ہو یا تجزیہ نامکمل تو روایات سے صحیح نتائج نہیں نکالے جا سکتے۔

غیر مکمل مواد پر کلی اعتماد، پہلے سے قائم کردہ نظریات، پسندیدہ روایات کے انتخاب اور غیر پسندیدہ روایات سے اجتناب، نامکمل تنقیح اور ناقص تجزیہ کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ تاریخ‌نویسی نامکمل اور جانبدارانہ ہوتی ہے۔ اسی طرح چند روایات کی بنا پر استعمام و تعمیم کا رجحان بھی بڑا خطرناک ہوتا ہے اور صحیح تاریخ نویسی کے لئے سم قاتل۔ مستند راویوں، مورخوں اور جرح و تعدیل کے

عالموں کے عمومی تبصروں اور دو ٹوک فیصلوں پر آنکھ بند کرکے اعتماد کرنا بھی اسلامی تاریخ کا ایک اہم مسئلہ رہا ہے[1]. جس طرح مورخ اور سیرت نگار کا فریضہ و منصب محض واقعات کی کھتونی کرنا نہیں ہے بلکہ تنقیح و تجزیہ کے بعد زیر بحث عہد یا شخصیت کی تصویری اور قلمی احیاء کی کوشش ہے اسی طرح اس کا یہ کام بھی نہیں کہ وہ واقعات و شخصیات کے بارے میں فیصلے صادر کرتا پھرے. مورخ کا فریضہ واقعہ نگاری اور تجزیہ ہے، فتویٰ نویسی نہیں. اسلامی مورخوں میں انصاف کا ترازو تھام کر حق و ناحق کے فیصلے کرنا عام ہے. فتویٰ نویسی اور فیصلے صادر کرنا مفتیوں اور عالموں کا کام ہے

(۱) فن اسماء الرجال میں تمام راویوں کے بارے میں ثقہ یا غیر ثقہ ہونے کا فیصلہ ملتا ہے. اس ضمن میں یہ بات یاد رکھنے کی ہے کہ محدثین کا یہ فیصلہ حدیث کی بابت ہوتا ہے نہ کہ تاریخ کی بابت. واقدی کے بارے میں بہت سے محدثین کا فیصلہ ہے کہ ان کی احادیث ضعیف اور ناقابل قبول ہوتی ہیں. لیکن تاریخ اور فقہ کے باب میں ان کی حیثیت امام فن کی ہے. قاضی ابو یوسف جیسے عظیم فقہائے ان کی تاریخی روایات پر اعتماد کیا ہے. اس ضمن میں ایک اہم مسئلہ یہ پیش آتا ہے کہ ایک شخص یا راوی کے بارے میں دو مختلف رائیں ملتی ہیں: ایک طبقہ کے نزدیک وہ ثقہ ہوتا ہے اور دوسرے کے نزدیک وہ غیر معتبر، فیصلہ کرنا دشوار ہوتا ہے. بہر کیف ایسی تمام صورتوں میں راوی سے زیادہ روایت کا تجزیہ اور تنقید مفید اور سودمند ہوتی ہے. جہاں تک راویوں اور اخباریوں کے عام بیانات کا تعلق ہے یا شخصیات و عہود کے بارے میں فتوے ہیں ان کو بھی صحیح تاریخی تناظر میں پرکھنے کے بعد ہی قبول یا مسترد کرنا چاہئیے. ملاحظہ ہو سید سلیمان ندوی، مقالات سلیمان، اعظم گڑھ ۱۹۶۳ء دوم مقالہ بر واقدی، ص ۶۵-۱۱۲ : قاضی ابو یوسف، کتاب الخراج، قاہرہ ۱۹۳۳ء ص ۲۶-۲۱ و بعد، نیز جوزف ہو رووتس کا مضمون مذکورہ بالا اور روز نتھال کی کتاب مذکورہ بالا.

اور اس کا تعلق تاریخ سے نہیں[1]. اسلامی تاریخ نگاری کے یہی اہم ترین مسائل ہیں اور ذیل میں انہیں کی تھوڑی تفصیل پیش کی جارہی ہے کہ مفصل توضیح کی نہ آپ میں تاب ہے اور نہ مجھہ میں سکت.

تاریخ نویسی کا سب سے اہم مسئلہ مواد یا مصادر کا ہے اور اس میں بھی سب سے پہلے تلاش و جستجو کا مسئلہ ہے. غالباً اس بدیہی حقیقت سے کسی کو انکار نہیں ہو سکتا کہ مورخ زیر بحث موضوع سے متعلق پہلے تمام مواد تلاش کرے. دیکھا یہ گیا ہے کہ اکثر مورخوں اور سیرت نگاروں کی تگ و دو صرف تاریخی مصادر تک محدود رہتی ہے اور ان میں سے بھی صرف معدودے چند تک[2] حالانکہ یہ لازمی کلیہ ہے کہ تمام دستیاب تاریخی مصادر و ماخذ میں موجود مواد کو جمع کرے. پھر ان کے سوا دوسرے ماخذ

(۱) ہمارے مشرقی مورخین بالخصوص علماء بعض تاریخی واقعات کی بنا پر حق و ناحق بلکہ حق و باطل کے فیصلے کرنے لگتے ہیں. مثلاً عام طور سے ان کی کتابوں میں حضرت علی اور حضرت عائشہ اور حضرت علی اور حضرت معاویہ کے اختلافات کے ضمن میں ہمیشہ اول الذکر کے برسر حق اور موخرالذ کر کے برسر باطل ہونے کا فتوی ملتا ہے. اسی طرح حضرت عثمان کی بعض پالیسیوں کو وہ مبنی بر باطل بتاتے ہیں. اس قسم کے فیصلے اور فتوے تاریخ میں نہ ہونے چاہئے. واقعات کا تجزیہ کرکے قاری کو خود فیصلہ کرنے کے لئے چھوڑ دینا چاہئے. تاریخ کا میدان کوئی دین و مذھب کا ناگزیر مسئلہ تو ہے نہیں کہ جہاں حق و باطل کا فیصلہ کرنا ضروری ہو. مثال کے لئے ملاحظہ ہو مولانا سید ابو الا علی مودودی، خلافت و ملوکیت نئی دھلی ۱۹۶۹ء، ص ۲-۱۳۱ ص ۱۳۷ و بعد.

(۲) مثال کے طور پر مولانا سید ابو الحسن علی ندوی کی کتاب نبئی رحمت، لکھنؤ ۱۹۷۸ء اور مولانا مودودی کی خلافت و ملوکیت مذکورہ بالا ناقص مواد پر مبنی ہیں. ان میں صرف چند ماخذ سے فائدہ اٹھایا گیا ہے. مولانا ندوی کی کتاب ابن ھشام اور زاد المعاد پر زیادہ مبنی ہے بہ نسبت اور دوسری کتابوں کے.

سے بھی بھر پور استفادہ کرے جو اگرچہ تاریخی نہیں ہوتے تاہم ان میں تاریخی مواد بہت کچھ موجود ہوتا ہے. لہذا اس ضمن میں قرآن کریم، تفاسیر قرآن، احادیث نبوی، فقہی مصادر، سیر و سوانح، انساب و اشعار اور فن و ادب کی دوسری شاخوں پر مبنی کتابوں کا مطالعہ اور ان سے اخذ و اکتساب از بس ضروری ہے. اولین اور اصل مراجع و مصادر کے بعد مورخ کے لئے لازمی ہو جاتا ہے کہ وہ ثانوی کتابوں یا ماخذوں سے بھی پوری طرح بہرہ‌ور ہو تاکہ وہ اپنے پیشروؤں کے انکشافات و اختراعات، خیالات و افکار اور نظریات و نتائج سے اپنی تحقیقات و تشریحات میں فائدہ اٹھا سکے[۱].

ممکن الحصول یا دستیاب مواد کے حصول و مطالعہ اور استفادہ کے بعد مواد کے انتخاب اور تنقیح کا مرحلہ آتا ہے. ظاہر ہے کہ کسی تحقیقی کاوش یا فن پارہ میں سارا جمع شدہ مواد سمویا نہیں جا سکتا ورنہ تکرار و اطناب کے ساتھ ساتھ بے ہنگم ترتیب کا مسئلہ بھی پیدا ہو جائے گا. اس لئے یہ ضروری ہے کہ مورخ موضوع سے متعلق تمام روایات و اخبار کو جمع کرے خواہ وہ پسندیدہ ہوں یا ناپسندیدہ اور پھر ان میں صحیح اور غلط، قوی اور ضعیف، مستند اور غیر مستند، اور معتبرو موضوع روایات کی بنیاد پر قانون ترجیح اپنائے. جو مواد روایت اور درایت کی کسوٹی پر کھرا اترے اسے قبول کرلے اور کھوٹے کو مسترد کردے. لیکن اس ردو قبول، اخذ و اکتساب اور چھان پھٹک میں مورخ کو یکطرفہ اور یک‌رخا طرز عمل اپنانا صحیح نہیں. اس کے لئے لازمی ہے کہ دونوں طرح کی روایات کو بیان کرے یعنی مستند و معتبر روایات پر اپنی تحقیق کی عمارت قائم کرے تو غیر مستند اور غلط یا ضعیف روایات کو مسترد کرنے کا ذکر ضرور کرے یا کم ازکم اس کی طرف اشارہ اور حوالہ ضرور

---

(۱) سیرت و تاریخ اسلامی کی اکثر کتابیں جو اردو میں لکھی گئی ہیں اس خامی سے مالامال ہوتی ہیں.

دے ورنہ اس کی دیانتداری مشکوک، معروضی انداز فکر ناقابل اعتماد اور غیر جانبداری مشتبہ ہوگی[1]. مواد کی تلاش و جستجو اور تنقیح و انتخاب کے بعد اس کی تنقید اور تحلیل و تجزیہ کا مرحلہ آتا ہے. اگر مورخ یا سیرت نگار واقعات و حقائق کا ان کے صحیح تاریخی تناظر میں تحلیل و تجزیہ نہیں کرتا تو وہ اپنے فرض سے کوتاہی کرتا ہے. اس باب میں اس کو تاریخی عوامل کی کارفرمائی سے بحث کرنی ہوگی اور استعمام و تعمیم سے گریز اور فتوی نویسی سے اجتناب کرکے واقعات کا تجزیہ کرنا ہوگا اور پھر جو صورت حال ابھرے اسے بلا کم و کاست پیش کرنا ہوگا. ہمارے اسلامی مورخوں نے ان اصولوں کو کس طرح برتا ہے اس کی چند نمایاں مثالیں حاضر خدمت ہیں تاکہ اصولوں کی خشک بحث میں دل چسپی کی کچھ نمی پیدا ہو.

سیرت نبوی اور صدر اسلام کی تاریخ پر ہزارہا ہزار کتابیں اب تک دنیا کی مختلف زبانوں میں لکھی جاچکی ہیں اور بقول مارگولیتھ سیرت نگاری کا یہ سلسلۂ زریں کبھی ٹوٹنے والا

(۱) مثال کے طور پر مولانا مودودی نے خلافت و ملوکیت، ص ۱۲۴ میں حضرت ولید بن عقبہ اموی کی شراب نوشی کی روایت میں البدایہ و النہایہ جلد ۷ ص ۱۵۵ اور الاستیعاب، جلد دوم ص ۶۰۴ کے علاوہ محدثین کرام، بخاری، مسلم اور ابو داؤد کے ابواب بر شراب کا حوالہ دیا ہے اور پھر ساری بحث میں حافظ ابن حجر کی فتح الباری، علامہ بدرالدین عینی کی شرح بخاری، امام نووی کی شرح مسلم، ابن قدامہ کی المغنی اور الشرح الکبیر کا حوالہ تو خوب دیا ہے لیکن اس سلسلہ میں طبری وغیرہ مورخین کی ان روایات سے صرف نظر کر لیا جن سے ان کی برأت معلوم ہوتی ہے. ملاحظہ ہو طبری، تاریخ، قاہرہ ۱۹۶۲ء، چہارم ص ۲۷۵-۲۷۷؛ ابن خلدون، تاریخ، بیروت ۱۹۵۶ء اول ص ۳۸۱، دوم ص ۱۰۱۶-۱۰۱۷؛ ابن اثیر، الکامل فی التاریخ، بیروت ۱۹۶۵ء، سوم ص ۱۰۶. مفصل بحث کے لئے ملاحظہ ہو میری کتاب، حضرت ولید بن عقبہ اموی، سیرت و شخصیت، زیر طبع، ۸-۲۵۰ و ما بعد. نیز ملاحظہ ہو مولانا اکبرآبادی، عثمان ذوالنورین، ص ۳-۱۳۳.

نہیں[1] . جن مورخین نے صدر اسلام یا سیرت نبوی کے کسی ایک پہلو سے کلام کیا ہے ان سے کچھ زیادہ گلہ شکوہ نہیں کہ ان کا مطمح نظر، مقصدقلم اور جولان گاہ فکر و نظر محدود ہے لیکن جن حضرات نے سیرت نبوی یا صدر اسلام کی تاریخ کو اپنی قلمی کاوشوں کا میدان قرار دیا ہے ان میں سے بیشتر کے یہاں افراط و تفریط نظر آتی ہے . اکثر و بیشتر سیرت نگار ابتدائی ماخذ میں سے دو تین یا چند ایک کو زیادہ سے زیادہ بنیاد بناکر پوری سیرت لکھ ڈالتے ہیں . مثلاً عربی میں محمد حسین ہیکل کی حیاۃ محمد مواد کے ناقص اور خام مطالعہ پر مبنی ہے . اس میں زیادہ تر ابن ہشام سے استفادہ کیا گیا ہے . کہیں کہیں خلا کو پر کرنے کے ابن سعد اور طبری اور خال خال واقدی سے پیوند کاری کی گئی ہے . بعض مباحث اصل ماخذ کی طرف رجوع کئے بغیر چند ثانوی کتابوں بالخصوص ڈرمنگھم اور ولیم میور وغیرہ کی کتابوں سے ہو بہو لئے گئے ہیں[2] . اردو میں مولانا ادریس کاندھلوی کی سیرت[3]، مولانا عبدالرؤف داناپوری کی اصح السیر[4] اور متعدد دوسری کتابیں اسی افراط و تفریط کی نمائندہ ہیں . مولانا سید ابوالحسن علی ندوی کی عربی کتاب السیرۃ النبویہ اور اس کا اردو روپ نبیٔ رحمت اسی زمرہ میں آتا ہے[5] . انگریزی میں بیشتر کتابیں جیسے واشنگٹن ارونگ ، ڈرمنگھم ،

---

(۱) مارگولیتھ ، محمد اینڈ دی رائز آف اسلام ، لندن ۱۹۰۵ء ص ۱ دیباچہ .

(۲) محمد حسین ہیکل ، حیاۃ محمد ، قاہرہ ۱۹۳۵ء . اس موضوع پر مرکز دراسات ایشیائے غربی کی ایک ریسرچ اسکالر مس طیبہ نسرین کام کر رہی ہیں اور وہ ان کے ایم فل کے مقالہ کا خاص موضوع ہے . نیز ملاحظہ ہو انٹونی ولیسلز (*Antonie Wessels* ، *A Modern Arabic Biograhpy of Muhammad*) لائیڈن ۱۹۷۲ء ۱۹۴-۲۲۴ و بعد .

(۳) محمد ادریس کاندھلوی ، سیرت المصطفیٰ ، دھلی ۱۹۸۰ء

(۴) عبدالرؤف داناپوری ، اصح السیر ، کراچی ۱۹۵۷ء .

(۵) مذکورہ بالا .

اطہر حسین، اور محمد علی وغیرہ کی کتابیں[۱] سیرتی مواد کے ناقص مطالعہ اور نا مکمل استفادہ پر مبنی ہیں۔ یہ فہرست بہت طویل ہے۔ لیکن چند ایسی کتابیں بھی لکھی گئی ہیں جو ان کے مصنفین کے زمانے میں دستیاب مکمل مواد پر مبنی ہیں۔ ان میں علامہ شبلی نعمانی کی سیرت النبی، مارگولیتھ اور ولیم میور کی لائف آف محمد، میکسم رودنساں کی محمد اور منٹگمری واٹ کی محمد ایٹ مکہ اور محمد ایٹ مدینہ نمائندہ[۲] مثالیں ہیں۔ ان میں سے کسی پر کم از کم یہ الزام نہیں لگایا جا سکتا کہ مصادر و ماخذ میں سے کسی سے بھی ان کے مصنفین نے بے اعتنائی برتی ہے۔ یہ دوسری بات ہے کہ مذکورہ مستشرقین نے مواد کے انتخاب، تنقیح اور تجزیہ کے اصولوں کی رعایت نہیں رکھی ہے جس کے نتیجہ میں ان کی تشریح و تعبیر غلط، تصویرکشی اور عکاسی خراب اور نتائج کا استخراج جانبدارانہ ہو گیا ہے۔

عام تاریخ اسلامی پر جو کتابیں اب تک لکھی جاتی ہیں ان میں سے اکثر و بیشتر خلافت راشدہ کے دور اول یعنی حضرات شیخین ابوبکر و عمر رضی اللہ عنہما کی تاریخ کے ضمن میں اگرچہ کافی ماخذ استعمال کئے جاتے ہیں لیکن بعد میں خدا جانے مصنفین و مورخین خصوصا مسلم مورخین کو کیا ہو جاتا ہے کہ وہ حضرات عثمان و علی رضی اللہ عنہما کی خلافت کی تاریخ لکھتے وقت خانہ جنگی، باھمی اختلافات، بغاوت اور سیاسی ابتری کے واقعات میں الجھ کر باقی دوسرے حقائق اور تاریخی پہلوؤں سے صرف

(۱) ڈرمنگھم، *Life of Mahomet*، انگریزی ترجمہ لندن ۱۹۳۰؛ واشنگٹن ارونگ، *Life of Mahomet* لندن ۱۸۷۶ء، اطہرحسین: *Prophet Muhammad and His Mission*، بمبئی ۱۹٦۷ء؛ محمد علی، *Muhammad the Prophet*، لاھور ۱۹۲۴ء۔

(۲) ولیم میور، لائف آف محمد، ایڈنبرا ۱۹۲۳ء؛ میکسم روڈنسان، محمد، انگریزی ترجمہ، لندن ۱۹۷٦؛ مونٹگمری واٹ، محمد ایٹ مکہ، آکسفورڈ ۱۹۵۳ء، محمد ایٹ مدینہ، آکسفورڈ ۱۹۵۵ء۔

نظر کر لیتے ہیں۔ یہ یک طرفہ تاریخ نگاری در اصل صرف سہل انگاری کا نتیجہ ہے جس کا غالباً ایک سبب یہ ہوتا ہے کہ عام تاریخی ماخذ میں تاریک پہلوؤں پر کافی سے زیادہ مواد مل جاتا ہے جبکہ روشن پہلوؤں کی تلاش اور اس پر مبنی مواد کی جستجو جوئے شیر لانے کے مترادف معلوم ہوتی ہے جس کے لئے تاریخ کے یہ فرہاد کوہکنی پر آمادہ نہیں ہوتے۔ ایک سبب تاریخی شعور اور فنی تربیت کا فقدان بھی ہوتا ہے کہ وہ عام کتابوں کے علاوہ دوسرے تاریخی ماخذ سے واقف نہیں ہوتے۔ اس سے بدتر صورت حال اموی خلافت کی تاریخ کے ضمن میں نظر آتی ہے۔ میں یہاں اموی خلفاء اور اہم شخصیات کی سیرت نویسی کے انداز اور زاویۂ قلم پر بحث نہیں کرونگا کہ وہ ایک دوسرا مسئلہ ہے مگر جہاں تک مواد کا تعلق ہے یہ بلا خوف تردید و ملامت کہا جا سکتا ہے کہ مکمل مواد کی فراہمی کی کوشش ہی نہیں کی جاتی ورنہ گلشن میں علاج تنگی داماں بھی ہے۔ چند مثالیں برائے عبرت و نصیحت حاضر ہیں۔ اردو میں مولانا سعید احمد اکبر آبادی کی سیرت الصدیق اور علامہ شبلی نعمانی کی الفاروق[۱] ان کے عہد میں دستیاب مکمل مواد پر مبنی کتابیں ہیں۔ عربی اور انگریزی میں ابھی تک اس پایہ کی کتابیں نہیں لکھی گئیں۔ جہاں تک خلفائے سویم اور چہارم کی تاریخ کا تعلق ہے ابھی تک ان کی صحیح سوانح یا ان کے دور کی مکمل تاریخ نہیں لکھی گئی۔ مولانا اکبرآبادی کی عثمان ذوالنورین خلیفہ سوئم کی سیرت اور ان کے عہد کی تاریخ کے سلسلہ میں ایک اچھی اور کامیاب کوشش ہے اور بیشتر دستیاب مواد پر حاوی بھی لیکن ابھی بہت سا مواد ان کی گرفت سے باہر رہ گیا[۲]۔ حضرت علی پر جتنی کتابیں اب تک لکھی گئی

(۱) یہ دونوں کتابیں بالترتیب ندوۃ المصنفین دھلی ۱۹۵۷ء اور دارالمصنفین اعظم‌گڑھ ۱۹۵۶ء کی شائع کردہ ہیں۔

(۲) مذکورہ بالا۔ نیز ملاحظہ ہو طٰہ حسین، عثمان صرف تاریخ کی روشنی میں، اردو ترجمہ عبدالمجید نعمانی ؛ بمبئی (غیر مورخہ)

ہیں وہ ان کی مدح میں ہیں یا ان کے دفاع میں اور ان دونوں نقطۂ نظر سے ان کے مصنفین کے مکمل مواد پر گرفت کی گواہی نہیں دیتیں[1] . مستشرقین میں ولیم میور ، فلپ ہٹی ، جرجی زیدان وغیرہ اور مسلمانوں میں طٰہ حسین، ابو نصر عمر ، اطہر حسین ، امیر علی اور شاہ معین الدین احمد ندوی اور متعدد حضرات نے نامکمل مواد پر بھروسہ کیا ہے[2] . ان میں سے بیشتر مواد کے انتخاب ، تنقیح اور تجزیہ کے ضمن میں بھی خام نظر آتے ہیں . وہ عموما اپنے مسلکی افکار ، جماعتی تعصبات اور ذہنی تحفظات کے تحت لکھتے ہیں اور اس کے نتیجہ میں ان کا انداز نگارش و پیشکش معروضی نہیں رہتا . مولانا مودودی مرحوم کی خلافت و ملوکیت اسلامی تاریخ کے ایک اہم سیاسی ادارے یعنی خلافت کے ارتقاء، تبدل اور زوال سے بحث کرتی ہے . لیکن وہ بھی نامکمل اور یکطرفہ مواد پر تکیہ کرنے کا گلہ کرتی نظر

---

(۱) حضرت علی پر بعض کتابوں کے لئے ملاحظہ ہو عمر ابوالنصر ، خلفائے محمد ، بیروت ۱۹۳۵ ء ، نقوش، رسول نمبر جلد ۱۳ ؛ طٰہ حسین ، الفتنۃ الکبریٰ ، دارالمعارف قاہرہ (غیر مورخہ) جس کا اردو ترجمہ عثمان و علی کے نام سے شائع ہوا ہے از پیام شاہجہانپوری ، علی اور ان کی خلافت ، لاہور ۱۹۵۷ ء ؛ عمر ابوالنصر ، علی اور عائشہ ، اردو ترجمہ شیخ محمد احمد پانی پتی ، لاہور ۱۹۶۲ ء ؛ طٰہ حسین ، علی تاریخ اور سیاست کی روشنی میں ، اردو ترجمہ از عبدالمجید نعمانی ، قومی لائبریری مالیگاؤں ؛ قاضی اطہر مبارکپوری ، علی و حسین مکتبہ دائرہ ملیہ اعظم گڑھ (غیر مورخہ) ؛ عبدالواحد محمد بن عبدالاحد تمیمی، غرر الحکم و درر الکلم، اردو ترجمہ مسمیٰ بہ رہبر کامل ، کتب خانہ اسلامی لاہور ۱۹۱۲ ء .

(۲) ملاحظہ ہو : ولیم میور ، *The Caliphate* بیروت ۱۹۶۳ ء ؛ فلپ ہٹی ، *A Short History of the Arabs* نیویارک ۱۹۵۸ ء ؛ جرجی زیدان ، تاریخ التمدن الا سلامی ، قاہرہ ۱۹۰۲-۶ ء ؛ طٰہ حسین ، مذکورہ بالا ؛ اطہر حسین ، دی گلوریس کیلیفیٹ ، لکھنؤ ۱۹۷۸ ء ؛ سید امیر علی : مذکورہ بالا ؛ شاہ معین الدین احمد ندوی ، مذکورہ بالا .

اتی ہے[1]۔ مولانا مرحوم کا نقطۂ نظر یہ ہے کہ اسلامی خلافت کے دنیاوی ملوکیت میں بدل جانے کا نقطۂ آغاز حضرت عثمان کے زمانے کے نصف دوم سے ہوا[2]۔ اول تو مولانا مرحوم کا یہ نقطۂ نظر پہلے سے سوچے سمجھے خاکہ و نظریہ میں رنگ بھرنے کے مترادف ہے۔ دوم یہ کہ مولانا نے اپنے دعوے کی دلیل میں وہ تمام واقعات و روایات اور اخبارات جمع کر دئے ہیں جو ان کے نقطۂ نظر کی ترجمانی اور ان کے نظریہ کی تائید کرتے ہیں اور ان تمام روایات و اخبار اور واقعات و حقائق کو نظر انداز کردیا ہے جو ان کے نقطۂ نظر سے متصادم ہیں۔ مثلاً حضرت عثمان کے عمال میں حضرات مروان بن حکم اموی، ولید ابن عقبہ اموی اور عبداللہ بن سعد بن ابی سرح عامری کے بارے میں ان کی نقل کردہ تمام روایات نہ صرف یکطرفہ ہیں بلکہ نامکمل معلومات پر مبنی ہیں[3]۔ اس کا نتیجہ یہ نکلا کہ مصنف اور قاری کو جو صورت نظر آئی تصویر نظر آئی۔ خلافت و ملوکیت دراصل مواد سے متعلق تینوں اصولوں یعنی کامل مواد کی تلاش و تدوین، تنقیح و تہذیب اور تحلیل و تجزیہ کے معیار پر پوری نہیں اترتی بلکہ وہ پہلے سے طے شدہ نظریہ کے تحت تاریخ نویسی کی نمایاں مثال نظر آتی ہے۔

تمام اموی اور عباسی خلفاء اور ان کی عہد کی تاریخ نگاری کے باب میں اکثر و بیشتر مورخین کا بھی حال ہے کہ وہ تمام دستیاب مواد تلاش نہیں کرتے، نہ اپنے تلاش و جمع کردہ مواد کا صحیح انتخاب اور چھان پھٹک کرتے ہیں نہ ھی اس کی صحیح تحلیل اور معروضی تجزیہ کرتے ہیں۔ مثالوں سے بات بہت طویل ہوتی ہے اس لئے ناقص مصنفین و مورخین کے تکلیفدہ ذکر کو چھوڑ کر چند کامل مورخین کا حوالہ دینے پر اکتفا کرتا ہوں تاکہ بات واضح ہو جائے۔ ولہاوزن کی عرب کنگڈم اینڈ اٹس فال، ڈینیل سی ڈینیٹ کی مروان بن محمد اور جزیہ اور اسلام،

---

(۱) ملاحظہ ہو حاشیہ ۹۔
(۲) مذکورہ بالا ۱۰۵-۵۳۔
(۳) مذکور بالا ص ۱۶-۱۰۶۔

ڈکسن کی اموی خلافت، فاروق عمر کی عباسی خلافت اور عباسی انقلاب، مواد کے اعتبار سے عمدہ کتابیں ہیں[1]۔ ان کی بعض تعبیرات اور تشریحات سے اختلاف کیا جا سکتا ہے لیکن ان پر تاریخ نویسی کے اصولوں سے غفلت برتنے کا الزام نہیں عائد کیا جا سکتا۔ مولانا شبلی کی الغزالی اور المامون، سید سلیمان ندوی کی خیام[2] اور بعض دوسرے اہل قلم کی کتابیں مواد پر گرفت، اس کی تنقیح و تجزیہ کے لحاظ سے نمائندہ کتابیں ہیں۔ یہ تصانیف کسی اور نظر سے معیار نظر پر کھری نہ اتریں تو اور بات ہے ورنہ مواد سے متعلق اصولوں کے لحاظ سے وہ اپنے عہد کی عمدہ تاریخی کاوشیں ہیں۔

اسلامی تاریخ نگاری میں تاریخی عناصر و عوامل کی کارفرمائی کو اکثر یا بڑی حد تک نظر انداز کیا جاتا ہے بالخصوص ہمارے مشرقی مورخین ان کو دانستہ یا نادانستہ خاطر میں نہیں لاتے۔ تاریخ و ادب کا ہر سنجیدہ طالب علم بخوبی جانتا ہے کہ موروثی اثرات، خاندانی پس منظر، ارد گرد کا ماحول، حالات و زمانے کے انقلابات، واقعات و حوادث کے محسوس و غیر محسوس اسباب و علل، شخصیات و ابطال کے منفی و مثبت اثرات، قوانین قدرت یہاں تک کہ فضا میں گردش کرنے والی بہت سی غیر مرئی اشیاء اور خیالات و نظریات معاشرہ کی تعمیر و شکست پر اثر انداز ہوتے ہیں۔ اس لئے تاریخی عناصر کی کارفرمائی اور اثر انگیزی سے

---

(۱) ولہاوزن، *Arab Kingdom and its Fall*، لندن ۱۹۷۳ء؛ *Daniel C. Dennett, Marwan b. Muhammad*، پی ایچ ڈی مقالہ ہارورڈ یونیورسٹی ۱۹۳۵ء؛ *Conversion and Poll-Tax in Early Islam*، کیمبرج ۱۹۵۰ء؛ *Dixon, A. A., The Umayyad Caliphate* لندن ۱۹۷۱ء؛ فاروق عمر، *Abbasid Caliphate*، لندن ۱۹۶۷ء؛ طبعیۃ الدعوۃ العباسیۃ، بیروت ۱۹۸۰ء۔

(۲) مولانا شبلی نعمانی، الغزالی، اعظم گڑھ ۱۹۵۶ء، المامون، اعظم گڑھ ۱۹۵۷ء؛ سید سلیمان ندوی، خیام، اعظم گڑھ ء۔

نہ تو انکار کیا جا سکتا ہے اور نہ گریز ۔ مگر اسلامی تاریخ نگاری کا ایک بڑا المیہ بالخصوص مشرق میں یہی رہا ہے کہ ابھی تک تاریخی عناصر و عوامل کی کارفرمائی اور اثر انگیزی کو یکسر نظر انداز کیا جاتا رہا ہے ۔ یہ کہنا مشکل اور شاید جوکھم کا کام ہے کہ اس خامی کا سبب فنی اور تاریخی شعور کا فقدان ہے یا روایت پرستانہ ذہن کی گلکاری ۔ تاہم یہ بڑی بھیانک حقیقت ہے کہ اس فنی خامکاری کے نتیجہ میں تاریخ اور بہت سی اسلامی شخصیات جو اپنے جوہر کے اعتبار سے عظیم و کبیر تھیں مسخ و مطعون رنگوں میں پیش کی گئیں ۔ اور اس سے بڑا المیہ یہ ہے کہ ابھی تک اس مسخ شدہ تاریخی مواد کو فخریہ اسلامی تاریخ کہا جاتا ہے اور اپنی ابتدائی تاریخ اور اس کی عظیم و جلیل شخصیات سے جو ہر لحاظ سے قومی اور اسلامی ابطال ہیں کم از کم بے نیازی اور گریز ورنہ اکثر و بیشتر حالات میں نفرت و بیزاری کا رویہ اپنایا جاتا ہے ۔ سیرت نویسی یا عہد نبوی کی تاریخ پر بلاشبہ دنیا میں سب سے زیادہ لکھا گیا ہے لیکن معدودے چند کتابیں ھی ایسی ہیں جن میں تاریخی عوامل اور عناصر کی کارفرمائی کا لحاظ رکھا گیا ہو ۔ محض قبل از اسلام عرب دنیا کی حالت زار ، دگرگوں اور زوال پذیر سماجی ، معاشی اور مذہبی حالت بیان کر دینے اور رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی سماجی اصلاحات اور تعمیری کارناموں کی کھتونی یا تعریف و تحسین کر دینے سے نہ سیرت نویسی کا فریضہ انجام پاتا ہے اور نہ تاریخ اسلامی لکھنے کے تقاضے پورے ھوتے ہیں ۔ بیشتر سیرتوں میں یہ دو الگ الگ موضوعات ھوتے ہیں جن میں باھمی ارتباط و تعلق کا فقدان ھوتا ہے ۔ بحیثیت مسلم ھمارا ایمان و عقیدہ ہے کہ اس کارخانۂ قدرت میں سب کچھہ ایمائے خداوندی سے ھوتا ہے لیکن اس کارخانۂ اسباب و علل میں مرضی و منشائے الہی یوں بے پردہ و بے حجاب ظاھر نہیں ھوتی ، وہ تاریخی عناصر ، قدرتی اسباب اور انسانی عوامل کی صورت میں جلوہ‌گر ھوتی ہے ۔ عہد نبوی کی اسلامی تحریک ، مذہبی تبلیغ ، تشکیل معاشرہ ، تعمیرات اور قیام حکومت اور وجود ریاست کے پس پشت کارفرما تاریخی عناصر و عوامل

کا تجزیہ کرنا ہوگا جب ہم عہد نبوی کا صحیح تاریخی تناظر میں تجزیہ کر سکیں گے۔ یہی طریقۂ کار اسلامی مورخ کو خلافت اسلامی کے تینوں ادوار کے ضمن میں بھی اپنانا ضروری ہے۔ سیاسی امور میں ردہ بغاوتوں کے اسباب، دائرہ عمل اور اثرات، فتوحات عرب و عجم، توسیع خلافت اسلامیہ، تنظیم حکومت و ریاست، تعمیر و توسیع ثقافت اور دوسری متعدد چیزوں کا بے لاگ تجزیہ کرنا لازمی ہے۔ پھر اسلامی معاشرہ میں عرب و عجم کے اختلاط، اس کے اثرات، اور اسلامی معاشرہ کی مختلف ملکوں اور خطوں میں تشکیل اور تعمیر کا جائزہ لینا چاہئیے۔ اقتصادی میدان میں دولت کے حصول و افراط، اس کی گردش و ارتکاز، معاشی طبقات اور ان کے تصادم و تعلق اور ارتباط کا تجزیہ اس عہد کو سمجھنے کے لئے از بس ناگزیر ہے۔ اس ضمن میں چند مثالیں بڑی دل چسپی کا باعث ہوں گی جو گذشتہ اصولوں کی خشک بحث کی دلنشیں تشریح و تعبیر کریں گی۔

عہد نبوی اور دور خلافت راشدہ میں اسلامی ریاست کے قیام و توسیع میں غزوات و سرایا کا ذکر عموماً ضرور کیا جاتا ہے لیکن ان کے پیچھے کارفرما تاریخی عناصر کے تجزیہ و تحلیل سے عام طور سے کوتاہی بھی کی جاتی ہے۔ مسلم اور مشرقی مورخین عموماً اس میں مادی اسباب کی کارفرمائی سے صرف نظر کرکے روحانی اسباب و علل پر ضرورت سے زیادہ اور کبھی کبھی بیجا زور دیتے ہیں جبکہ ہمارے مستشرقین روحانی اور اخلاقی اسباب و عوامل سے گریز کرکے صرف مادی اسباب کو کارگر اور مشکل‌کشا قرار دیتے ہیں۔ یہ دونوں نقطۂ نظر افراط و تفریط کا نمونہ ہیں[1]۔ اصل یہ ہے کہ روحانی اسباب اور مادی عوامل دونوں نے شانہ بشانہ کام کیا تھا اور ان کے نتیجہ میں پہلے جزیرہ نمائے عرب اور پھر اس کی بیرونی دنیا میں اسلامی حکومت

(۱) مثال کے طور پر ملاحظہ ہو ولیم میور کی خلافت وغیرہ۔

قائم ہوئی تھی۔ مستشرقین میں مونٹگمری واٹ اور فرانسسکو جبریئلی (Francisco Gabrieli) اور مسلمانوں میں علامہ شبلی اور شعبان جیسے مورخوں نے اس حقیقت کو سمجھا ہے اور دونوں قسم کے عوامل کا تجزیہ کرنے کی کوشش کی ہے[1]۔ ردہ بغاوتوں پر مستشرقین کے تمام مباحث عموماً ان کی تفریط اور روحانی اسباب سے لاعلمی یا انکار کا گلہ کرتے نظر آتے ہیں۔ اسی طرح فتوحات اسلامی کے ضمن میں مسلم مورخوں کے یہاں مادی اسباب سے انکار کرنے کا رجحان نظر آتا ہے۔ بہر کیف اصل یہی ہے کہ دونوں طرح کے اسباب و علل کا صحیح تجزیہ کئے بغیر ان اہم تاریخی حقائق کا صحیح تجزیہ ہم پیش نہیں کر سکتے۔ صحیح تاریخ نویسی کا فریضہ اسی صورت میں پورا ہوگا جب ان دونوں عناصر و عوامل کا معروضی مطالعہ پیش کیا جائے۔

خلیفہ سوئم حضرت عثمان رضی اللہ عنہ پر عام طور سے خویش پروری اور اقربا نوازی کا الزام لگایا جاتا ہے کہ انہوں نے مشہور روایات کے مطابق اپنے اعزہ کو بڑے بڑے انتظامی عہدے دئے اور سابقین اولین کو نظر انداز کیا۔ مورخ کے لئے یہ ضروری ہے کہ وہ اس حقیقت کا پتہ لگائے کہ ان کے کل عمال کتنے تھے اور ان میں سے حضرت عثمان کے اعزہ و اقارب کتنے تھے؟ ان عزیزوں میں سے کتنے ان کے پیشروؤں کے مقرر کردہ تھے اور حضرت عثمان کے اپنے مقرر کردہ کتنے عمال تھے۔ ان کی تقرری صلاحیت و لیاقت کی بنیاد پر ہوئی تھی یا محض خویش پروری کے سبب۔ ان عاملین عثمانی کا طرز عمل کیا تھا اور حکومت و ریاست کو ان سے کتنا نقصان یا فائدہ پہونچا؟ ان سوالات کا جواب معلوم کئے بغیر محض روایات کے عام بیانات کی بنیاد پر خویش پروری کا الزام لگانا اور قبول کرنا مورخانہ دیانتداری نہیں ہے۔ ایک تحلیلی تجزیہ سے معلوم ہوتا ہے کہ

---

(۱) ملاحظہ ہو فرانسسکو جبریئلی، *Muhammad and the Conquest of Islam* لندن ۱۹۶۸ء؛ مونٹگمری واٹ، محمد ایٹ مدینہ، ص ۲۲۰؛ شبلی نعمانی، سیرت النبی، اول ص ۶۱۷-۸۔

تقریباً چالیس بڑے عمال میں سے حضرت عثمان کے عزیز صرف پانچ تھے اور ان میں سے صرف دو عزیزوں کا تقرر حضرت عثمان نے کیا تھا باقی ان کے عظیم پیشرووں کے زمانے سے اپنے عہدوں پر فائز چلے آرہے تھے۔ ان میں سے ایک حضرت ولید بن عقبہ اموی کا تقرر عہد صدیقی اور فاروقی سے مسلسل چلا آرہا تھا۔ حضرت عثمان نے ان کو جزیرہ کی گورنری سے کوفہ کی گورنری پر منتقل کر دیا تھا۔ ہمارے جدید مورخین نے عام طور سے اس پر بڑا شوروغوغا برپا کیا ہے۔ جبکہ طبری کا یہ تبصرہ بڑا معنی خیز ہے کہ عوام ان کے حامی اور خواص و اشراف ان کے مخالف تھے۔ پھر طبری ہی نے ان کے خلاف اس سازش کا سراغ دیا ہے جس نے بالآخر ان پر شراب نوشی کا الزام لگوا کر معزول کرایا تھا[1]۔ ایک اور عثمانی عامل حضرت عبداللہ بن سعد بن ابی سرح کے بارے میں روایات سے نتیجہ اخذ کر کے یہ تاثر دیا جاتا ہے کہ حضرت عمرو بن عاص سہمی کی ولایت مصر سے سبکدوشی اور معزولی کے بعد ان کی تقرری خویش پروری کا نتیجہ تھی اور مصر کے خراج میں جو دس گنا محصول بڑھا تھا وہ گویا ان کے ظلم و جبر اور استحصال کا نتیجہ تھا[2]۔ حالانکہ جدید تحقیقات نے جو معاصر پیپری دستاویزات پر مبنی ہیں یہ ثابت کیا ہے کہ یہ اضافہ ان کے حسن انتظام کا صلہ تھا نہ کہ ان کے ظلم و جبر کا مالیہ۔ در اصل انہوں نے درمیانی اجارہ داروں جو استحصالی تھے کا واسطہ ختم کر کے کاشتکاروں اوو دوسرے محصول دھندوں سے براہ راست رابطہ قائم کیا تھا اور اس کے نتیجہ میں حکومت کا وہ مالیہ جو ناجائز طریقوں سے غیر مسلم اجارہ داروں کی جیبوں میں پہونچ جاتا تھا اب براہ راست

---

(۱) اس بحث کے لئے ملاحظہ ہو میری مذکورہ بالا کتاب۔ نیز عثمان ذوالنورین، ص ۴-۱۳۳ اور ص ۲۱۱-۱۹۰، و بعد۔

(۲) مولانا مودودی، خلافت و ملوکیت ص۱۰۹ و بعد؛ عثمان ذوالنورین، ص ...

حکومت کے خزانے میں جمع ہونے لگا تھا[1]. مورخین نے حضرت عثمان کے عمال کے تقرر کی پالیسی کا صحیح تجزیہ نہیں کیا ورنہ انہیں معلوم ہوتا کہ ان کی پالیسی حضرت عمر فاروق کی پالیسی سے ذرا بھی مختلف نہ تھی۔ ان سب کا تقرر و تسلسل ان کی صلاحیت و لیاقت کی بنیاد پر ہوا تھا جس سے جدید مورخین کو بھی جرأت اختلاف نہیں[2]. خلیفہ سوئم کے احتیاط و حزم کا یہ امتیاز ہے کہ انھوں نے اپنے سوتیلے فرزند کو نااہلیت کے سبب عہدہ دینے سے انکار کر دیا تھا[3] اور اپنے ایک عزیز کے متہم ہونے کی بنیاد پر خلوت میں ملاقات سے روک دیا تھا[4]. حضرت عثمان پر عموماً بہت لے دے کی گئی ہے اور ان کے خلاف الزامات کو بہت شدو مد سے دہرایا جاتا ہے مگر ان کے کردار و عمل اور پالیسی کے بارے میں مثبت روایات کا ذکر عموماً حذف کر دیا جاتا ہے. اس سلسلہ میں صرف ایک اور شہادت . اور وہ شہادت ہے صحابی جلیل حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہ کی. انھوں نے ایک بار لوگوں کو مخاطب کر کے خدا کی قسم کھاکر کہا تھا "عثمان نے تمام وہی کام کئے تھے جو عمر نے کئے، عمر کے درے سے تم ڈرتے تھے اس لئے تمہیں جنبش لب کی بھی جرأت نہ ہوئی. عثمان نرم خو تھے اس لئے تم نے ان کو قتل کر ڈالا[5]". اس قسم کی صدھا مثالیں خلافت اسلامی کے مختلف ادوار سے پیش کی جا سکتی ہیں جو مورخین کے ظالمانہ انتخاب مواد، جانبدارانہ طرز نگارش اور متعصبانہ تدوین روایات کا ثبوت فراہم کرتی ہیں.

---

(۱) ڈینیٹ، جزیہ اور اسلام (انگریزی) ص ۸۰-۷۴ .

(۲) خلافت و ملوکیت، ص ۱۰۹ و بعد.

(۳) عثمان ذوالنورین، ص ۱۸۳ حاشیہ ۱ بحوالہ طبری، چہارم ص ۳۰۰ اور ابن اثیر، الکامل، جلد سوم ص ۱۸۱ .

(۴) مذکورہ بالا.

(۵) ابن عبدالبر، الاستیعاب، جلد اول ص ۴۷۶ ; عثمان ذوالنورین ص ۲۳۰ .

ماخذ و مصادر کی تلاش و جستجو، روایات کی جمع و فراهمی اور سواد کے انتخاب کے بعد مورخ کے لئے یہ بھی لازمی ہے کہ وہ راویوں، ناقلوں اور اخباریوں کے ذهنی تحفظات، قبائلی میلانات اور فکری رجحانات کا بھی پتہ لگائے اور تعصب و تحفظ ذهنی کا عنصر سمجھ بوجھ اور حذف کر کے ان کی روایات کو قبول کرے ورنہ اس کی تاریخ نویسی دیانتدارانہ اور نقطۂ نظر معروضی نہ ہوگا۔ جیسا کہ سب کو معلوم ہے کہ اسلامی تاریخ کے تقریباً تمام موجود مصادر عہد عباسی کی پیداوار ہیں اور ان کی غالب اکثریت تین بڑے عراقی امصار اور اسلامی مراکز علم و دانش — کوفہ، بصرہ اور بغداد — میں وجود میں آئی تھی۔ چونکہ یہ مراکز اموی دشمن تحریکات اور میلانات کے اڈے رہے تھے اور پھر بعد میں عباسی خلافت کا قیام وارتقا اموی خلافت کی مخالفت، نفرت اور عداوت کی بنیادوں پرهوا تھا لہذا عباسی عہد کے مورخوں، راویوں اور اخباریوں نے اموی دشمن رجحانات و خیالات کو نہ صرف اپنی روایات و اخبار میں جگہ دی تھی بلکہ وہ پوری اموی خلافت کا مطالعہ اسی معاندانہ نقطۂ نظر سے کرتے ہیں[۱]۔
عباسی خلفاء اور ان کے سیاسی شرکاء کار شیعہ اور خوارج بلکہ تمام اموی دشمن عناصر نے اپنے سیاسی مصالح کے پیش نظر اموی خلافت کو غیر اسلامی اور مخالف سنت نبوی قرار دیا تھا ورنہ وہ اپنے خروج و انقلاب کا کیا جواز فراهم کرتے۔ یہ تاریخ کی ستم ظریفی ہے کہ اس نے عباسی خلافت کو اموی خلافت کے مقابلہ میں زیادہ غیر اسلامی اور دور از سنت نبوی ثابت کیا۔ پھر کیف اموی مخالف عناصر نے اپنے خیالات و افکار کا اس شدو مد کے ساتھ پرچار کیا کہ بعد کی نسلیں سچ مچ اموی

(۱) اس بحث کے لئے ملاحظہ ہو نثار احمد فاروقی، فرانز روز نتھال اور سعید احمد اکبرآبادی کی کتابوں کے مقدمے نیز عبدالعزیز دوری کا مضمون جو شامل ہے کتاب *Historians of the Middle East* مرتبہ برنارڈ لیوس اور پی ایم هولٹ، لندن ۱۹۶۲ء میں، نیز اس کتاب کے بعض دوسرے مضامین۔

خلافت کو غیر اسلامی اور اموی ابطال کو خالص دنیادار اور دین سے بیگانہ سمجھنے لگیں. ابتدائی راویوں میں ابو مخنف، سیف بن عمر اور سدی قبائلی عصبیات کا شکار تھے. ان کے معاصر اور نیم معاصر روایان کرام جیسے ہیثم بن عدی، مدائنی، کلبی، ابن الکلبی، سری، عمرو بن شبہ اور متعدد دوسرے قبائلی تعصبات، ذہنی تحفظات اور اموی مخالف رجحانات سے عاری نہ تھے[1]. اموی مخالف فضا اتنی شدید تھی کہ اگر عوانہ بن الحکم اور بلاذری جیسے مورخوں اور راویوں نے امویوں کے بارے میں کوئی کلمۂ خیر کہہ دیا تو ان پر اموی نواز روایات گھڑنے کا الزام عائد کر دیا گیا. حالانکہ ان کی بیشتر روایات اپنے زمانے کے تاریخی رجحانات کی حامل اور فکری نظریات کی آئینہ دار ہیں[2]. پھر طرفہ ستم یہ کہ ان راویوں نے جن اخباریوں اور ماخذوں سے روایات جمع کی تھیں ان میں زیادہ تر لوگ شیعی انداز فکر اور خارجی نقطۂ نظر کے حامل تھے. ظاہر ہے کہ انھوں نے بہت سی روایات ایسی بیان کیں جو اموی مخالف تھیں یا ان کا زور ان روایات کے بیان و نقل پر رہا جو تاریک پہلوؤں سے متعلق تھیں. یہ حقیقت مسلمہ بن چکی ہے کہ شیعہ اور خوارج خلفاء اسلام کے ہی نہیں پورے اسلامی معاشرہ کے دشمن تھے اور ان کے بیانات اور روایات میں اسلام دشمنی اور تعصب پوری طرح سرایت کر چکا تھا. اس پر مزید ستم یہ ہوا کہ اصلی تاریخی روایات و اخبار میں قصہ گوؤں (قاص) اور داستان طرازوں کی بازاری داستانیں اور کہانیاں راہ پا گئی تھیں جن کا حقیقت سے کوئی تعلق نہ تھا[3]. اس قسم کے طبقات میں جعل فریب، من گھڑت اور خانہ ساز

---

(۱) مذکورہ بالا کتابیں بالخصوص نثار احمد فاروقی، فرانز روز نتھال. نیز ملاحظہ ہو، جوزف هورووتس کا مضمون مذکورہ بالا، مارگولیتھ، *Lectures on Arabic Historians*، کلکتہ ۱۹۳۰ء.

(۲) مذکورہ بالا، بحث بر عوانہ اور بلاذری.

(۳) قاص تحریروں کے لئے ملاحظہ ہو عبدالعزیز دوری کا مذکورہ بالا مضمون؛ برکات احمد، محمد اینڈ دی جیوز، نئی دہلی ۱۹۷۹ء؛ مقدمہ، عثمان ذوالنورین، ص ۸-۲۴.

داستانوں کا ھی سکہ قابل قبول اور رائج الوقت تھا ۔ اس کا افسوس نہیں کہ ان قصہ گوؤں اور داستان تراشوں نے من گھڑت روایات پھیلائیں اور تاریخ میں داخل کیں ، افسوس و رنج اس بات پر ھوتا ہے کہ ان یاوہ گوؤں کے الزامات و اتہاملت کو مسلم مورخوں نے آنکھیں بند کر کے قبول کر لیا اور ان کو مستند و معتبر تاریخی روایات کی حیثیت سے اصل سکۂ رائج الوقت بنا دیا ۔ بہر حال اسلامی تاریخ لکھنے والوں کو ان روایات اور ان کے راویوں کے ذھنی تحفظات ، مسلکی میلانات ، قبائلی اور علاقائی رجحانات کا پورا پورا لحاظ رکھنا ضروری ہے اور جب تک وہ دانہ سے بھوسی اور مغز سے چھلکا الگ نہ کردیں وہ صحیح تاریخی روایات کی اصل تک نہیں پہونچ سکیں گے اور نہ صحیح اسلامی تاریخ لکھہ سکیں گے ۔

اسی سے متعلق ایک اور مشکل امر ہے ، اسلامی مصادر کی علاقائیت پرستی یا خطہ پسندی ۔ جیسا کہ اوپر ذکر آچکا ہے کہ ھمارے موجودہ تقریباً تمام مصادر عراق کے تین بڑے شہروں میں لکھے گئے یا ان کا خمیر انہیں کی سر زمین پر اٹھا اس لئے ان کا محدود مرکز اور دائرۂ عمل و التفات صرف عراق اور اس کے امصار و دیار ہیں ۔ وہ دوسرے مراکز اسلام جیسے مکہ اور مدینہ ، اموی خلافت کے مرکز دمشق و شام اور دوسرے صوبائی علاقوں جیسے مصر و افریقہ یا مغرب پر بہت کم توجہ دیتے ہیں ۔ مورخین کو اکثر شکایت رھی ہے کہ ھمارے مصادر خلفاء وقت کی سرگرمیوں سے زیادہ عراق کے گورنروں پر زیادہ توجہ دیتے ہیں اور پورے عالم اسلامی کی تاریخ پر نگاہ رکھنے کے بجائے صرف عراق کے معاملات سے دل چسپی لیتے ہیں ۔ یہ حقیقت ہے کہ خلیفۂ وقت عبدالملک یا ولید بن عبدالملک کے مقابلہ میں گورنر عراق حجاج بن یوسف ثقفی کی سرگرمیوں پر زیادہ تفصیلات ملتی ہیں ۔ ھمارے راوی اور اخباری دوسرے دیار و امصار کے بارے میں بالخصوص مغربی علاقوں کے بارے میں اسی وقت تفصیلات فراھم کرتے ہیں جب ان علاقوں میں کوئی غیر معمولی سرگرمی نظر آتی ھو ۔

ورنہ عام حالات میں وہ اپنی نگاہ و قلم کو عراق کے امصار و دیار کی حدود سے باہر تجاوز کرنے کی اجازت نہیں دیتے۔ اس لئے مورخ پر یہ حقیقت واضح رہنی لازمی ہے کہ اس کو جو تاریخی تفصیلات و جزئیات مل رہی ہیں ان کا تعلق خاک عراق سے ہے اور دوسرے امصار و دیار کے بارے میں اس کی معلومات ناقص ہیں لہذا ان تاریخی خلاؤں کو پر کرنے کے لئے اس کو دوسرے ماخذ سے مدد لینے کے علاوہ موجودہ تاریخی ماخذ و مصادر کے بین السطور بھی مطالعہ کرنا چاہئے۔ ڈینیل سی ڈینیٹ نے کہا خوب واضح کہا ہے کہ مورخین تو مورخین علماء و فقہاء کا محور فکر و نظر دیار عراق رہا ہے۔ قاضی ابو یوسف، یحیٰی[1] بن آدم، قدامہ بن جعفر اور ان سے بڑھ کر امام مالک کے سوا ائمہ ثلاثہ کا محور زیادہ تر عراق ہی رہا ہے اس لئے ان کی تالیفات و آراء کو مخصوص حالات سے متعلق سمجھنا چاہئے اور دوسرے علاقوں پر ان کو منطبق نہیں کرنا چاہئے ورنہ تاریخی حقائق اور فقہی آراء میں اختلاف و تصادم نظر آئے گا۔ عراق کی حد تک ان فقہاء کرام کی آراء بالکل درست اور صحیح ہیں[1]۔ تاریخ نگاروں کو اسلامی مصادر کی اس خطہ پسندی، علاقائیت پرستی کا بھی لحاظ رکھنا ضروری ہے۔

اموی خلفاء تو در کنار کہ ان کے سر تا سر دنیا میں ملوث ہونے کا الزام ہے، اموی صحابۂ کرام اور معاصر اسلامی معاشرہ کے بارے میں اکثر و بیشتر علماء اور مورخین کا نقطۂ نظر بڑا جارحانہ رہا ہے اور غیر علمی بھی۔ ان بزرگوں کی شخصیتوں اور ان کے کارناموں کو ہم عموماً خارجیوں اور شیعوں کی عطا کردہ بصیرت کی روشنی میں دیکھتے اور پرکھتے ہیں۔ ستم بالائے ستم یہ کہ رہی سہی کسر ابتدائی اور غیر علمی مستشرقوں کی زہر ناک تحریروں سے پوری ہو جاتی ہے۔ ہمارا یہ غیر تاریخی اور غیر علمی انداز نظر و مطالعہ محض اس بنا پر مقرر رہا کہ ہم نے اولین ماخذ و

---

(۱) جزیہ اور اسلام، مقدمہ۔

مصادر میں موجود و محلول غیر مستند اور جانبدارانہ روایات کو یا تو جانا نہیں یا انہیں سمجھا نہیں۔ ہم نے ان روایات کو بلا چھان پھٹک قبول کر لیا اور بعد کے خلفاء بالخصوص اموی خلفاء اور صحابۂ کرام کی سیرت اور ان کے عہد مسعود کی تاریخ کو اپنی کم علمی، نادانستگی اور فنی خام کاری اور بددیانتی کے سبب خوب مسخ کیا۔ یہاں تک کہ ہماری اپنی تحریر کردہ تاریخوں اور سوانح عمریوں اور دشمنان دین و آگہی کی هرزہ سرائیوں میں بہت کم فرق رہ گیا۔ حضرات معاویہ بن ابی سفیان، یزید بن معاویہ، عبدالملک بن مروان اور ان کے متعدد عظیم و فہیم اور کریم جانشینوں کو ہمارے مورخوں اور سوانح نگاروں نے معمولی اخلاق و کردار کے مسلمانوں سے بھی فروتر ثابت کیا بلکہ ان کو فساق و فجار کے طبقہ میں بٹھا دیا۔ اور وہ بھی محض چند معتبر و غیر معتبر روایات کی بنا پر۔ اسی طرح اموی صحابۂ کرام اور عمال میں حضرات معاویہ، ولید بن عقبہ، مروان بن حکم، عبداللہ بن سعد بن ابی سرح اور متعدد دوسرے اکابر کی سیرتوں کو اتنا مسخ کیا کہ ان کے ایمان و عقیدہ کی تنسیخ اور کردار و عمل کی تردید و تنقیص کو تاریخ نگاری اور سیرت نگاری کا فرض ٹھہرا لیا۔ مولانا مودودی ہوں یا مولانا علی میاں، مولانا محمد طیب ہوں یا سید امیر علی یا ابوالکلام آزاد اور اطہر حسین جیسے عظیم و کبیر دانشور ہوں ان میں سے بیشتر کا نقطۂ نظر وہی ہے جو خارجیوں، شیعوں اور دشمن اسلام مستشرقوں کا ہے[1]۔ اموی عہد میں اسلامی خلافت کے کارناموں میں سے ایک بڑا بلکہ شاید سب سے بڑا کارنامہ ان کی فوجی فتوحات اور ان کے جلو میں مذہبی فتوحات ہیں۔

---

(۱) ان مسلم علماء کے خیالات کے لئے ملاحظہ ہو: مولانا مودودی، خلافت و ملوکیت؛ مولانا ابوالحسن علی ندوی، تاریخ دعوت و عزیمت، لکھنؤ ۱۹۷۹ء حصہ اول ص ۳۱ و بعد، نبئ رحمت مذکورہ بالا؛ مولانا محمد طیب، خلافت معاویہ ویزید پر استدراک بعنوان شہید کربلا ویزید، دیوبند ۱۹۶۰ء؛ امیر علی، مذکورہ بالا؛ ابو الکلام آزاد، شہادت حسین، لاہور ۱۹۵۷ء۔

ابھی تک اموی خلفاء اور اموی صحابہ کرام کے بارے میں یہ تو ببانگ دھل الزام لگایا جاتا رہا کہ انھوں نے خلافت کے نظام اور معاشرتی ڈھانچے کو یکسر بدل ڈالا اور ان کو ان خطوط پر ڈال دیا جو خدا ناشناسی کی زندگی اور غیر اسلامی نظام حیات تک لے گئے[۲] لیکن یہ غور کرنے اور پھر اسے پیش کرنے کی توفیق کسی کو نہ ہوئی کہ انھیں بدنام افراد امت اور مطعون اکابر ملت نے سیاسی وحدت کے ساتھ ساتھ مشرق میں چین کی دیوارں سے لیکر مغرب میں اندلس کی پہنائیوں تک مذہبی وحدت، تہذیبی یگانگت اور ملی اتحاد کی برکت و سعادت بھی عطا کی تھی جو اسلام، عربی زبان اور اسلامی ثقافت کی شکل میں جلوہ گر ہوئی. یہ بھی ایک مسلمہ حقیقت ہے کہ عربی دنیا کا اسلام جو آج جزیرہ نمائے عرب سے مراکش کی آخری سرحدوں تک وسیع ہے عجمی اثرات سے بڑی حد تک پاک اور اصل اسلامی روح سے مالا مال ہے. جبکہ ایران اور اس کے توسط سے وسط ایشیا، هند و پاک اور جنوبی ایشیا کا اسلام عجمی خرافات سے زیر بار بھی ہے اور ملی و حدت، تہذیبی هم‌آهنگی اور مذهبی اتحاد سے عاری بھی. یہ عجیب بات بھی ہے اور مسلم دانشوروں کے لئے باعث شرم و خجالت بھی کہ ایسی عظیم الشان حقیقت سے ڈینئل پائپس (Daniel Pipes) جیسے بعض مستشرقوں نے پردہ اٹھایا ہے[۱]. ابھی تک حضرت معاویہ بن ابی سفیان کے عہد حکومت و خلافت کی حقیقت سے پردہ اٹھانے کی توفیق مسلم عالموں اور دانشوروں کو ذرا کم ہوئی ہے مگر فلپ هٹی نے اپنی تمام زهرناکی اور خطرناکی کے باوجود

---

(۱) ڈینیل پائپس، *Slave Soldiers and Islam*، ییل یونیورسٹی پریس ۱۹۸۱ء، ص ۵-۱۰۷ و بعد. نیز ملاحظہ هو آرنلڈ کی *The Preaching of Islam*، لندن ۱۹۳۵ء ۸-۲۵۷ حاشیہ ص ۴. یہاں وہ سرالفریڈ سی لائل (*Sir Alfered C. Lyall*) کا خیال پیش کرتے ہیں جو انھوں نے اپنی کتاب، *Asiatic Studies*، لندن ۱۸۸۲ء ص ۲۸۹ پر ظاهر کیا ہے

ان پر ایک شاندار مضمون لکھ کر تاریخ نگاری کے تقاضوں کا حق بھی ادا کیا ہے اور مدتوں سے لدا ہوا مورخوں کا قرض بھی[1] . اموی خلافت کی تاریخ کا از سر نو جائزہ لینے کی ضرورت ہے اور جب تک اس اسلامی عہد کا صحیح تاریخی تناظر میں جائزہ نہیں لیا جائے گا اس وقت تک ہم اسلامی تاریخ کے ایک اہم دور کے بارے میں تعصبات کا شکار رہیں گے .

ماخذ و مصادر کی اسی جانبداری اور علاقائیت پرستی کا اثر ہے کہ عباسی تاریخ اگر کتابوں میں پڑھی جائے تو وہ محض بغاوتوں کے استیصال اور سازشوں کے جال کی کھتونی معلوم ہوتی ہے[2] . بالکل یہی صورت حال اسلامی اندلس کے بارے میں نظر آتی ہے[3] . دعویٰ عام طور سے یہ کیا جاتا ہے کہ عباسی خلافت اسلام کا احیاء اور نشاۃ ثانیہ تھی اور اس سے بڑھ کر اس کو اسلامی تہذیب و تمدن کے عروج کا زمانہ اور دور زریں قرار دیا جاتا ہے ، جبکہ اسلامی اندلس کو یورپ میں اسلامی علوم و فنون کا سر چشمہ بتایا جاتا ہے . لیکن موجودہ ماخذوں اور کتابوں کو پڑھ کر تاثر یہ ابھرتا ہے کہ وہ سیاسی خلفشار اور تہذیبی افرا تفری کا زمانہ تھا . عباسی خلفاء اور اندلسی حکمرانوں کی تاریخ و سیرت میں خوش قسمتی سے وہ حکومت مخالف رجحان اور خاندان دشمن میلان نظر نہیں آتا جو حکومت بنی امیہ کے لئے مخصوص ہے . تاہم مصادر کی جانبداری اور علاقائیت پرستی یہاں بھی ایک کارفرما عامل کی حیثیت سے ابھر کر سامنے

(۱) فلپ کے ہٹی، *Makers of Arab History*، لندن ۱۹۶۸ء، ص ۵۸-۴۳.

(۲) مثال کے طور پر ملاحظہ ہو ولیم میور کی کتاب خلافت اور شاہ معین الدین ندوی کی کتاب تاریخ اسلام ، جلد سوم .

(۳) مثلا ریاست علی ندوی ، تاریخ اندلس ، اعظم گڑھ ۱۹۵۰ء ؛ اور شاہ معین الدین ندوی ، تاریخ اسلام ، حصہ سوم ؛ سید امام الدین ، *A Political History of Muslim Spain* ، ڈھاکہ ۱۹۶۱ء .

آتی ہے۔ اتفاق کی بات ہے کہ حکمت عملی کا نتیجہ عباسی(۱) حکومت کا دارالخلافہ اور اسلامی علم و دانش کے مرکز دونوں عراق کے امصار و دیار تھے اس لئے یہاں خلفاء کے کارناموں پر روشنی کچھ زیادہ پڑتی ہے۔ مگر یہ روشنی نگاہوں کو خیرہ اور دل و دماغ کو پراگندہ کرتی ہے، طمانیت اور افتخار کے جذبات کو نہیں ابھارتی۔ چنانچہ عباسی خلافت کے دوسرے صوبے اور دیار اسی طرح تاریکی میں لپٹے ہوئے نظر آتے ہیں، بلکہ اس سے کچھ زیادہ ہی جتنے کہ وہ اموی عہد میں دکھائے جاتے ہیں۔ کم از کم اموی عہد میں ان علاقوں پر فتوحات کی چکاچوند سے روشنی پڑجاتی تھی۔ عہد عباسی تو فتوحات کی چمک دمک سے یکسر نہیں تو زیادہ تر محروم نظر آتا ہے۔

مورخ کی اپنی نجی علمی فکر، مذہبی ترجیح اور مسلکی سوچ بھی اس کے نقطۂ نظر کو متاثر کرتی ہے جو عموماً جانبداری اور غیر معروضی انداز نگارش کی طرف لے جاتی ہے۔ کبھی تو اس کے نتیجے میں موضوع و ممدوح کی بیجا تحسین و تعریف ہوتی ہے اور کبھی مخالفوں پر تنقیص و تشنیع کے پتھر برسائے جاتے ہیں۔ یہ دونوں انداز نگارش غیر معروضی تاریخ نویسی کے دشمن اور تاریخ اسلامی کے لئے سم قاتل رہے ہیں، کیونکہ اس سے تاریخ نویسی یکطرفہ اور ناقص ہوتی ہے۔ ہمارا مشرقی مزاج مبالغہ آمیزی کے خمیر سے اٹھا ہے۔ تعریف و تحسین پر آتے ہیں تو اپنے ممدوح میں تمام ملکوتی صفات جمع کر کے اور تمام بری باتیں منہا کر کے اس کو فرشتوں سے اونچا اٹھا دیتے ہیں اور جب تنقید و تنقیص پر اترتے ہیں تو اگر شیطان و کافر کی سطح تک نہ بھی گرائیں کم از کم فاسق و فاجر اور اسلام دشمن تو ثابت ہی کر دیتے ہیں۔ یہ دونوں صورتیں ہمارے مزاجی

(۱) اس بحث کے لئے ملاحظہ کیجئے، جیکب لاسنر (Jacob Lasner)، *The Shaping of Abbasid Rule*، نیو جرسی ۱۹۸۰ء، باب ششم و ہفتم ۷۵-۱۶۹۔

عدم توازن کے سبب پیش آتی ہیں، اور ہماری جانبدارانہ اور غیر علمی نگاہ اور طرز تحریر کی زائیدہ ہوتی ہیں۔ اس غیر علمی و غیر اخلاقی اور غیر متدین طرز نگارش کی اصل ذمہ‌داری ہمارے اپنے پہلے سے سوچے سمجھے اور دل و دماغ میں راسخ خیالات و جذبات اور رجحانات و میلانات پر عائد ہوتی ہے۔ ان کے زیر اثر پہلے ہم ایک مخصوص خاکہ قائم کر لیتے ہیں اور پھر اس کے موافق روایات کی تلاش و جستجو کرتے ہیں اور بقول شبلی نعمانی ہماری اپنی روایات و ماخذ میں ہماری روسیاہی کے لئے کافی سیاہی مل جاتی ہے۔ اس طرح ہم ایک طے شدہ خاکہ میں اپنی پسند کے رنگ بھر کر تاریخ نویسی کا فریضہ انجام دیتے ہیں۔ حالانکہ ہونا یہ چاہئے کہ پہلے سے شخصیت یا تاریخی عہد کا کوئی طے شدہ خاکہ نہ ہو اور نہ ہی مخالفانہ یا ہمدردانہ جذبات و احساسات کو راہ دی جائے۔ تمام مخالف و معاند اور موافق و موید روایات جمع کر کے ان کو تنقید، دیانت اور معروضیت کی کسوٹی پر پرکھنا چاہئے اور پھر اس کے بعد جو شخصیت ابھرے یا تاریخی خاکہ بنے اس کو پیش کرنا چاہئے۔ اسی معاندانہ یا جانبدارانہ رویہ کا ایک علمی مظاہرہ یہ ہوتا ہے کہ اگر زیر بحث شخصیت یا عہد مبغوض و ناپسندیدہ ہے تو اس کی موافق و مؤید تمام روایات یا تو سرے سے نظر انداز کردی جاتی ہیں یا ان کو اعتنا کی ہلکی سی تھپکی دے کر مسترد کر دیا جاتا ہے جبکہ اس کی مخالف و معاند روایات کو پوری شدومد کے ساتھ نہ صرف اجاگر کیا جاتا ہے بلکہ انھیں کی بنیاد پر شخصیت یا عہد کی تصویر کشی کی جاتی ہے۔ ایک غیر جانبدار مورخ سوال کر سکتا ہے کہ امیر یزید بن معاویہ کی خلافت کے زمانے میں واقعۂ کربلا، حادثۂ حرہ اور حملۂ مکہ مکرمہ کے سوا اور کوئی واقعہ تقریباً چار سال تک پیش نہیں آیا تھا۔ پھر یہ کارنامے یا سیاہ نامے معاصر سالاروں کے تھے۔ خلیفۂ وقت

کا شغل کیا رہا تھا؟۱ حضرت معاویہ کی بیس سالہ خلافت کے تعمیری اور روشن کام کیا تھے؟۲ اور مآخذ ان کو دوسرا جامع اسلام کیوں قرار دیتے ہیں؟ بنو ہاشم اور بنوامیہ کے درمیان رقابت۳ ہو یا بنوامیہ کی نام نہاد غیر اسلامی حکومت ان سب کے پیچھے بھی ناقص طرز فکر، مورخ کی ذہنی اور مسلکی عصبیت اور پہلے سے راسخ خیالات و نظریات کار فرما ہوتے ہیں۔ پھر ایک سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ کیا چند غیر اسلامی کام کرنے سے یا چند غیر اخلاقی رسوم و آداب کے در آنے سے پورا نظام حکومت، سارا معاشرہ اور کامل شخصیت غیر اسلامی ہو جاتی ہے؟ یہ تو خوارج کا نقطۂ نظر ہے کہ گناہ کبیرہ کا مرتکب کافر ہو جاتا ہے یا مرجیۂ کا عقیدۂ اباحت ہے کہ جو چاہو سو کرو اسلام ہاتھ سے نہیں جاتا۴۔ افراط و تفریط کے یہ دونوں نظریے تاریخ اسلام کے لئے زہر ہلاہل رہے ہیں۔

---

(۱) اس موضوع پر تمام جدید تواریخ میں صرف یہی تین کارنامے یا سیاہ نامے بیان کئے جاتے ہیں۔ بقیہ سیاسی، سماجی فوجی اور اقتصادی واقعات سے عموماً صرف نظر کیا جاتا ہے۔ مستشرقین کے یہاں کسی حد تک دوسرے پہلوؤں کی طرف اشارہ کر دیا جاتا ہے جو بدتر از گناہ کے مصداق ہوتا ہے۔ ملاحظہ ہو ولیم میور، خلافت مذکورہ بالا؛ سید امیر علی، *A Short History of the Saracens*، نئی دھلی ۱۹۷۷ء، ص ۹۰-۸۳؛ شاہ معین الدین احمد ندوی، تاریخ اسلام، حصہ دوم اعظم گڈھ ۱۹۴۸ء، ص ۶۹-۴۵۔ موخر الذکر نے بہر حال اس دور کی فتوحات پر بھی لکھا ہے۔

(۲) مذکورہ بالا کتابوں کے مباحث بر خلافت امیر معاویہ۔ اس باب میں شاہ معین الدین احمد ندوی نے حضرت امیر کے کارنامے دیانتداری کے ساتھ بیان کئے ہیں جو اردو تاریخ نویسی میں عموماً اور دوسری زبانوں میں خصوصاً ایک منفرد اور قابل ستائش بات ہے۔

(۳) اس بحث کے لئے ملاحظہ ہو میرا مضمون، "بنو ہاشم اور بنوامیہ کی رقابت کا تاریخی پس منظر" برہان دھلی جنوری ۱۹۷۸۔

(۴) خوارج اور مرجیہ کے اعتقاد کے لئے ملاحظہ کیجئے، خلافت و ملوکیت، ص ۲۱۳-۷۔

چند روایات کی بنا پر استعمام و تعمیم کا رویہ بھی بڑا خطرناک ہوتا ہے۔ عموماً دیکھا یہ گیا ہے کہ دو چار روایات اور واقعات کی بنا پر ایک قاعدۂ کلیہ وضع کر لیا جاتا ہے اور اس کی بنا پر شخصیت یا عہد کو یا تو مطعون کیا جاتا ہے یا تعریف و تحسین کا مستحق قرار دیا جاتا ہے۔ حالانکہ تاریخ نویسی میں حتی الامکان تعمیم نویسی سے گریز کرنا چاہئے۔ اگر کسی سبب سے تعمیم ناگریز ہو تو اس کو اس قدر قطعی اور حتمی نہیں بنانا چاہئے کہ دوسرے احتمالات و امکانات کا دروازہ ہی بند ہو جائے۔ ایسی تمام تعمیمات کو پھر تمام متعلقہ واقعات و روایات کے پس منظر میں تاریخ و تنقید اور عقل و روایت کی کسوٹی پر پرکھنا چاہئے، کہ وہ شخصیت زیر بحث موضوع کے مجوعی خاکہ سے میل کھاتی ہیں یا ان کی حیثیت محض شواذ اور مستثنیات کی سی ہے۔ مستثنیات کی حیثیت ثانوی ہوتی ہے اصل اور بنیادی نہیں۔ لہذا ان کو قبول کرنے اور پیش کرنے میں بڑی احتیاط کرنی چاہئے۔ تمام واقعات بالخصوص تعمیمات کو ان کے صحیح تاریخی تناظر میں رکھنا اور پرکھنا لازمی ہے ورنہ ان سے بڑے غلط نتائج نکالے جا سکتے ہیں۔ طلقاء مکہ بالخصوص اموی اکابر کے قبول اسلام کو اسی انداز تعمیم کے نتیجہ میں سیاسی اور معاشی مصالح کا شاخسانہ قرار دیا جاتا ہے اور ان کے دین و مذہب پر خوردہ گیری کی جاتی ہے[1]۔ حضرت عثمان کی بعض اولیات بھی اسی تعمیم کے غلط رجحان کا شکار ہوئی ہیں[2] اور اسی بنا پر پوری اموی خلافت اور اکثر اموی صحابہ کرام کو اقدار عالیہ اسلامیہ کے بلند معیار سے بہت فروتر گردانا جاتا ہے۔ اس کی دو مثالیں حضرت ولید بن عقبہ

---

(۱) خلافت و ملوکیت، ص ۱۰۹؛ سیرت النبی، اول ص ۶ ۵۳۵ مع حواشی۔

(۲) عثمان ذوالنورین، ص ۹۰-۱۸۶ و بعد۔

اموی کی شراب نوشی[1] اور حضرت معاویہ کے عہد میں حضرت حجر بن عدی کے قتل کے واقعات ہیں[2]، جن کی بنا پر ان دونوں صحابیوں کو بالترتیب پست اخلاق و کردار کا حامل اور ظالم و جابر شخص قرار دیا جاتا ہے۔ حالانکہ طبری اور بعض دوسرے مآخذ اول الذکر کی بلند کرداری اور موخرالذکر کے شہرہ آفاق حلم کی شہادت دیتے ہیں[3]۔

تعمیم ھی کے سلسلہ کی ایک کڑی کسی شخصیت، واقعہ یا عہد کے بارے میں کسی ناقل، راوی یا مورخ کی عام رائے اور تبصرہ ہے۔ ہمارے مورخین ایسی تمام رایوں اور تبصروں کو نہ صرف آنکھ بند کرکے قبول کرنے کے عادی ہیں بلکہ وہ خالص ان کی بنا پر فتاویٰ بھی صادر کرتے ہیں۔ رواۃ، محدثین اور مورخین کے تبصروں اور رایوں کی اہمیت اور بسا اوقات ان کی صداقت سے انکار نہیں کہ ہمارے علم اسماء الرجال کا بیشتر حصہ انہیں پر مبنی ہے اور بہت سی آراء اور تبصرے حقیقت کے عکاس بھی ہیں لیکن ہر رائے اور تبصرہ قابل قبول نہیں ہو سکتا۔ ایسی تمام رایوں، تبصروں اور خیالوں کو نقد و نقل، روایت و درایت اور عقل و فکر کے معیار سے بھی گذرنا چاھئے۔ کبھی کبھی راوی یا ناقل یا اس کا تبصرہ متعصبانہ اور جانبدارانہ ہو سکتا ہے اور کبھی اس کی رائے عدم علم پر مبنی ہو سکتی ہے، کبھی رائے و تبصرہ عام خیالات و رجحانات کا پر تو ہو سکتا ہے۔ تبصرہ نگار تمام اعلیٰ صفات کا حامل اور پورا متدین ہونے کے باوجود کسی خاص نکتہ پر لغزش کھا سکتا ہے اور اس کو شعوری یا غیر شعوری طور پر دوسروں کو بھکانے کے لئے استعمال کر سکتا ہے۔ اس کی یہ لغزش عدم واقفیت، غیر تحقیقی مزاج، یا سہل انگاری کے سبب بھی

---

(۱) خلافت و ملوکیت، ص ۳-۲۱۲ مع حواشی۔
(۲) خلافت و ملوکیت، ص ۵-۱۶۴۔
(۳) طبری، جلد چہارم، ص ۲۷۷ اور مابعد۔

ہو سکتی ہے. کبھی ایسا بھی ہو سکتا ہے کہ ناقل و محدث کا کوئی تبصرہ کسی خاص محل سے متعلق ہو اور اس کو وہاں سے ہٹا کر عام بنا دینے سے صورت فساد پیدا ہو سکتی ہے. اس کی ایک دل چسپ مثال مورخ واقدی کے بارے میں عام علماء اور دانشوروں کا یہ تاثر اور عقیدہ ہے کہ وہ ناقابل اعتماد راوی ہے کہ بعض محدثین نے اس کی تضعیف و تذلیل کی ہے. مسلم مورخین خصوصاً مشرقی مصنفین واقدی کی روایات قبول کرنے سے احتراز کرتے ہیں لیکن کہیں کہیں بادہ و ساغر کہے بغیر گذارا بھی نہیں ہوتا. ہمارے بعض علماء اور مورخین نے واقدی کے بارے میں موافق و مخالف آراء اور تبصرے بیان کرنے کے بعد محض اس لئے ان کو غیر معتبر قرار دیا کہ اکابر اور مشہور ترین محدثین کی نگاہ میں ضعیف تھے[۱]. اب تک کسی نے یہ تجزیہ کرنے کی زحمت نہیں گوارا کی کہ واقدی کی اپنی تحریریں ان کو درجہ ثقاہت پر فائز کرتی ہیں یا بےاعتباری کی مسند پر بٹھاتی ہیں. ایک جدید تحقیق نے یہ ثابت کیا ہے کہ واقدی کی تمام مستند روایات مسند احمد بن حنبل میں کسی نہ کسی صورت میں مل جاتی ہیں[۲]. پھر یہ بھی ابھی تک تصفیہ نہیں کیا گیا کہ واقدی کی اصل تحریریں کون سی ہیں اور ان کے نام سے منسوب کون سی! مستشرقین کے خیال میں ابھی تک کتاب المغازی ان کی اصل وراثت ہے اور بقیہ فتوحات و انساب پر مذکورہ کتابیں سب ان کے نام سے غلط طور سے منسوب کردی گئی ہیں[۳]. پھر یہ ایک اہم نکتہ بھی ذہن نشین رہنا

---

(۱) مثلاً ملاحظہ ہو سید سلیمان ندوی کا مضمون مذکورہ بالا.

(۲) یہ اخباری اطلاع ابھی تک غیر مصدقہ ہے کہ برطانیہ کی کسی یونیورسٹی میں اس موضوع پر پی ایچ-ڈی کا مقالہ پیش کیا گیا ہے.

(۳) واقدی کی تاریخ نویسی پر ملاحظہ ہو جوزف هوروونس کا مضمون مذکورہ بالا، نیز کتاب المغازی کے ایڈیٹر مارسدن جونس کا مقدمہ؛ عثمان ذوالنورین میں مولانا اکبر آبادی کا بیان بھی پڑھ لینا چاہیے

چاہئے کہ محدثین کرام ہر اس مورخ کو جو ان کے طریق نگارش اور طرز تدوین سے ادنی سا بھی گریز کرتا ہے ناقابل اعتبار ٹھہرا دیتے ہیں ۔ در اصل محدثین اور مورخین کے طرز تحریر اور طریقۂ تدوین میں بہت فرق ہے۔ محدثین نہ صرف ہر روایت کو الگ الگ اسناد سے بیان کرتے ہیں بلکہ ان کی روایات میں باہمی ربط و اتحاد کا فقدان ہوتا ہے ۔ وہ کلام و عمل نبوی کو اکائیوں اور جزئیوں میں دیکھنے اور دکھانے کے عادی ہیں جبکہ مورخین کے یہاں روایات کے باہمی ارتباط و تعلق اور مربوط و مسلسل کلام پر اصل زور ہوتا ہے اور اسناد ان کے یہاں بنیادی اہمیت کی حامل نہیں ہوتیں ۔ وہ عہد و شخصیت کے احیاء کی کوشش کرتے ہیں اور روایات کو ایک سلسلہ کی مختلف کڑیاں تصور کرتے ہیں جو ایک غیر محسوس دھاگے میں پروئی ہوئی ہوتی ہیں ۔ تعمیم کی ایک دل چسپ مثال یہ بھی ہے کہ سورہ حجرات کی آیت ع ۶ میں موجود حکم الہی حافظ ابن عبدالبر کے مطابق حضرت ولید بن عقبہ اموی کی شان میں ہے اور ان کے دعوے کے مطابق تمام علماء کا اس پر اتفاق ہے اور کسی کا اختلاف نہیں[1] ۔ حالانکہ ایک تحقیقی تجزیہ[2] سے معلوم ہوتا ہے کہ علماء و مفسرین اور مورخین کے درمیان اس آیت کریمہ کے شان نزول کے بارے میں بڑا اختلاف رہا ہے البتہ حافظ موصوف کو اس کی خبر نہ تھی ۔ بعد کے علماء اور مورخین نے ستم یہ کیا کہ حافظ ابن عبدالبر کے تبصرۂ عام کو بلا تحقیق و تنقید قبول کر لیا اور اس کے نتیجہ میں ایک عظیم صحابیؓ رسول کو فاسق و فاجر بنا دیا ۔ جبکہ علمی دیانت، اسلامی اخلاق، معروضانہ تاریخ نویسی کا تقاضا تھا کہ پہلے اس تبصرہ عام کو تنقید کی کسوٹی پر

---

(۱) خلافت و ملوکیت، ص ۱۰۱-۱۰۲ حاشیہ ۸ ۔

(۲) اس بحث کے لئے ملاحظہ ہو خاکسار کا مضمون "تاریخ اسلام میں فن شان نزول کی اہمیت--ایک تنقیدی مطالعہ" تحقیقات اسلامی، علی گڑھ جنوری-اپریل ۱۹۸۰ء جلد ۱ شمارہ ۱-۲ ۔

کیا جاتا۔ اور کھرا اترنے کی صورت میں اس کے قبول کرنے میں کوئی مضائقہ نہ ہوتا لیکن غیر تاریخی اور غیر علمی انداز فکر و قلم نے خود انہیں گمراہ کیا اور دوسروں کو بھی راہ سے بے راہ کیا۔

اسلامی تاریخ نگاری کے مسائل تو اور بھی بہت ہیں لیکن اس مضمون میں انہیں پر اکتفا کی جاتی ہے۔ اس مطالعہ کے بعد ان مسائل کا حل تلاش کرنا ہم سب پر بالخصوص اہل علم اور صاحبان بصیرت پر لازمی فریضہ بن جاتا ہے۔ اگر ہم نے اپنی شاندار تاریخ کو اس کے صحیح تناظر میں پیش نہ کیا اور اپنی تاریخ اور اسلامی ابطال کے تئیں موجودہ غیر علمی اور توہین آمیز رویہ دینی یا تہذیبی یا نظریاتی اسلوب و تقاضے کے پردے میں اپنائے رکھا تو ہم اپنے شاندار ماضی سے کٹ کر تہذیبی خلا میں جھولتے رہ جائیں گے۔ ہماری موجودہ مسلم نسل کچھ تو اپنے بزرگوں سے بیگانہ، تاریخ سے نا آشنا، تہذیب پر شرمندہ اور دین بیزار ہے ہی اور کچھ ہم علماء اور مورخین اپنی غیر علمی تحریروں سے ان کو متنفر بنارہے ہیں۔ میرا عقیدہ ہے اور جہاں تک میرا ناقص مطالعہ ہے اس عقیدہ کی تائید ہوتی ہے کہ اگر ہماری تاریخ صحیح خطوط پر لکھی جائے تو وہ ہر مسلم ذہن و قلب کے لئے باعث افتخار اور وجہ تسلی ہوگی۔ صحابۂ کرام کے مشاجرات اور خلفائے اسلام کے اختلافات ایک انسانی معاشرہ کے ناگزیر نتائج بن کر سامنے آئیں گے۔ ان سے نہ تو بزرگوں کے تقدس و ایمان پر حرف آئے گا اور نہ ہی موجودہ نسل کو شرم۔ بلکہ اسلام کے اصولوں کی حقانیت اور مسلم مساعی کا موازنہ ہوتا رہے گا۔ اب یہ مسلم مورخوں اور سیرت نگاروں کا فرض ہے کہ وہ تاریخ اسلامی کو اس کے صحیح تناظر میں پیش کریں تاکہ جدید نسلیں اپنے شاندار ماضی سے سبق سیکھ کر اپنے حال کو روشن اور مستقبل کو خوش آئند بنا سکیں۔

پندرھویں صدی عیسوی تک «ھندوی» میں اسلام کی اشاعت

ڈاکٹر محمد انصار اللہ*

سمندری راستے سے ھندوستان کے جنوب مغربی ساحل پر عربوں کی آمد کا سلسلہ بہت قدیم زمانے سے جاری ہے. بعثت اسلام کی خبریں بھی وھاں بہت جلد پہنچ گیی تھیں اور مسلمانوں نے مختلف مقاموں پر آباد ھونا شروع کردیا تھا. حکیم شمس اللہ قادری کا کہنا ہے کہ:

"ساحل مالیبار پر مسلم عرب ساتویں صدی عیسوی کے آخر میں آباد ھوے[1]"

مولانا سید ابوظفر ندوی نے لکھا ہے کہ:

"گجرات میں مسلمانوں کی آمدورفت سنہ ۱۵ ھ/۶۳۶ء (عہد حضرت عمر) سے شروع ھوگئی تھی اور سواحل گجرات پر مختلف مقامات میں ان کی بستیاں قائم ھوگیی تھیں. بعض بعض مقامات کی آبادی دس دس ھزار کی تھی جس میں مستقل خاندان بھی تھے[2]."

ڈاکٹر میمونہ دلوی نے بھی اپنے تحقیقی مقالے میں تحریر کیا ہے:

"۶۳۶ ء (س ۱۵ ھ) میں عثمان الثقفی نے تھانہ پر حملہ کیا[3]۔"

---

*ڈاکٹر محمد انصار اللہ، ریڈر، شعبۂ اردو، علی گڑھ مسلم یونیورسٹی علی گڑھ.

(۱) ملیبار ص ۱۵.

(۲) گجرات کی تمدنی تاریخ ص ۱۹۲.

(۳) بمبئی میں اردو ص ۲۲.

سندھ پر مسلمانوں کے حملے کا سبب بھی جنوبی علاقوں میں مسلمانوں کی موجودگی ھی بنی تھی چنانچہ حکیم شمس اللہ قادری ناقل ہیں :

"تیسری صدی کے مشہور مورخ احمد البلازری (۲۷۹ھ/ ۸۹۲ء) نے فتوحات سندھ کے اسباب بیان کرتے ہوئے لکھا ہے کہ جزیرۂ سرندیپ میں عرب کے بحری تجار کی ہمیشہ آمدو رفت رہا کرتی تھی اور مسلمان تاجر اپنے اہل و عیال کے ساتھ وہاں جاکر سکونت پذیر ہو گیے تھے. ان نوواردوں میں سے بعض کا انتقال ہو گیا اور ان کے اہل و عیال سرندیپ میں بےیارو مددگار رہ گیے تو وہاں کے راجا نے انھیں ایک جہاز میں سوار کراکر روانہ کیا. یہ جہاز بلاد سندھ میں ویبل کے قریب پہنچا تو اس علاقہ کے بحری قزاقوں نے اسے لوٹ لیا اور جب یہ خبر حجاج کو معلوم ہوئی تو اس نے بدلہ لینے کی غرض سے سندھ پریورش کی[1]."

بتایا گیا ہے کہ تین برس کی جد و جہد کے بعد ۹۳ھ/۷۱۲ء میں محمد بن قاسم نے سندھ پر قبضہ کر لیا. اس واقعہ کا سب سے روشن پہلو یہ ہے کہ اس زمانے میں ملت اسلامیہ ایک جسم کی حیثیت رکھتی تھی کہ درد کسی بھی جگہ ہو پورا جسم بیقرار ہو جاتا ہے اور جب تک درد کا سبب دور نہ ہو چین نہیں پڑتا - بڑی بات یہ تھی کہ دور دراز کے بسنے والے بھی مسلمانوں کو ایسا ھی سمجھتے تھے. ابتدائی زمانے کے مسلمانوں کے تمام معاملوں کا جائزہ لیتے ہوے اس پہلو کو پیش نظر رکھنا ضروری ہے. شمال اور جنوب میں تقسیم کرکے بحثیں کرنا مناسب نہیں.

دکن کے علاقوں میں اس سلسلے میں جس سے بالآخر شنکر آچاریہ کا تعلق ہے, ایک شخص یامن اچاریہ (यामुनाचार्य) ہوا ہے. شنکر آچاریہ کے زمانے پر اگر قیاس کریں تو اس کو پہلی

---

(۱) ملیبار ۲۱ تا ۲۲.

صدی ہجری/ساتویں صدی عیسوی کا آدمی ماننا ہوگا۔ تامل زبان میں اس کا نام آڑونذار (आड्वन्दार) ہے یعنی وہ جو[1] حفاظت کے لیے آے۔ مہرشی شیو برت لال ورمن کا کہنا ہے کہ یامن اچاریہ مسلمان تھا (کبیر جوگ جلد ۱، حصہ ۱ ص ۲۸) اگر یہ خیال صحیح ہو تو ماننا پڑیگا کہ ہندوستان میں آنے کے بعد ہی مسلمان بزرگوں نے یہ طریقہ بنا لیا تھا کہ یہاں کے طور طریقوں کو اس طرح اختیار کیا جائیے کہ غیریت کا اظہار نہ ہو، تاکہ یہاں کے عوام زیادہ سے زیادہ قریب آئیں اور ان کی باتوں کو جلد از جلد قبول کر لیں، اس طرح اسلامی عقاید اور تعلیمات بالواسطہ طریقے پر ان میں عام طور سے رواج پا سکیں۔ بھکتی یعنی نیاز مندی عشق کو جو خالق کاینات تک رسای بلکہ اس کی ذات میں فنا ہو جانے کا طریقہ اختیار کیا گیا۔ یامن اچاریہ کا شمار بھکتی کے ابتدای مبلغین میں ہوتا ہے۔ شمالی ہندوستان کے ابتدای دور کے مسلمان بزرگوں نے بھی عشق کے راستے کو اختیار کیا اور وہ صوفی بھگت کہے گیے۔ انھوں نے یہاں کے مخصوص حالات کے مطابق اشاعت اسلام کے فریضہ کو کامیابی سے ادا کیا۔

کہا جاتا ہے کہ حضرت معین الدین چشتی اجمیری وہ پہلے بزرگ تھے جنھوں نے زبان ہندوی میں گیتوں کے گاے جانے کی اجازت دی (معاصر ۳ ص ۹۷) ان کے عرس میں آج تک استتی یعنی خدا کی حمد کے گاے جانے کا رواج چلا آتا ہے۔ شارح اکھروتی نے انھیں زبان ہندوی کا پہلا شاعر بھی کہہ دیا ہے۔ اس کے الفاظ یہ ہیں:

"توہم نہ کنند کہ اولیاء اللہ بغیر از زبان عربی تکلم نہ کردہ، زیراکہ جملہ اولیاء اللہ در ملک عرب

---

(۱) یہ بات راقم کو ڈاکٹر ڈی۔ام۔وردن نے بتای ہے، لیکن وردن صاحب یامن اچاریہ کو مسلمان نہیں مانتے۔

مخصوص نه بوده . پس بهر ملکے که بوده زبان آن ملک رابکار برده‌اند . وگمان نکنند که هیچ اولیاء الله بزبان هندی تکلم نه کرده زیرا که اول از جمیع اولیاء الله قطب الاقطاب خواجه بزرگ معین الحق والدین قدس سرهٗ بدین زبان سخن فرموده، بعد ازاں حضرت قطب الاسلام قدس الله سرهٗ و بعد ازاں حضرت گنج شکر قدس الله سرهٗ[۱] .

در اصل یه شارح اکھروتی چشتیه سلسله سے متعلق ہیں اس لئے انھوں نے بات کا سلسله حضرت معین الدین چشتی سے شروع کیا ورنه بدیہی طور پر ہندوستان کی سر زمین پر قدم رکھتے ہی مسلمانوں کو دو چیزوں کی ضرورت محسوس ہوی ہوگی اول مسجد، دوم زبان اہل ہند. ملک کے جن مقاموں پر انھوں نے قیام کیا ہوگا وہاں کسی جگه کو مسجد کے لیے مقرر کیا ہوگا اور وہ مسجدیں بالآخر مسلمانوں کے دینی اور تعلیمی مرکز کی حیثیت اختیار کرگئی ہونگی . ان میں اسلام اور اسلامی عقاید کی تعلیم بھی دی جاتی ہوگی . اس تعلیم میں نو مسلم اور غیر مسلم سب شریک ہوتے ہونگے بلکه تعلیم دینے والوں میں نو مسلموں کا کردار زیاده سے زیاده اہم ہوتا ہوگا کیونکه وہ یہاں کی زبان اور یہاں کے لوگوں کے مزاج کو بہتر طور پر سمجھتے ہونگے. تعلیم پانے والوں میں اکثریت ان عوام کی ہوگی جن کا تعلق غریب اور پست تر طبقه سے ہوگا . چنانچه تدریس کی زبان غیر سنسکرت ہوگی اور چونکه وہ بول چال میں رایج ہوگی لب و لہجه کے اختلاف کے باوجود عام طور سے سمجھی جاتی ہوگی .

کہا جا چکا که باہر سے آنے والے مسلمان مختلف النسل ہونے کے باوجود ایک وحدت کی حیثیت رکھتے تھے اس لیے شمال سے جنوب تک ان کی تہذیبی اور علمی زبان فارسی تھی .

---

(۱) فہرست فارسی انجمن کراچی ص ۱۴۶ .

انھوں نے زبان ھندوی کے بعض لفظ، فقرے، جملے اور پھر متفرق اشعار وغیرہ اپنی فارسی کتابوں میں نقل کیے ھوں گے. بعد میں اس زبان کی تصانیف بھی اسی خط میں لکھی جانے لگی ھونگی اس طرح پست طبقہ کی وہ بولی جسے مسلمانوں نے اختیار کر لیا تھا ترقی کرکے فارسی خط میں لکھی جانے والی ایک ملک گیر زبان بن گئی. یہی زبان "ھندوی" کے نام سے موسوم ھوی.

زبان ھندوی میں اسلامی تعلیمات کی تلقین و اشاعت کا سلسلہ ایک مدت تک زبانی جاری رھا. اس زبان میں اسلامی تعلیمات کے بیان کا ذکر سب سے پہلے تیسری صدی ھجری/نویں صدی عیسوی کے اواخر میں ملتا ہے. بزرگ بن شہریار کا بیان ہے کہ:

> "میں ۲۸۸ھ میں منصورہ کے بھکرم میں تھا. وھاں مجھ سے مستند بزرگوں نے بیان کیا کہ الراء (اردو) کے راجا نے ..جس کی حکومت کشمیر بالا اور کشمیر زیرین کے بیچ میں تھی...... ۲۷۵ھ (۸۸۴ء) میں منصورہ کے بادشاہ عبداللہ کو لکھا کہ وہ اسلام کی شریعت کا کچھ حال ھندی(۱) زبان میں اس کو بتائے تو عبداللہ نے منصورہ میں ایک عراقی کو پایا.....اس نے ایک قصیدہ لکھ کر راجا کو بھیجا. اس میں وہ تمام

---

(۱) اس اقتباس میں "ھندی زبان" سے لازماً سندھی یا کشمیری زبان مراد نہیں ہے. راجا کے دربار میں اس زبان کے جاننے والے بھی ھو سکتے ہیں جو ھندوی کے نام سے مسلم معاشرے میں رائج تھی. خود راجا بھی اس سے واقف ھو سکتا تھا. بہ گمان غالب راجا کی مراد کشمیری سے نہ تھی ورنہ وہ اپنی زبان بھی کہہ سکتا تھا یہ سندھی بھی نہیں ھو سکتی کیونکہ سندھی جاننے والے کی جستجو کی ضرورت نہیں ھونی چاھیے تھی.

باتیں جو راجا چاهتا تها بیان کردیں......(راجا نے) عبداللہ کو خط لکھا کہ قصیدہ نگار کو اس کے پاس بهیجدیا جائے . عبداللہ نے اس کے پاس بهیج دیا . وہ راجا کے پاس تین سال رها۱ ''.

اس اقتباس سے ظاهر ہے کہ چند باتیں نظم میں کہی گئی هونگی. تلقین و تعلیم کا سلسلہ زبانی تین برس تک جاری رها . زبان هندوی میں اسلامی تعلیمات کو براہ راست قلمبند کرنے کا کام بہت هی کم هوا ہے .

زبان هندوی میں شعر و سخن کا سلسلہ یقینی طور سے بہت پہلے شروع هو چکا تها لیکن اب تک کی معلومات کے مطابق اس زبان میں جو قدیم ترین شعر ملے ہیں وہ حضرت فریدالدین گنج شکر کے ہیں . حضرت گنج شکر کا ایک قطعہ (چوپائی) جسے اهل علم صوفیا میں بہت شہرت ملی یہ ہے :-

راول دیول همے نہ چائیے پهاٹا پہنا روکها کهائیے
هم درویشنهہ ایہی ریت پانی لوڑین اور مسیت۲

اس مضمون کو بعد کے ایک سے زاید بزرگوں نے اپنے اپنے طور پر نظم کیا ہے . اس قطعہ میں درویشوں کی ایک '' ریت '' کا بیان هوا ہے . اس کا اسلامی عقیدہ یا تعلیم سے براہ راست کوی تعلق نہیں ہے لیکن اس میں ایک لفظ '' مسیت '' ایسا ہے جو ذهن کی اسلام کی طرف رهنمای کرتا ہے. راقم کی نظر سے صوفیاے کرام کے جتنے دوہے گذرے ہیں ان سب میں براہ راست اسلامی تعلیمات کا ذکر نہیں کیا گیا ہے لیکن ان سے اسلام کی طرف ذهن منتقل ضرور هوتا ہے اور یہی ان بزرگوں کو مطلوب بهی تها .

(۱) نواے ادب جولائی ۱۹۶۶ء ص ۶۷ بحوالہ عجایب الہند .
(۲) بحوالہ خزاین رحمت .

یہ دلچسپ بات ہے کہ ہندوی کے قدیم ترین دستیاب ان شعروں میں مسیت (مسجد) کا ذکر موجود ہے. شعر میں نظم ہونے سے بہت پہلے یہ لفظ زبانوں پر جاری ہوگیا ہوگا. یہ بھی ظاہر ہے کہ مسجد سے مسیت کی تبدیلی ہندوستان کے مسلم معاشرے میں ہی ہوی ہوگی.

اوپر کہا گیا ہے کہ صوفیائے کرام نے شروع سے ہی ہندوستانی طور طریقوں کو اختیار کیا تھا. یہاں کے اوجھا اور جوگی مختلف امراض کا علاج منتروں سے کیا کرتے تھے, یہاں کی عملی زندگی میں منتروں کی بہت اہمیت تھی. مسلمان صوفی بزرگوں نے بھی اپنے طور پر بعض منتر مرتب کر لیے تھے. آٹھویں صدی ہجری/چودھویں صدی عیسوی کے بزرگ حضرت شرف الدین یحییٰ منیری سے منسوب ایک منتر کے آخری کلمات یہ ہیں:

"سدھ کرکے سکت، مخدوم شیخ یحییٰ منیری کے
بھکت ہت سوھا بحق لا الہ اللہ محمد رسول اللہ"

اس منتر کا اسلام اور اسلامی تعلیمات سے کوی تعلق نہیں ہوسکتا لیکن اس کے آخر میں کلمۂ طیبہ کا الحاق سننے والے کے ذہن پر اپنا یہ اثر ضرور چھوڑتا ہے کہ یہی وہ کلمہ ہے جو بیمار کو شفا اور مرتے ہوے کو نئی زندگی عطا کر دیتا ہے. ہندوستان میں اسلام کی ترویج و اشاعت میں ان منتروں کی بھی اہمیت ہے.

نویں صدی ہجری/پندرھویں صدی عیسوی میں شیخ بہاء الدین باجن نے اسلامی تعلیمات اور اسلامی تاریخ سے متعلق بعض امور کو نظم کرنے کی کوشش کی ہے، مثال کے طور پر سورۂ اخلاص کا ترجمہ انھوں نے اس طرح کیا ہے:

نا آنھہ جینا نا وہ جایا نا آنھہ مای باپ کہایا
نا آنھہ کوں گودہ چڑھایا باجن سب اٹھہ آپہ لوایا

پرگٹ هووا پر کہوں نه ویٹها آپ لکایا[1]

ترجمه بہت خوب ہے لیکن جب تک صراحت نه کی جائے یه خیال بھی نہیں هو سکتا که یه قرآن مجید کی ایک سورۃ کا ترجمه ہے. اس طرح ''اهل صفه'' کی تعریف میں کہتے ہیں:

جب راوت جانوه جهوجهیں باجن تب تو اگھون جائیں
جهو جهه جیت کر با هور نه تب هوے پاچھین آئین[2]

اس کا بھی یہی حال ہے که بظاهر یه کسی خاص فرقه کی تعریف نہیں معلوم هوتی. اس کا جنگجویوں کی کسی بھی دلیر جماعت پر اطلاق هو سکتا ہے. یه مضامین هندوستان کے خاص و عام کی زبانوں پر بے تکلف جاری هو سکتے تھے.

زبان هندوی میں اب تک کی معلومات کے مطابق پہلی ضخیم، باضابطه اور مربوط کتاب جو دستیاب هو سکی ہے مولانا داود کی چنداین ہے. یه کتاب آٹھویں صدی هجری / چودھویں صدی عیسوی کے اواخر میں فیروز تغلق بادشاه کے عهد میں نظم کی گئی تھی. اس کے بارے میں مورخ عبدالقادر بدایونی نے لکھا ہے:

"مخدوم شیخ تقی الدین واعظ ربانی در دهلی بعضے از ابیات تقریبی او رابر سر منبر می خواند و مردم را از استماع آن حالت غریب روے میداد چون بعضے از افاضل آن عهد شیخ را پرسیدند که سبب اختیار این مثنوی هندوی چیست؟ جواب داد که تمام حقائق و معانی ذوقیست و موافق به وجدان اهل مشرق و مطابق تفسیر بعضے از آیات قرآنی و خوش آوازان هند حالا هم به سواد خوانی آن عهد دلها می ربایند".

(۱) ابتدای نشو و نما ص ۳۲.
(۲) خزاین رحمت.

یہ تقریباً اسی قسم کی بات ہے جیسی مولانائے رومی کی مثنوی کے بارے میں کہی گئی ہے کہ :

ہست قرآں در زبان پہلوی

اس کتاب کو مولانا داود نے مسلمان کی حیثیت سے حمد و نعت سے شروع کیا ہے ۔ چنانچہ ایک عنوان یہ ہے :

''ای الثو حمد آفریدگار و منتہائے عالم دنیا وی''

داود کا یہ اقدام اس حکم کی روشنی میں تھا کہ

اطیعواللہ و اطیعو الرسول و اولو الامر منکم

چنانچہ ان کے بعد سے یہی طریقہ چل نکلا کہ کتاب کے شروع میں حمد و نعت بیان کی جائے اور پھر بادشاہ وقت کی تعریف ہو ۔ اس طرح اسلامی عقاید اور تعلیمات کے بیان کی ہر کتاب میں کچھ نہ کچھ گنجایش نکل آئی ۔ اس کے فایدے ظاہر ہیں ۔

داود نے اپنے ممدوح کی تعریف میں بھی اپنے خالق کی تعریف کا پہلو نکال لیا ہے ۔ کہتا ہے :

کہان جہاں ہو کون بڑای ، بڑ جو کینہ کرتار

خان جہاں کی بڑای کچھ نہیں ہے ۔ بڑا وہ کارساز ہے جس نے ان کو ایسا بنایا ہے ۔

داود نے اپنے پیر کی مدح بھی کی ہے اور اس مدح میں بھی ''دھرم پنتھ'' یعنی مذہب کے راستہ کے بیان کی ایک صورت نکال لی ہے :

سیکھ جیندی ہوں پتھ لاوا دھرم پنتھ جنہ پاپ گنواوا

چنداین ایک طویل عشقیہ داستان ہے جس کے تمام کردار ہندوستان کی ایک پسماندہ قوم اہیر سے تعلق رکھتے ہیں. قصہ کے تمام واقعات اس قوم کے معمولات کے مطابق ہیں. بیان واقعات میں ضمناً شاعر کو جہاں بھی موقع مل سکا ہے اس نے اپنے مسلک کی بات کہہ دی ہے. اصل قصہ میں عشق و عاشقی کی روداد ہونے کے باوجود چونکہ بین‌السطور میں اپنے عقیدے کی بات کہی گئی. اس لیے کتاب نہایت مفید اور موثر ہوگئی ہے. اس کا یہ طرز اتنا مقبول ہوا کہ بعد میں تا دیر اسی طور پر مختلف داستانیں نظم کی جاتی رہیں.

چنداین کے فوراً بعد میاں سادھن نے "میناست" کے نام سے ایک نظم لکھی. اس کتاب کے بارے میں ڈاکٹر رامکمار ورما کا کہنا ہے کہ:

"میناست ایک اصولوں سے متعلق داستان ہے[1]"

اس کتاب میں بھی وہی طریقہ اختیار کیا گیا ہے یعنی موقع بہ موقع اصلاحی اور اخلاقی نکات بیان کیے گیے ہیں. مثلاً:

جنہ بدھ راکھے سمات سوں کون ڈلاوے پار

اشاروں کنایوں میں اور کبھی کبھی تمثیلوں کے سہارے سے اپنی بات کہدینے کا ایک فایدہ تو یہی ہوا کہ اپنے پرایے سب ان تصانیف سے دلچسپی لیتے رہے لیکن اس سے بہت بڑا فایدہ یہ ہوا کہ لفظوں کو نیی معنویت حاصل ہوی اور اس نیی معنویت نے فکروخیال کے انداز کو بھی بدلا. چنانچہ دسویں صدی ہجری/سولھویں صدی عیسوی کے اواخر میں جو خیال عام ہو رہے تھے وہ اس طرح تھے کہ:

"ایسور ایک ہے. اس کا کوی روپ آکار نہیں ہے. وہ نرگن سگن سے پرے سے ہے. وہ سنسار کے ہر ذرہ

---

(۱) ہندی ساہتیہ ص ۳۲۴.

میں موجود ہے ۔ وہ نور مطلق ہے ۔ وہ نظر نہ آنے
والا نہ چھوا جانے والا ہے[1]" ۔

اور اس خیال کو لیکر خود ہندوستانی معاشرے میں یکے
بعد دیگرے ایسی متعدد تحریکیں اٹھیں جو ذات پات کی تفریق
اور بت پرستی کے خلاف تھیں ۔ سہرشی شری برت لال ورمن
نے ایسی تحریکوں کی تعداد تینتالیس بتای ہے (کبیر جوگ جلد ۱
حصہ ۱ صفحہ ۸۶) لیکن بہت سی تحریکیں دوسرے سلسلوں کی
بھی تھیں اور وہ ان کے علاوہ ہیں ۔

اس میں شبہ نہیں کہ صوفیاے کرام نے جو طریقۂ کار
اپنایا تھا اس کا فائدہ یہ ہوا کہ ہندوستان میں اسلام کے رواج
پانے کے لیے فضا پوری طرح ہموار ہوگیی لیکن اس افسوسناک
حقیقت کا اعتراف ضروری ہے کہ نویں صدی ھجری/پندرھویں صدی
عیسوی کے خاتمہ تک ہندوی میں ایسی کوی تصنیف وجود میں
نہیں آی جسے اسلامی تعلیمات یا اسلامی تاریخ کی کتاب کہا
جا سکے ۔ ہندوستان کی سرزمین پر بول چال کی کسی بھی زبان
میں لکھی جانے والی ایسی پہلی کتاب جس میں تاریخ اسلام کے
ایک واقعہ کا بیان ہوا ہے اشرف بیابانی کی نوسرہار ہے
جو ۹۰۹ ھ/۱۵۰۳ء میں لکھی گیی اور جس میں کربلا کے واقعہ کا
بیان ہوا ہے ۔ معلوم ہوتا ہے کہ صوفیائے کرام نے اپنی ساری
توجہ عوام کی طرف مرکوز رکھی تھی جو عموماً ناخواندہ تھے
اس لیے انھوں نے اسلامی تعلیمات کو قلمبند کرنے کا خیال نہیں کیا ۔

حکومت کی سطح پر بھی عوامی بول چال کی زبان کو
قابل اعتنا نہیں سمجھا گیا ۔ سلاطین نے ہندوستان کے اہل علم
اور مقتدر حلقے کی زبان سنسکرت کی طرف توجہ کی ۔ چنانچہ
سلطان محمود غزنوی نے کلمۂ طیبہ کا ترجمہ سنسکرت میں کروا کر
اپنے سکے پر لکھوایا ۔ سنسکرت زبان میں مسلمانوں کی تصانیف کی
تعداد قابل لحاظ بتای جاتی ہے ۔ ممکن ہے کہ وہاں اسلامیات
سے متعلق براہ راست کچھہ کام ہوا ہو ۔ اس کی طرف توجہ کی ضرورت
ہے لیکن ظاہر ہے کہ وہ بحث ہمارے دایرے سے خارج ہے ۔

---

(۱) ہندی ساھتیہ ص ۱۹۴ ۔

ماخذ

۱- اردو کی ابتدائی نشو و نما میں صوفیائے کرام کا کام
—مولوی عبدالحق

۲- بمبئی میں اردو—ڈاکٹر میمونہ دلوی

۳- خزاین رحمت (قلمی)—بہاءالدین باجن—اس کتاب کے اتہاس
پروفیسر شیخ فرید برھانپوری نے از راہ علم نوازی
راقم کو عنایت کئے ہیں۔

۴- فہرست نسخہ ھائے خطی فارسی انجمن ترقی اردو کراچی
—سید عارف نوشاھی ۱۹۸۴

۵- کبیر جوگ، جلد ۱، حصہ ۱—مہرشی شیو برت لال ورمن

۶- گجرات کی تمدنی تاریخ—مولانا سید ابو ظفر ندوی

۷- ملیبار—حکیم شمس اللہ قادری

۸- ھندی ساھتیہ—ڈاکٹر رامکمار ورما

۹- سہ ماھی نوائے ادب بمبئی، جولائی ۱۹۶۶ء

۱۰- رسالہ معاصر پٹنہ حصہ ۴

شیخ اوحدالدین بلگرامی کی ادبی تخلیقات

ڈاکٹر حامد علی خان*

ھندوستان میں عربی زبان اور عربی علوم و فنون کی ترویج و اشاعت کافی بہتر طریقے سے ہوئی ہے۔ یہاں ہر علم و ان کے بے شمار علما و فضلا موجود رہے ہیں۔ انھوں نے ایک طرف مسند درس و تدریس کو آراستہ کرکے علم و فن کو آگے بڑھایا اور دوسری طرف اپنی تصنیفات و تالیفات کے ذریعہ شائقین علم کے لیے آسانیاں بہم کیں۔ البتہ یہ ایک جدا امر ہے کہ ان کے قلمی کارناموں کا بہت بڑا سرمایہ امتداد ایام اور زمانے کی ناقدر شناسی کے باعث ضائع ہوگیا۔ اس مختصر تمہید کے بعد میں آپ کی توجہ اصل موضوع کی طرف مبذول کرانا چاہتا ہوں۔ تیرھویں صدی ہجری میں عربی زبان کے قابل ذکر شاعر و ادیب اوحدالدین بلگرامی کا اختصار سے تعارف کرانے کے بعد ان کی ادبی تخلیقات سے روشناس کرانے کی سعی کروں گا۔

اوحدالدین احمد ولد قاضی علی احمد عثمانی ۱۱۹۳ھ/۱۷۷۹ء میں بلگرام کے محلہ قاضی پورہ میں پیدا ہوئے۔ اپنے والد ماجد کے سایۂ عاطفت میں رہ کر تربیت اور ابتدائی تعلیم پائی۔ تیرہ برس کی عمر میں اپنے ماموں شیخ محمد اسلم صدیقی فرشوری بلگرامی کے ہمراہ کلکتہ گئے اور ان سے فارسی زبان و ادب کی تکمیل کے بعد عربی زبان کی تحصیل کی طرف متوجہ ہوئے۔ مختلف شہروں کا سفر کیا اور اپنے دور کے مشہور اساتذہ کے سامنے زانوے تلمذ تہ کیا۔ مولانا حیدر علی ولد عنایت علی حسنی ٹونکی سے خصوصیت کے ساتھ بہت زیادہ علمی استفادہ کیا۔

---

*ڈاکٹر حامد علی خان، ریڈر، شعبۂ عربی، علی گڑھ مسلم یونیورسٹی، علی گڑھ۔

اگرچہ علوم و فنون میں مہارت و کمال کی امتیازی حیثیت کے مالک ہو چکے تھے مگر عربی ادب میں نمایاں مقام حاصل کرنے کی جستجو دامن گیر رہی لہذا اس خواہش کی تکمیل کے لیے عرب کا سفر کیا اور شہرہ آفاق ادیب شیخ احمد یمنی شروانی کی شاگردی اختیار کی اور طویل مدت تک قیام کیا تا انکہ فنون ادب میں فوقیت و عظمت کے مرتبہ پر فائز ہوئے اور اعلیٰ درجہ کے ادیب ہوگئے۔

مولانا اوحدالدین بلگرامی نے ہندوستان واپس آکر درس و تدریس کی خدمت انجام دی۔ اسی لئے آپ کے شاگردوں کی تعداد بھی بہت زیادہ ہوئی۔ آپ کے تلامذہ میں قاضی بشیرالدین قنوجی، شیخ محمد بشیر سہسوانی اور شیخ جمیل احمد بلگرامی کے اسمالائق ذکر ہیں۔ موصوف کے کسب معاش کا ذریعہ بھی علمی رہا اور وہ اس طرح کہ آپ عرب سے مراجعت کے وقت ایک مطبع کا سامان اپنے ساتھ لائے اور لکھنؤ پہنچے۔ لکھنؤ کے مشہور مردم شناس اور علم دوست مولوی محبوب علی سوداگر نے آپ سے چھاپہ خانہ کا سامان لے کر مطبع قائم کیا اور آپ کو اس کا مہتمم بناکر ڈیڑھ سو روپے ماہوار تنخواہ مقرر کردی۔ آپ نے چھاپہ خانہ کے قریب ہی اپنا ذاتی مکان تعمیر کرایا اور لکھنؤ میں مستقل سکونت اختیار کی۔

شیخ اوحدالدین بلگرامی کی اعلی سیرت و کردار اور علم و فضل میں یدطولی رکھنے پر شیخ احمد شروانی اس قدر متاثر ہوئے کہ اپنی صاحبزادی کی شادی آپ سے کردی۔ عرب سے اپنی بیوی کے ساتھ ہندوستان کے لیے عازم سفر ہوئے لیکن دوران سفر جہاز پر ہی آپ کی زوجہ کا انتقال ہو گیا۔ پھر بلگرام میں مولوی محمد اسلم صاحب کی دختر نیک اختر سے آپ کا عقد نکاح ہوا۔ آپ کے تین فرزند نورالحق، بہاءالحق اور حسام الدین نامی تھے۔

مولانا اوحدالدین بلگرامی نہایت مستعد اور محنت و جانفشانی کے خوگر تھے۔ چنانچہ آپ کے بھتیجے قاضی شریف احمد نے

لکھا ہے : آپ عمر بھر شاہ اودھ کے ملازم رہے، مطبع کے فرائض اہتمام انجام دیے اور ساتھ ھی درس و تدریس میں زندگی بسر کرکے بروز دوشنبہ بتاریخ ۴ رمضان ۱۲۶۲ھ/۱۸۴۵ء دارفانی سے دار جاودانی کی طرف رحلت فرمائی[۱].

مولانا اوحدالدین بلگرامی کے فاضل اور بلند پایہ ادیب ہونے کے ثبوت میں دو ناقابل انکار شہادتیں پیش ہیں : (۱) شیخ احمد یمنی شروانی نے "حدیقۃ الافراح : ۴۲۰" میں لکھا ہے کہ اوحدالدین کا مرتبہ ابوالفتح اور ابن المراغہ سے بلند تر ہے. آپ کی عربی نثر و نظم دونوں کو بہت سراھا ہے اور آپ کو ذوق سلیم کا مالک مانا ہے. (۲) نواب سید صدیق حسن خان والی بھوپال نے "ابجدالعلوم : ۲۱۴" میں لکھا ہے : رأيت له نثر افصيحا و نظما بليغا و تقاريظ كثيرة على كتب عديدة " یعنی میں نے اوحدالدین کی عربی فصیح نثر، بلیغ نظم اور متعدد کتابوں پر تقریظات کو دیکھا ہے. اس عبارت سے ظاہر ہے کہ نواب صاحب نے اوحدالدین کی عظمت و فضیلت کا اعتراف کرتے ہوے عربی نثر و نظم کو فصاحت و بلاغت سے متصف مانا ہے. ان دو شہادتوں کے علاوہ آپ کی ادبی تصانیف زندہ ثبوت ہیں.

کتب تذکرہ کا مطالعہ کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ آپ نے "دیوان المتنبی، مقامات الحریری" اور "قصیدہ بانت سعاد" کی شرحیں لکھیں. علاوہ ازیں مختلف علوم و فنون کی توضیح و تشریح کے لیے " روضۃ الأزھار " نامی مستقل کتاب لکھی. نیز " نفائس اللغات، مفتاح السان " اور " تذکرہ شعراءالعرب " مستقل کتابیں لکھیں. عربی و فارسی میں تحریر شدہ خطوط کا

---

(۱) سید عبدالحی نے "النزھۃ ۷ : ۸۹" میں بحوالہ " تذکرۃ النبلاء ۱۲۵۰ھ سنہ رحلت تحریر کی ہے جو صحیح نہیں ہے کیونکہ موصوف "نفائس اللغات" کی تصنیف سے ۷ رجب ۱۲۵۳ھ کو فارغ ہوئے تھے اور نظر ثانی کرنے کے بعد لکھنؤ کے مطبع مصطفائی سے ۱۲۵۷ھ میں طبع کرایا تھا.

مجموعه مرتب کیا ۔ راقم کے نزدیک مولانا اوحدالدین بلگرامی کا قلمی سرمایه تذکرہ نگاروں کی تحریر شدہ تصانیف کے علاوہ اور بھی تھا ۔ مجھے موصوف کی کچھ دوسری تصانیف دستیاب ہوئی ہیں ۔ ذیل میں موصوف کی دستیاب شدہ تصانیف کا مختصر تعارف درج ہے :

(۱) نفائس اللغات : ایک سے زیادہ بار طبع ہوئی ۔ اس کا پہلا مطبوعه نسخه مولانا آزاد لائبریری میں محفوظ ہے ۔ ڈاکٹر ضیاءالدین انصاری نے اپنے تحقیقی ڈاکٹریٹ کے مقالہ به عنوان "شمالی ہندوستان کی اٹھارھویں اور انیسویں صدی کی اردو مثنوی کی فرہنگ" میں لکھا ہے : فن لغت نویسی کی تاریخ میں اوحدالدین بلگرامی بھی خصوصی اہمیت رکھتے ہیں ۔ انہوں نے ۱۸۳۷ء میں "نفائس اللغات" تالیف کی ۔ اس سے اگرچه لغت نویسی میں کسی نئے باب کا اضافه نہیں ہوتا تاہم یه اس لحاظ سے اہم ہے که اس میں اردو الفاظ کی فارسی تشریح کے ساتھ عربی مترادفات بھی دیے ہیں اور تینوں زبانوں کے الفاظ کے تلفظ کو عبارت میں ظاہر کیا ہے ۔ اس میں ایک دلچسپ بات یه ہے که سند کے طور پر جو الفاظ نقل کیے گئے ہیں ، عربی اور فارسی کے ہیں ، اردو کے نہیں ۔ اس طرح ان سے اصل اردو لفظ کے بجائے ان کے عربی الفاظ مرادفات کی سند ملتی ہے مثلاً سبیل رکھنا کے معنی کی تشریح اس طرح کی گئی ہے ۔

سبیل رکھنا : وقف کردن آب وغیر آں رادر راہ خدا۔بفارسی سبیل کردن و کشادن و آب خیر کردن گویند۔عرفی گوید

تمام چوں شده ام بخت که غمزهٔ دوست
بشاہ راہ سعادت کند سبیل را

میر معزی گوید

کشاده روی و کشاده کف و کشاده دلش
زمال و جاہ بر آزاد کام کشاد سبیل

" نفائس اللغات " میں الفاظ کی تعداد زیادہ ہے ، محاورات بہت کم ہیں .

(۲) خملية الا الاداب فيما يفيد الكتاب ۔ فن رسائل و انشا میں مولانا اوحدالدین بلگرامی کی تالیف ہے . کسی تذکرہ نگار نے اس کا ذکر نہیں کیا ہے . اس کا واحد قلمی نسخہ دارالعلوم دیوبند کی لائبریری میں محفوظ ہے . فن ادب عربی میں اس کا نمبر ۲۱ ہے . اس مخطوطہ کے چھپن اوراق ہیں اور ہر صفحے پر تیرہ سطریں ہیں . کتابت صاف ستھری اور زبان رواں دواں ہے . البتہ کتابت کی غلطیاں بہت زیادہ ہیں . یہ نسخہ قدرے کرم خوردہ ہے مگر عام طور سے عبارت متاثر نہیں ہوئی ہے . بس افسوس یہ ہے کہ مخطوطہ ناقص ہے . مخطوطۂ هذا میں عنوانات اور عظیم الشان اہم فضلا مثلاً صاحب بن عباد وغیرہ کے اسماکو سرخ روشنائی سے لکھا گیا ہے . مولف نے کتاب کا آغاز اس طرح کیا ہے .

" الحمد لله الذی أنشأ الانسان ، وملأ أصداف صدوره بدرر البيان ، ففتح فاه لشكرما أولاه من الائه ، وأنطق لسانه باظهار ما أنعم عليه من نعمائه والصلواة و السلام على سيد البشر المبعوث الى الأسود والأ حمر ، المرغم باعجاز ايجاز التنزيل آنوف المعارضين ، القاطع بأمنة بلاغته ألسن الطاعنين و على اله الكرام ، حماة معالم الاسلام ، و أصحابه الاخيار ، من المهاجرين والأ نصار ، ماسج الاقلام سلك المداد على كافور البياض ، و ماست أبكار الأ فكار من المبانى فى قميص فضفاض ، وما تبسمت ثغور الأ قاحى ببكاء الامطار ، وترششت دموع الندى على و جنات الأزهار و بعد ......

مصنف نے اپنی تالیف کو سات ادواح پر اس طرح مرتب کیا ہے :

االدوحة الأولى فيما يفيد الأديب ، من الفوائد التى يطول بها باع الأريب .

۲الدوحة الثانية فيما وردت سلافته بینی و بین الأحباب ، من رقائم حرية بأن يرقم على و جنات الحور با لذهب المذاب .

۳الدوحة الثالثة فی رقاع فاقت الأزاهير ، مما حاكه قلم الحقير.

۴الدوحة الرابعة فی مناشیر السلاطین و مكاتيب الوزراء ، التی نسجتها أناملی و أنامل الأدباء.

۵الدوحة الخامسة فی نثر اقتطفته من رياض النبلاء ، المجلين بنظمهم و نثرهم نجوم السماء.

٦الدوحة السادسة فی اشعار يوشح بها نحور الرقائم ، و يعلق فی اعناق الرقاع كالتمائم .

۷الدوحة السابعة فی الأ مثال التی يحتاج اليها الأديب فی كلامه ، لتقرير ما يقرع به الأسماع من نثاره و نظامه ، و الفوائد التی لوفازت بها الحور لجعلتها قلائد النحور

اس کے بعد مولف نے اپنی کتاب کو بطور تحفہ مولانا محمد خلیل الدین خاں بہادر ولد قاضی القضاۃ محمد نجم الدین خاں بہادر بالقابہ کی خدمت میں پیش کرنے کی سعادت حاصل کی ہے۔

الدوحۃ الاولی : مخطوطہ ھذا کے ص ۸ سے شروع ہو کر ص ۳۱ پر ختم ہوتا ہے۔ مؤلف نے انشا کی تعریف و توضیح کے بعد فصاحت و بلاغت کی تعریفیں تحریر کی ہیں اور دونوں کی اقسام بیان کی ہیں۔ اسی ضمن میں صرف و نحو کی ضرورت، عربی لغت پر عبور، خالص عربی الفاظ اور دخیل الفاظ کا علم ہونا ضروری بتایا ہے، مؤلف نے کثرت سے مثالوں کا استعمال کرتے ہوئے ہر ایک بات کی وضاحت کی ہے۔ اس کے بعد علم بدیع کی لفظی و معنوی صنائع کو قدرے تفصیل سے بیان کیا ہے۔

الدوحۃ الثانیہ : ص ۳۱ سے شروع ہوکر ص ۱۱۲ پر ختم ہوتا ہے۔ یہ دوحہ مختصر و طویل اکیس خطوط کا مجموعہ

ہے ۔ اختصار کے ساتھ یہ کہا جا سکتا ہے کہ مولانا اوحد الدین بلگرامی، شیخ احمد شروانی، مولانا امیر حسن بلگرامی، الحاج عبدالجلیل، الحاج ابراهیم، ملا عصام، مولانا حیدر علی، مولانا ابراهیم بن محمد یمنی شروانی کے اٹھارہ خطوط ہیں ۔ تین خطوط باهمی مراسلت سے ھٹ کر ہیں ۔ مؤلف نے یہ تین خطوط بقلم خود بطور نمونہ درج کیے ہیں ۔ ان تینوں خطوں میں ایک تاجر نے امیر کبیر کو مخاطب بنایا ہے ۔ مولانا اوحد الدین بلگرامی اور شیخ احمد شروانی کے مراسلات میں فی البدیہہ کہے ہوئے اشعار بہت زیادہ ہیں ۔

اس کتاب کے تعارف میں یہ کہا جا چکا ہے کہ یہ مخطوطہ ناقص ہے یعنی " الدوحة الاولى والدوحة الثانية " مرقوم ہیں اور پانچ ادواح نہیں ہیں ۔ راقم کا ذاتی خیال ہے کہ غالباً " الدوحة الثانية " بھی مکمل نہیں ہے کیونکہ ص ۱۱۲ پر صرف اس قدر عبارت درج ہے " الیك انشاء الله " درحقیقت یہ خط بھی مکمل نہیں ہے ۔ کم از کم خط کا آخری حصہ خاتمہ درج نہیں ہے ۔

(۲) شیخ اوحد الدین بلگرامی کا تصنیف کردہ " تذکرة شعراء العرب " کا ایک قلمی نسخہ مولانا آزاد لائبریری کے ذخیرہ کتب حبیب گنج میں محفوظ ہے ۔ اس کا نمبر ۲۷ / ۲۲ ہے ۔ اس نسخے میں نوے اوراق ہیں اور ہر صفحے پر سطروں کی تعداد تیرہ ہے ۔ اس کا سائز ۳ء ۶ X ۹ ء ۹ ہے ۔ یہ نسخہ خط نستعلیق میں لکھا گیا ہے اور کتابت صاف ستھری ہے ۔ مصنف نے اس کتاب کا نام "سلوة الأحزان فی اشعار النسوان" رکھا ہے ۔ یہ تذکرہ درحقیقت " تذکرة شاعرات العرب " ہے جیسا کہ مؤلف نے سر ورق پر خود صراحت کر دی ہے ۔

شیخ نے اس کتاب میں اموی عہد خلافت اور عباسی عہد خلافت کی چالیس عرب شاعرات کا تذکرہ کیا ہے ۔ مؤلف نے ہر ایک شاعرہ کے سوانح حیات تحریر کیے ہیں اور بطور نمونہ کلام

منتخب اشعار نقل کیے ہیں۔ شاعرات کے ذکر میں حروف تہجی کی ترتیب کا التزام کیا ہے۔ ذیل میں چند شاعرات کے اسما درج ہیں :

۱ - ام العلاء بنت یوسف المجلسی الحجازیه.

۲ - امة العزیز بنت عبدالعزیز الحسن بن موسٰی بن عبدالله...... علی بن ابی طالب.

۳ - ام الکرام بنت المعتصم بن ابی یحیٰی محمد بن معن بن ابی یحیٰی التجیبی. (ضمناً معتصم کا طویل ذکر ہے)

۴ - بوران بنت الحسن بن سهل. (اسمها خدیجة و لقبها بوران)

۵ - بدر التمام بنت الحسین بن محمد بن عبدالوهاب الدباس

۶ - بثینة العذریة ام عبدالملك. (جمیل بثینه)

۷ - تقیه ام علی بنت ابی الفرج غیث بن علی بن عبدالسلام الجمحی.

۸ - ثمامه بنت عبدالله بن سوار القاضی.

۹ - ثواب بنت عبدالله الحنظلة الهمدانی.

۱۰ - الحجبه بنت نصیب الشاعر الاصغر الحبشی مولی المهدی.

۱۱ - حفصه بنت الحجاج الترکونی من أهل غرناطه.

۱۲ - حفصه بنت حمدون من وادی الحجارة.

۱۳ - حمده ویقال حمدویه بنت زیاد بن تقی المودب. هی خنساء المغرب شاعرة الاندلس.

۱۴ - خدیجه بنت الخلیفه عبدالله المامون.

۱۵ - خدیجه . بنت احمد بن کلثوم .

۱۶ - الخنساء بنت عمر ابن الحارث الشرید . (اسمها تماضرو الخنساء لقب غلب علیها)

۱۷ - عزه بنت جمیل .

تذکرۂ هذا کی زبان نہایت سلیس اور رواں ہے . اس مخطوطه میں شاعرات کے اسما کو ممتاز کرنے کے لیے سرخ روشنائی سے لکھا گیا ہے . نیز اشعار درج کرنے سے پہلے صرف لفظ " شعر " کو سرخ روشنائی سے لکھ کر نظم کو نمایاں کیا گیا ہے . مؤلف تذکرہ هذا نے حواشی میں مطالعه کنندگان کی سہولت کے لیے حل لغات کا فریضه بھی انجام دیا ہے .

(۳) شیخ اوحدین بلگرامی کی " مفتاح اللسان " نامی تصنیف کا ایک قلمی نسخه مولانا آزاد لائبریری کے سبحان الله کلیکشن میں محفوظ ہے . اس کا نمبر ۸۹۲۵۷/۲/۱۰ ہے . اس مخطوطه کے ستر سٹھ اوراق ہیں اور هر صفحے پر چودہ سطریں ہیں . اس کا سائز 2057 x 13.2 ہے . خط نستعلیق میں لکھا هوا یه نسخه بہت خوش خط ہے . نسخۂ هذا کی کتابت بروز جمعرات بتاریخ ۴ محرم ۱۲۷۸ ھ مکمل هوئی ہے . " سوال و جواب " کے الفاظ نمایاں کرنے کے لیے سرخ روشنائی کے استعمال کا التزام ہے .

شیخ موصوف نے " مفتاح اللسان " میں متنوع اقسام کے سوالات اور ان کے جوابات درج کیے ہیں . سوالات اور جوابات دونوں هی مختصر ہیں . سوالات وجوابات کی زبان نہایت سلیس اور عام فہم ہے . پھر بھی چند مشکل الفاظ کے معانی حواشی میں تحریر کردیے گئے ہیں . عام طور سے هر صفحے پر نو یا دس سوالات اور جوابات مر قوم ہیں . " مفتاح اللسان " میں دو اجنبی شخصوں کا مکالمه ، استاد و شاگرد کا مکالمه ، دو دوستوں کا مکالمه ، چھوٹوں اور بڑوں کا مکالمه ، عورتوں کا مکالمه ، مریض و طبیب اور مریض و

تیمار دار کا مکالمہ، مشتری و بائع کا مکالمہ، عرب و غیر عرب کا مکالمہ اور اسی طرح کے دوسرے موضوعات پر مکالمات کا احاطہ کیا گیا ہے.

یہ کتاب عربی کی ابتدائی تعلیم پانے والوں کے لیے بے حد مفید ہے. آج کل ہندوستان کی مختلف یونیورسٹیوں میں Diploma Arabic Cert. & Arabic کے Courses کی تعلیم ہو رہی ہے جن کا مقصد Arabic Language سکھانا ہے. ان Courses پڑھانے والے اساتذہ کے لیے یہ کتاب model کی حیثیت رکھتی ہے. موجودہ عہد میں ضرورت کے مطابق حک و اضافے کے ساتھ عربی زبان کی ایک مفید کتاب تیار کی جا سکتی ہے.

(۴) شیخ اوحدالدین بلگرامی کی ایک طبع زاد تصنیف "حکایۃ سیف الملوک و بدیعۃ الجمال" کے نام سے سبحان اللہ کلیکشن میں محفوظ ہے[۱]. اس مخطوطہ کا نمبر ۸۲۷۱ء ۸۹۲ ہے. اس کا خط جلی اور نستعلیق ہے. اس کا سائز 17×26 ہے. ہر صفحہ پر تیرہ سطریں ہیں. اس قلمی نسخے کے صرف چھہ ورق ہیں اور حکایت نا مکمل ہے. عنوانات کو سرخ روشنائی سے لکھا گیا ہے اور ساتھہ ھی حواشی میں حل لغات کا کام انجام دیا گیا ہے اس نا تمام حکایت کی تلخیص حسب ذیل ہے.

ملک مصر کا صفوان نامی بادشاہ عادل، سخی، شجاع اور دیگر صفات حمیدہ کا حامل تھا، صاحب جاہ و جلال اور سلاطین و خواقین کا ملجا و ماوی تھا. اس کا جنگی لشکر عظیم تھا. اس کے دو وزیر فیلفوس بن ھان اور صالح بن حمید تھے جو صائب الرائے، با تدبیر، عقلمند، دولتمند اور عالم و فاضل تھے. بادشاہ کو ہر قسم کی نعمتیں میسر تھیں لیکن لاولد ہونے کی وجہ سے مغموم رہا کرتا تھا. اسی غم میں اس نے ترک دنیا

---

(۱) اس کا ذکر کسی تذکرہ نگار نے نہیں کیا ہے.

کا ارادہ کیا ۔ اتفاق سے اسی رات بادشاہ نے خواب میں حضرت خضر کو یہ مشورہ دیتے ہوئے دیکھا کہ وہ شاہ روم کی بیٹی "شمس السماء" سے شادی کر لے اور اس سے ایک لڑکا متولد ہونے کا مژدہ سنایا ۔ شاہ صفوان نے ھدایا کے ساتھہ ایک وفد روانہ کیا ۔ وفد شاہ روم کے دربار میں پہنچکر آداب خسروانہ بجا لایا ، تحائف کو پیش کیا اور پیغام رسانی کا حق ادا کیا ۔

شمس السماء حسن کا پیکر ، صفات کمال کا مجسمہ اور باپ کی ایسی لاڈلی بیٹی تھی کہ شاہ روم نے اس کے لیے عالی شان اور جواھرات سے مرصع ایک محل تعمیر کرایا تھا ۔ شمس السما نے اسی دوران حضرت خضر علیہ السلام کو خواب میں شاہ صفوان سے شادی کرلے کا مشورہ دیتے ہوئے دیکھا ۔ شاہ روم نے بیٹی سے شاہ صفوان کا مفصل تعارف کرالے کے بعد اس سے شادی کے بارے میں رائے دریافت کی ۔ سعادت مند لڑکی نے والد کی اطاعت اور مشورہ پر عمل کرنے کے لیے بہ طیب خاطر آمادگی کا اظہار کیا لہذا شاہ روم لے قسم قسم کے تحائف کے ساتھہ اپنی بیٹی کو مصر روانہ کر دیا ۔

مصنف نے "ذکر قدوم بنت ملک الروم الی صفوان و خروجہ للاستقبال مع خواص دولتہ و الاعیان" اور "ذکر خلع الملک علی خواص و استیفائہ حظا من السرور و انتاج زوجتہ" عنوانوں کے تحت نہایت حسین اور دلکش انداز میں منظر کشی کی ہے ۔ شاہ صفوان لے بیٹے کا نام "سیف الملوک" رکھا مثالی نشو و نما کا حال بیان کرنے کے بعد قصہ نگار نے "ذکر تفویض السلطان ولدہ و ولد الوزیر للتعلیم الی استاذ ماہر" عنوان کے ماتحت علمی تفوق و مہارت حاصل کرنے کا ذکر کیا ۔ اب شہزادہ ظاھری حسن و جمال کے ساتھہ خوش خصال اور قابل فخر فاضل ہوگیا ۔ صفوان نے اپنی زندگی میں ھی بیٹے کو زمام حکومت کا مالک بنایا اور ساعد بن حمید کو اس کا وزیر مقرر کیا ۔ مصنف نے "ذکر رویۃ سیف الملوک بالتصاویر و

تمثال ذریعة الجمال و تعشقه إیاها بذلك التمثال » عنوان قائم کر کے یہ ذکر کیا ہے کہ وزیر عالی تبار سیف الملوک کو شاہی محلات کی سیر کراتا ہوا ایک نادر المثال قصر شاہی میں لے گیا۔

یہ کتاب بس یہاں ختم ہو گئی اور اس کے بعد فارسی کا کوئی گم نام مخطوطہ شروع ہو گیا۔ یہ کتاب مصنف کی انشا پردازی کی آئینہ دار ہے اور فرضی تصورات و تخیلات کی ایک کامیاب کوشش ہے۔

شیخ اوحدالدین بلگرامی عربی زبان کے پرگو، زود گو اور قادر الکلام شاعر تھے۔ آپ برجستہ اشعار کہا کرتے جیسا کہ آپ کے منظوم خطوط سے اور نثر عربی میں تحریر شدہ خطوط میں جگہ بہ جگہ کثرت سے عربی اشعار درج ہونے سے واضح ہوتا ہے۔ آپ کے سیکڑوں اشعار مختلف کتابوں میں موجود ہیں۔ البتہ عربی کلام کی صحیح مقدار اور اشعار کی تعداد متعین کرنا دشوار ہے۔ اپنے عربی کلام کو غالبًا نہ شیخ موصوف نے خود دیوان کی صورت میں یک جاجمع کیا اور نہ بعد میں کسی کو جمع کرنے کی توفیق حاصل ہوئی۔ آپ حضرات کے سامنے بطور نمونہ چند اشعار ذیل میں درج ہیں تاکہ موصوف کے عربی کلام کی صوری و معنوی حیثیتیں متعین ہو سکیں:

طالت لويلات النوى تلف المشوق بذى الجفا(۱)
يا قاتلي بلحاظه لحظي لبعدك ما نحفا
جدلي بحسنك قبلة إني أرى فيها الشفا
زاد الهيام مع العنا و ضرام قلبي ما انطفا
و الجسم ذاب من الضنا و الدمع باح بما اختفا
فالى متى هذا الجفا يا متلفي ما قد كفى

---

(۱) حديقة الا فراح : ۴۲۰

أطلق أسير محبة فارحم و كن متعطفا
إنى فى هواك متيم فاسمح و كن لى مسعفا

مهامة القد ما ماست و ما خطرت إلا و قلبى بحبل الود قد أمرت[1]
نشو انة من رحيق الحسن قد نكلت د سى بمقلتها عمدا و ما حذرت
كانها غصن بان صيغ من ذهب فى خدها روضة أنوار هاز هرت
خريدة مارلت إلأ و مقلتها حسام لحظ على عشاقها شهرت
الله الله كم جور على دنف أظن طينتها بالجور قد خمرت
جسمى تردى ثياب السقم مذ بعدت عنى و فى القلب نارالشوق قد سعرت
لاتسئلو اعن د موعى يا أحبتنا يوم الوداع من العيون كيف جرت
بحر تموج باليا قوت فى مقلى أم سمطرات بأ جفانى قد انحدرت

بد افغارت نجوم الليل بالأ فق و ماس فلخفت الا غصان فى الورق[2]
و أسوء حظى و حالى مذ شغفت به فالجسم فى ألم و القلب فى قلق
يالا ئمى لا تلمنى فى هوى رشأ ذرنى فقلبى أسير غير منطلق
الوجه صبح بليل الشعر مستتر يفوق حسنا ضياء البدر فى الغسق

يا سائق الظعن قل لى انت ما الخبر أنزل الركب حيث الريم و العفر[3]
أما مررت بحى فيه لى رشأ تكلف الشمس أن تحكيه و القمر

---

(١) حديقة الأ فراح : ٣٢١ .
(٢) أيضاً : ٣٢٢ .
(٣) أيضاً : ٣٢١ و ٣٢٢ .

غصن رطيب رشيق زانه هيف — شمس إلى و جهها لم يمكن النظر
مذبان عنى لم تدر الكرى مقلى — أرعى النجوم و دمع العين منهمر
من لى به و هو ظبى جل منشأه — يسل لحظا لقتلى ثم يعتذر
بدر إذا ما بدا فالشمس فى خجل — أو ماس فالغصن فى الأوراق تستتر
و افى الى فسر القلب حين دنا — وصد عنى فزاد الهم و الكدر

علوم اسلامی کی ترویج و اشاعت میں مکتبہ جامعہ کی خدمات

اختر الواسع*

اٹھارویں صدی کی روشن خیالی اور انیسویں صدی کی عقلیت پسندی نے جب علی گڑھ تحریک کا روپ دھارا تو برصغیر کے مسلم معاشرہ میں اس لبرل روایت کا آغاز ہوا ، جس کا مقصد مادی اور روحانی حقیقتوں کے درمیان ایک نئے رشتے کی تلاش تھا ۔ علی گڑھ تحریک نے جدید فکر اور مذہبی علوم میں ایک خوبصورت اور صحت مند امتزاج کی صالح کوشش کی اور دین و دنیا کی اس دوئی کو جو عقیدہ کا جز چاہے نہ رہی ہو لیکن عملی رویوں میں پوری طرح عیاں تھی ، ختم کرنے کی پوری کوشش کی ۔ مشرقی تہذیب کے تناظر میں مشرق کی فکر کو ایک بسیط بنیاد فراہم کرنا اور علوم کی وحدت کا تصور بھی ، مسلم معاشرہ میں علی گڑھ تحریک کا بڑا کارنامہ ہیں ۔ زندگی میں رنگا رنگی کسی بھی معاشرہ کے متوازن ارتقا کے لیے ناگزیر ہے اور زندگی میں رنگا رنگی وحدت علوم کے بغیر نا ممکن ہے ۔ اس لیے ہر دور کی تمام بڑی شخصیتیں یک رخی نہ تھیں بلکہ تمام پر نہ سہی تو اکثر علوم پر حاوی تھیں ۔

علی گڑھ تحریک کے اجزائے ترکیبی میں جو روشن خیالی اور عقلیت پسندی شامل تھی اور اس تحریک کے عظیم بانی سرسید احمد خاں نے جس لبرل روایت کا آغاز کیا تھا ، اس کے نتیجے میں

---

* جناب اختر الواسع ، لکچرر ، شعبۂ اسلامک و عرب۔ایرانین اسٹڈیز ، جامعہ ملیہ اسلامیہ ، نئی دہلی ۔

وہ بغاوت نہ تو غیر فطری تھی اور نہ غیر متوقع جو جامعہ ملیہ اسلامیہ کے وجود میں آنے کا سبب بنی ۔ مکتبہ جامعہ لمیٹڈ نے جو اپنے ابتدائی دور میں جامعہ ملیہ اسلامیہ کے ذیلی شعبہ کی حیثیت سے قائم ہوا تھا اور اس کا ابتدا میں نام بھی "شعبۂ تصنیف و تالیف" تھا اور پھر اس کو "اردو اکیڈمی" کا نام دیا گیا ، سب سے زیادہ اس فکر کو فروغ دینے کی کوشش کی جو علی گڑھ سے شروع ہوئی تھی ۔ اس لیے یہ بات چنداں تعجب کا باعث نہیں کہ بیسویں صدی کے ہندوستان میں روشن خیالی ، عقلیت پسندی اور مذہب دوستی کی تثلیث سے جو دانشوری وجود میں آئی اس میں ان لوگوں کے نام سر فہرست ہیں جو مکتبہ جامعہ کے بانی بھی تھے اور جن کی فکر کی اشاعت کا یہ ادارہ سب سے بڑا وسیلہ بھی بنا ۔

جامعہ ملیہ اسلامیہ کے امتیازی اوصاف میں ایک نمایاں وصف یہ بھی رہا ہے کہ اس نے اردو کے فروغ و ارتقا کو اپنا ایک اہم مقصد قرار دیا اور سرسید و ان کے رفقا جس طرح اردو کو ایک اہم علمی و فنی زبان کا درجہ دلانا چاہتے تھے ، اس کو مکتبہ جامعہ کے ذریعہ اس نے حاصل کرنے کی بھر پور اور بڑی حد تک کامیاب کوشش کی اور اگرچہ آج اردو دنیا کی علمی زبانوں میں سب سے کم سن ہے لیکن علوم اسلامی کے اظہار کا شاید عربی کے بعد سب سے بڑا وسیلہ یہی زبان ہے. ہمارے پاس اعداد و شمار تو نہیں ہیں لیکن قیاس یہی ہے کہ اسلامی علوم و فنون میں موضوعات کے تنوع اور تعداد کی کثرت کے اعتبار سے اردو اب تقریباً عربی کی ہمسر ہوگئی ہے ۔ اردو زبان کی اس ترقی میں دوسرے اداروں کے ساتھ ہی ساتھ مکتبہ جامعہ نے بھی ایک قابل ذکر اور منصوبہ بند طریقہ سے اپنا رول انجام دیا ہے ۔ مکتبہ جامعہ نے عام تجارتی اداروں کی ڈگر سے ذرا ہٹ کر اپنا رستہ بنایا چوں کہ عام تجارتی اداروں کی اخلاقیات مختلف ہوتی ہے ۔

کسی بھی فکر کو استحکام اور قیام اسی صورت میں میسر آتا ہے، جب ہم اس کی اشاعت کا سلسلہ بالکل ابتدائی درجات سے شروع کرتے ہیں۔ مکتبہ جامعہ نے بھی اس حقیقت کے ادراک کے ساتھ اپنے کام کا آغاز کیا اور ننھے منوں سے لے کر بڑی عمر کے بچوں تک کے لیے اشاعتی پروگرام بنا کر ان کو بروئے کار لایا گیا۔ جس کے نتیجہ میں تقریباً ۳۲ کتابیں بچوں کے لیے شائع کیں جن میں رسول پاک صلی اللہ علیہ وسلم کی حیات طیبہ، آپ کے صحابۂ کرام کے حالات، خلفائے راشدین کی زندگی اور کارنامے، دیگر انبیا و مرسلین، فقہا و صوفیا کی سوانح عمریاں شامل ہیں۔ نیز ان کے علاوہ اسلام، ارکان اور عقائد اسلام، تاریخ اسلام، اسلام کے نامور جاں نثاروں اور قرآن حکیم کے تعارف اور اس کی تدریس سے متعلق کتابیں علاحدہ ہیں۔ اور ان میں سے ہر کتاب کئی کئی بار چھپی ہے۔ بچوں کے لیے ان کتابوں کے لکھنے والوں کی فہرست پر جب نظر ڈالیں تو اس میں مولانا اسلم جیراج پوری، عبدالواحد سندھی، مولانا ابو العرفان ندوی، الیاس مجیبی، خواجہ عبدالحئی فاروقی، محمد حسین حسان، اعجاز الحق قدوسی، سید نواب علی رضوی، سلطانہ آصف فیضی، خدیجہ، سیدنا طاطر سیف الدین، اور سید شہاب الدین دسنوی جیسے بڑے نام نظر آتے ہیں۔ کتابوں کی اشاعت کے علاوہ قوم کے نونہالوں کی سیرت اور مزاج کی تشکیل کے لیے اس کا رسالہ "پیام تعلیم" بھی اپنا رول انجام دے رہا ہے۔ بچوں کے بعد مسئلہ ان لوگوں کا تھا جن کا شمار عوام میں ہوتا ہے۔ مکتبہ جامعہ نے سنجیدہ ادب کے ذریعہ سنجیدہ قاری کی تخلیق کو بھی اپنا نصب العین قرار دیا اور اسی کے پیش نظر ایسی کتابیں شائع کیں جو تاریخ اسلام، علوم و تفسیر قرآن، فقہ و حدیث، مذہبی و معاشرتی مسائل پر اپنی متانت و دہانت کے ساتھ دل و دماغ پر ایک دیرپا نقش چھوڑ سکیں۔

مولانا محمد اسلم جیراج پوری کی تحریریں اور تصانیف مثلاً "تاریخ الامت" (آٹھ جلدوں میں)، "تاریخ القرآن"، "عمر و

بن عاص" اور " محجوب الارث" مولانا عبدالسلام قدوائی ندوی کی تفسیر " روح القرآن" (جو صرف سورۂ فاتحہ سے سورۂ بقر تک ہے) اور انھی کی مرتبہ " تعلیمات اسلام" (دو جلدوں میں)، مولانا مجیب اللہ ندوی کی " فقۂ اسلامی" اور دور جدید کے مسائل، ڈاکٹر سالم قدوائی کی " علم حدیث اور چند اہم محدثین"، مولانا محمد تقی امینی کی " خطبات عیدین"، مشہور محقق مالک رام کی " عورت اور اسلامی تعلیم" نیز " اسلامیات"، مولانا جمال الدین اعظمی کی " اسلامی عقائد و مسائل مذہب" نیز " کتاب و سنت کے جواہر پارے" (دو جلدوں میں)، شمسی عباد الرحمٰن کی " میلاد شمسی" اور ڈاکٹر محمود الحسن کی کتاب " عربوں کی تاریخ نگاری کا آغاز و ارتقا" اسی سمت کی طرف جاری و ساری سفر کے نشانات منزل ہیں۔

بلا شبہ اسلام ایک آفاقی مذہب ہے لیکن اس کی ایک ہندستانی ہیئت بھی ہے جس کی شناخت کے نہ صرف تعارف بلکہ اس کی برقراری میں بھی مکتبہ جامعہ نے بڑا کام کیا ہے۔ ڈاکٹر عماد الحسن آزاد فاروقی کا ترتیب دیا ہوا مجموعۂ مقالات " ہند - اسلامی تہذیب کا ارتقا"، ڈاکٹر سالم قدوائی کی کتاب " ہندستانی مفسرین اور ان کی عربی تفسیریں"، ڈاکٹر عابد حسین کی " ہندستانی مسلمان - آئینۂ ایام میں"، اور پروفیسر مشیر الحق کی " مسلمان اور سیکولر ہندستان" اس سلسلہ کی نمائندہ کتابیں ہیں۔

اسلامی فکر کو آج کی زندگی کے لیے کس طرح با معنی بنایا جائے اور آج کی ذہنی و معاشرتی ضرورتوں اور ان کے معنی کا تعین کس طرح کیا جائے، اس سلسلہ میں بھی مکتبہ جامعہ نے اپنے لٹریچر کے ذریعہ بڑی خدمت انجام دی ہے۔ مثلاً پروفیسر ضیاء الحسن فاروقی اور پروفیسر مشیر الحق کے ترتیب دیئے ہوئے مجموعۂ مقالات " فکر اسلامی کی تشکیل جدید" کو ہم اپنے زمانہ کے نمائندہ علما اور دانشوروں کا ایک ایسا نیا عہد نامہ قرار دے سکتے ہیں جس میں سوز و ساز رومی بھی ہے

اور پیچ و تاب رازی بھی۔ پروفیسر مشیر الحق کی ھی کتاب ''مذھب اور جدید ذھن'' بھی اسی ضمن میں اٹھائے گئے کچھ سوالوں کی وجہ سے بڑی اھمیت رکھتی ہے۔ ڈاکٹر سید عابد حسین کے مقالات کا مجموعہ ''مسلمان اور عصری مسائل'' نیز مولانا عبدالسلام قدوائی ندوی کی کتاب ''مسلمان اور وقت کے تقاضے'' بھی دونوں بزرگوں کے اپنے اپنے علمی و مذھبی نقاط نظر کی وجہ سے خاصے کی چیز ہیں۔

جیسا کہ پہلے عرض کیا جا چکا ہے مکتبہ جامعہ نے وحدت علوم کو اپنا مطمع نظر بنائے رکھا۔ اسی لیے سائنسی و سماجی اور انسانی علوم کے ساتھ مذھبی علوم اور مابعد الطبیعیاتی و متصوفانہ فکر، غرض ھر طرح کے شہ پارے ایک ھی ادارہ سے ھمارے سامنے آئے۔ مثلاً تصوف پر پروفیسر ضیاء الحسن فاروقی کی اھم ترین کتاب ''حضرت جنید بغدادی۔شخصیت اور کارنامے'' مولانا عبدالسلام خاں کی ''افکار رومی''، مولانا محمد اسلم جیراج پوری کی ''حیات حافظ''، پروفیسر ممتاز حسین کی ''امیر خسرو دھلوی'' اور ڈاکٹر آزاد فاروقی کی کتاب ''عشق اور بھگتی'' (جس میں اسی موضوع پر مولانا روم اور سری راما کرشنا کے افکار کا تقابلی مطالعہ پیش کیا گیا ہے) قابل ذکر ہیں۔

عہد وسطیٰ کے ہندستان کی تاریخ کے باب میں مولانا سہر محمد خاں شہاب مالیرکوٹلوی کی تحقیقی کتاب ''دین الٰہی اور اس کا پس منظر''، محمد رفیق عابد زاھدی کا آسان اردو میں کیا گیا حضرت امیر خسرو کی مثنوی ''ھند سپہر'' کا ترجمہ بھی شایع ھوئے ہیں۔

برصغیر میں اسلامیات کا کوئی ذکر اقبالیات کو نظر انداز کرکے مکمل نہیں کہا جا سکتا۔ اس لیے اقبال کی لے ھی نہیں بلکہ فکر بھی حجازی تھی اور اس قدسی صفات حجازی کی آفاقی فکر کا پر تو تھی جس کے وسیلہ، توسط اور سہارے کے بغیر صرف ''بولہبی'' ھی ھاتھ آتی ہے۔ مکتبہ جامعہ نے اقبالیات

کے باب میں اہم ترین اور بنیادی کتابیں شائع کیں جیسے ڈاکٹر یوسف حسین خاں کی "روح اقبال"، میکش اکبرآبادی کی "نقد اقبال" علی سردار جعفری کی "اقبال شناسی"، عبدالقوی دسنوی کی "اقبال اور ولی" نیز "اقبالیات کی تلاش"، عتیق صدیقی کی "اقبال۔ جادوگر ہندی نژاد"، عبداللطیف اعظمی کی "اقبال دانائے راز" جگن ناتھ آزاد کی "اقبال اور مغربی مفکرین" اور پروفیسر گوپی چند نارنگ کی ترتیب دی ہوئی کتاب "اقبال۔جامعہ کے مصنفین کی نظر میں"۔

اسی طرح علی‌گڑھ تحریک اور سر سید پر بھی مکتبہ جامعہ نے قابل قدر علمی، تحقیقی اور تاثراتی تصانیف کو شائع کیا۔ ان میں علی‌گڑھ کے عاشق صادق پروفیسر رشید احمد صدیقی کی تصنیفات، عتیق صدیقی کی "سر سید احمد خاں۔ایک سیاسی مطالعہ"، ڈاکٹر اطہر پرویز کی "علی‌گڑھ سے علی‌گڑھ تک"، اور آل انڈیا مسلم ایجوکیشنل کانفرنس، علی‌گڑھ کے صد سالہ سفر کی تکمیل کے اس سال میں راقم الحروف کی کتاب "سر سید کی تعلیمی تحریک" شامل ہیں۔

ان سب موضوعات کے علاوہ مضامین کے وہ مجموعے بھی کم اہم نہیں ہیں جوکہ مختلف مگر نادر روزگار بزرگوں کی شخصیت اور فکر کا بھرپور مرقع پیش کرتے ہیں جیسے پروفیسر ضیاالحسن فاروقی کے دو مجموعے "اشخاص و افکار" اور "جدید ترکی ادب کے ارکان ثلاثہ"، سید صباح الدین عبدالرحمٰن کی 'بزم رفتگان'، مالک رام کی "وہ صورتیں الٰہی" بیگم صالحہ عابد حسین کا مجموعہ "جانے والوں کی یاد آتی ہے"۔

مستشرقین اور انگریزی میں لکھنے والے دوسرے اصحاب کے خیالات جو اسلامی فکر میں اہمیت کے حامل تھے، ان سے عام اردو داں قاری کو متعارف کرانے کا کام بھی مکتبہ جامعہ نے انجام دیا، اپنے شروع کے دور میں خالدہ ادیب خانم کی کتابوں "ترکی

میں مشرق و مغرب کی کشمکش'' ، اور ''اندرون ہند'' کی اشاعت
کے علاوہ آج بھی مکتبہ جامعہ اس سلسلہ کو کسی حد تک
باقی رکھے ہوئے ہے اور اس سلسلہ میں پروفیسر مشیرالحق کے
ترتیب دیئے ہوئے پروفیسر ولفرڈ کینٹویل اسمتھ کے مختلف مضامین
کا اردو ترجمہ ''اسلام - دور حاضر میں'' اور ڈاکٹر سید برکات احمد
کی انگریزی کتاب 'محمد اینڈ دی جیوز' کا پروفیسر مشیرالحق کا کیا
ہوا اردو ترجمہ ''رسول اکرم اور یہود حجاز'' اس کا بین
ثبوت ہیں.

مکتبہ جامعہ کے ایک اور رسالہ ماہنامہ "کتاب نما" نے
برسوں سے دیگر کتابوں کے ساتھ علوم اسلامی پر شائع ہونے والی
کتابوں کو تبصروں کے ذریعہ متعارف کرایا اور اس کے دائرہ
کو وسیع کر کے علم و ادب کے بیچ کے فاصلوں کو مکتبہ جامعہ
کے جنرل منیجر جناب شاہد علی خاں نے، کم کرنے کا بیڑہ
اٹھایا ہے.

اوپر درج کتابوں کے موضوعات اور ان کے مصنفین و مرتبین
یا مترجمین کے ناموں سے اس تنوع ، کشادہ دلی اور علم دوست
رویے کا پتہ چلتا ہے جس کو مکتبہ جامعہ نے شروع سے اپنایا.
مکتبہ جامعہ نے ہمیشہ سے اپنے کو نظریاتی جھگڑوں یا تضادیات
سے پاک رکھا اور مختلف اسالیب فکر کی نمائندہ اور متنوع
تحریروں کو شائع کیا. اختلافات کو کم کرنے کی کوشش کی ،
مناظر بازی سے دامن بچایا اور کسی کو غالب کرنا یا مغلوب
بنانا اس کا مقصد نہیں رہا اور اس کا ثبوت مکتبہ جامعہ کے
قیام سے اب تک کے ۶۳ سالہ سفر میں آئی ہر منزل کا مطالعہ
کر کے کیا جا سکتا ہے.

فہرست مطبوعات ادارۂ علوم اسلامیہ

عربی

۱ — معرفة المذاهب	تحقیق ڈاکٹر عبدالعلیم
۲ — فضائل من اسمه احمد او محمد	تصحیح ڈاکٹر مختار الدین احمد
۳ — المختار من شعر ابن الدمینه	تصحیح ڈاکٹر مختار الدین احمد
۴ — رسالة فی ضبط مواضع من الحماسه	تصحیح ڈاکٹر مختار الدین احمد
۵ — سبحة المرجان	تحقیق ڈاکٹر فضل الرحمن ندوی

فارسی

۱ — برگزیدۂ شعر فارسی معاصر	از ڈاکٹر منیب الرحمن (دو حصے)

ترکی

۱ — رسالۂ والدیه ترجمه سی	تحقیق ڈاکٹر اکمل ایوبی

ملنے کا پتہ

PUBLICATION DIVISION
ALIGARH MUSLIM UNIVERSITY, ALIGARH
ALIGARH—202001

علوم اسلامیہ میں ضلع بستی کا حصہ

غلام یحیٰی انجم*

تاریخ کا فن مسلمانوں سے پہلے بھی تھا لیکن مسلمانوں نے اسے نئی صیقل و جلا بخشی نہ صرف کماً بلکہ کیفاً بھی بےشمار تواریخ لکھی گئیں جو محض قصۂ خواب اورے اسکندر و جم پر موقوف نہیں تھیں بلکہ نغمۂ بیداری جمہور پر بھی مشتمل تھیں۔ انھوں نے ہفت کشور کے بادشاہوں کے علاوہ کشور علم اور دانش کے تاجداروں کے تذکرے بھی مرتب کئے اور پھر ان تذکروں میں تخصص در تخصص کا فریضہ انجام دیا۔ علماء کے تذکرے محدثین کے تذکرے، فقہاء کے تذکرے، لغوئین و نحاۃ کے تذکرے، حکماء کے تذکرے۔ حکماء کے تذکروں میں فلاسفہ کے تذکرے، منجمین کے تذکرے، اطباء کے تذکرے اور پھر ان مختلف اقسام کے اندر جغرافیائی تقسیم، علمائے خراسان کے تذکرے، علمائے شام کے تذکرے، علمائے بغداد کے تذکرے، جس کی تفصیل تاریخ کی کتابوں میں دیکھی جا سکتی ہے۔

یہی انداز تحقیق لیکر مسلمان ہندوستان میں آئے مگر جن وجوہ سے بھی ہو یہ تنوع باقی نہ رہ سکا۔ زیادہ تر تذکرے شعراء کے یا صوفیاء کے لکھے گئے۔ ممکن ہے اور تذکرے زمانے کی ناقدر شناسی کی وجہ سے گوشۂ گمنامی میں مخفی ہوگئے ہوں۔ اسی کا نتیجہ ہے کہ بہت سے بدنصیبوں کا تذکرہ جنھوں نے علم و حکمت کی تحقیق و کاوش میں خون جگر کھایا تھا صفحۂ دھر سے ایسے نسیاً منسیاً ہوئے کہ تلاش بسیار کے باوجود بھی ان کا پتہ نہیں چلتا۔

مقدور ہو تو خاک سے پوچھوں کہ اے لئیم
تونے وہ گنجہائے گر انما یہ کیا کئے

---

*ڈاکٹر غلام یحیٰی انجم، شعبۂ عربی، علی گڑھ مسلم یونیورسٹی، علی گڑھ

مسلمان جو علم کی شمع فروزاں لیکر اس ملک میں آئے اس کی روشنی سے شہر ہی نہیں بلکہ قریہ قریہ بقعۂ نور بن گیا بالخصوص پورب کا علاقہ جس کے متعلق بادشاہ شاہجہاں ازراہ تفاخر کہا کرتا تھا ۔ "پورب شیرازِ ماست" پورب کے انہیں مواضع میں سے بستی کا ضلع بھی ہے جس کی خاک مردم خیز نے بے شمار افاضل روزگار کو جنم دیا مگر ہنوز ان کا کوئی مرتب تذکرہ نہیں لکھا گیا اس عاجز کا اسی ضلع سے وطنی تعلق ہے اس لئے مالا یدرک کلہ و مالا یترک کلہ کے مصداق اس کڑی کمان کو اپنے مقدور بھر اس امید پر زہ کرنے کی کوشش کی ہے کہ شاید اور کوئی "نقاش نقش ثانی بہتر کشد زاول"۔

"بستی" ہندوستان کے سب سے بڑے صوبے اترپردیش کا ایک بہت بڑا ضلع ہے اس کا رقبہ بھی بہت وسیع ہے اور اس کی آبادی بھی بہت زیادہ ہے یہ ضلع معاشی طور پر پس ماندہ سہی لیکن سیاست، مذہب اور علم ادب کے میدانوں میں مختلف ادوار میں یہاں کی متعدد شخصیتوں کی کار کردگی ناقابل فراموش رہی ہے۔ ملک کی جدو جہد آزادی کے بعد بھی یہاں کے کئی اشخاص ملکی سیاست کے افق پر چاند اور سورج بن کر چمکے مذہبی میدان میں سے اس ضلع سے تعلق رکھنے والے بہت سے مبلغین اور علماء نے تقریر کے ذریعہ اسلامی تعلیمات کو عام کرنے کی ایسی مثالیں قائم کیں جن کو بھلانا ناممکن ہے علوم اسلامیہ کے بعد ان میں بھی یہاں کے اہل قلم اور ارباب فکر و نظر نے متعدد کتابیں لکھ کر ملک گیر شہرت حاصل کی مگر وہ ارباب قلم جنھوں نے زور قلم سے اسلامیات کے موضوع پر کتابیں لکھ کر ضلع بستی سے جہالت کی تاریکی کو دور کیا زیر نظر مختصر مقالے میں انہیں مصنفین کا ایک مختصر خاکہ دیا جا رہا ہے۔

تصنیف و تالیف کے سلسلہ میں ضلع بستی کی تاریخ کوئی زیادہ پرانی نہیں میری معلومات کے مطابق اس کا سلسلہ تیرھویں صدی ہجری کے نصف اول سے شروع ہوتا ہے اس دور کے ایک

بزرگ مولانا سید جعفر علی جو سید احمد شہید بریلوی کے مریدین اور معتقدین میں تھے سراغ ملتا ہے ۔

(۱) مولانا جعفر علی نقوی

مولانا جعفر علی بن سید قطب علی تحصیل ڈومریا گنج کے ایک دیہی موضع مجھوا میر میں ۱۲۱۰ھ میں پیدا ہوئے اور وہیں ۱۲۸۸ھ میں ۷۸ سال کی عمر میں ان کی وفات ہوئی :

مولانا سید جعفر علی سید احمد بریلوی کے مقربین بارگاہ میں سے تھے کتب تواریخ میں ملتا ہے کہ سید احمد بریلوی کی سرکردگی میں جو لڑائی لڑی گئی تھی اس میں کہیں کہیں مولانا جعفر علی کو قیادت اور امامت کے فرائض بھی انجام دینے پڑے ہیں ۔ غلام رسول مہر نے لکھا ہے :

” مولوی احمد اللہ ناگپوری نے انھیں ایام میں ایک مرتبہ پوری جماعت کو کھانے پر بلایا جس میں حافظ عبدالمصطفی کاندھلوی ، شیخ محمد اسحاق گورکھپوری اور مولوی جعفر علی نقوی تھے کھانے کے بعد مولوی جعفر علی سے کہا کہ میں امیرالمومنین (سید احمد بریلوی) کے ساتھ رہوں گا جماعت کی اجازت و قیادت کے فرائض آپ انجام دیں گے سید جعفر علی نے معذرت طلب کی اور کہا مجھے افسری کا تجربہ نہیں ہے بہتر ہوگا کہ کسی اور کو بنا دیا جائے تمام گفت و شنید کے بعد سید جعفر علی اس منصب سے انکار کرتے رہے مگر مولانا احمد اللہ نہ مانے اور جماعت کو حکم دیا کہ سب لوگ مولوی جعفر علی کے احکام کی تعمیل کریں “

اس عبارت سے مولانا موصوف کی فن سپہ گری کے ساتھ ساتھ ان کے جوش و خروش کا بخوبی اندازہ لگایا جا سکتا ہے ۔

اسی طرح مولانا ابوالحسن علی ندوی نے اپنی کتاب سیرت سید احمد شہید میں ان کی علمی عملی خدمات کا ایک جائزہ پیش کیا ہے جن کا اعادہ قلت وقت کے پیش نظر یہاں غیر ضروری ہے .

مولانا جعفر علی صاحب تصانیف تھے مگر ان کی ایک تصنیف کے علاوہ کسی دوسری تصنیف کا پتہ نہیں چلتا ہے مولانا کی اس اہم تصنیف کو دو ناموں سے یاد کیا جاتا ہے کسی نے " منظورۃ السعداء فی احوال الغزاۃ و الشہداء " اور کسی نے " تواریخ احمدی " لکھا ہے بہرحال حقیقت کچھ بھی ہو میرے مطالعے کے پیش نظر مصنف کی یہی ایک ہی تصنیف ہے جو فارسی زبان میں ہے اور نواب محمد خاں والی ریاست ٹونک کی فرمائش پر لکھی گئی ہے یہ کتاب قلمی ہے . سید احمد بریلوی کے حالات ان کی تحریک ، مخالفین سے لڑائی اور جنگ کی دوسری تفصیلات پر مشتمل ہے سید احمد بریلوی کی تحریک کے سلسلے میں یہ کتاب مصدر وماخذ کی حیثیت رکھتی ہے[۱] .

۲ - مولانا عتیق الرحمٰن خاں نعیمی

مولانا عتیق الرحمٰن جنھیں سلطان المناظرین بھی کہا جاتا ہے سرحد نیپال سے تقریباً سات کلو میٹر جنوب موضع اکرھرا ضلع بستی میں ۱۳۲۸ ھ میں ولادت ہوئی اور ۱۹ محرم الحرام ۱۴۰۴ ھ / ۲۱ اکتوبر ۱۹۸۳ء کو اس وقت وصال فرمایا جب کہ آپ دارالعلوم عتیقیہ فیض مصطفیٰ لچھمی نگر راج نیپال میں شیخ الحدیث کے منصب پر فائز تھے .

مولانا عتیق الرحمٰن کی شخصیت ضلع بستی میں مستند تھی ، مولانا مشتاق احمد بن مولانا احمد حسن کانپوری کے ارشد تلامذہ میں سے تھے ۱۳۴۶ ھ میں انھوں نے درس نظامی کی تکمیل کی

---

۱ - ابو الحسن علی ندوی ، سیرت سید احمد ص ۳۸۸ مطبوعہ لکھنؤ ۱۹۴۱ ء

اور پھر بعد کا تمام حصہ دینی علوم کی نشر و اشاعت اور تصنیف و تالیف میں صرف کیا ۔

ضلع بستی اور گونڈہ میں کئی دارالعلوم ایسے ہیں جن کی بنیاد آپ نے رکھی ہے اور بیشتر ادارے آپ کی تحریک پر عمل میں آئے ہیں ۔ موصوف نے چونکہ عمر کا بیشتر حصہ ضلع گونڈہ میں گزارا ہے اس لئے بعض لوگ انھیں گونڈوی لکھتے اور سمجھتے ہیں جو تاریخی حقائق کے خلاف ہے ۔

مولانا عتیق الرحمٰن صاحب کی طبیعت چونکہ مناظرانہ تھی جس پر مولانا مشتاق احمد صاحب کے تلمذ نے اور جلا کر دی تھی اسی لئے انھوں نے اسی کو موضوع قلم بنایا اور علوم معقولہ و منقولہ کے علاوہ اصلاح عقائد کے موضوع پر بھی کتابیں لکھیں انھیں عربی فارسی دونوں زبانوں پر قدرت حاصل تھی فارسی زبان میں ان کی نظر گہری تھی ۔

(۱) المکالمہ فی علم النحو (عربی زبان میں نحو کے مختلف مباحث پر مدلل گفتگو کی گئی ہے)

(۲) حاشیہ ملا حسن (ملا حسن فن منطق کی معرکۃ الآراء کتاب ہے درس نظامی کے منتہی طلبہ کے درس میں عرصہ دراز سے داخل ہے مولانا نے عربی زبان میں اس کتاب پر معرکۃ الآراء حاشیہ لکھا ہے)

(۳) خیر الانبیاء سیرت رسول کے موضوع پر مطبوعہ ۔

(۴) التحقیقات المرضیۃ اصلاح عقائد کے موضوع پر

(۵) درۂ سلطانی علی فاضل رحمانی ۔ یہ کتاب جیسا کہ اس کے نام سے ظاہر ہے اپنے ایک معاصر کی تنقید و تردید کے سلسلہ میں لکھی گئی ہے آخر کی تینوں کتابیں زیور طبع سے آراستہ ہو چکی ہیں ۔

(۳) مولانا بدر الدین احمد رضوی

مولانا بدر الدین احمد کی ولادت ان کی ننہال گورکھپور میں ۱۹۲۹ء میں ہوئی مگر گورکھپور سے ترک وطن کر کے ضلع بستی منتقل ہوگئے اور عرصہ دراز سے اب ضلع بستی ہی میں اقامت پذیر ہیں۔

تعلیمی سلسلہ کا آغاز مدرسہ انوار العلوم قصبہ جین پور ضلع اعظم گڑھ میں ہوا اور اس کی تکمیل دار العلوم اشرفیہ مصباح العلوم مبارکپور اعظم گڑھ میں حافظ ملت مولانا عبدالعزیز محدث مرادآبادی (متوفی ۱۹۷۶ء) بانی الجامعۃ الاشرفیہ مبارکپور کی زیر نگرانی ہوئی اور ۵ مئی ۱۹۵۲ء کو سند فراغ حاصل کیا۔

ملک کے نامور اداروں میں صدر المدرسین کی حیثیت سے تدریسی خدمات انجام دئیے اس وقت مدرسۂ فیض العلوم بڑھیا ضلع بستی میں اسی منصب پر فائز ہیں۔

موصوف تصنیف و تالیف سے خاصا ذوق رکھتے ہیں کئی فنون پر انھوں نے طبع آزمائی کی ہے تقریباً ۱۶ کتابیں ان کی اب تک طبع ہوکر منظر عام پر آچکی ہیں ان میں بعض کتابیں تو سدا بہار تصنیف کا درجہ رکھتی ہیں۔

عربی ادب سے متعلق

(۱) عروس الادب (۲) فیض الادب اول (۳) فیض الادب ثانی (۴) تلخیص الاعراب یہ چاروں کتابیں عربی زبان و ادب اور قواعد سے متعلق ہیں۔ پہلی کتاب میں تو خالص عربی قواعد سے بحث کی گئی ہے اور موخر الذکر کتاب میں اعراب کے اقسام پر تفصیلی گفتگو ہے۔ بیچ کی دونوں کتابوں میں قواعد کی روشنی میں عربی جملے بنانے اور مقالہ نویسی کی طرف رہنمائی کی گئی ہے۔ موصوف کی یہ تمام کتابیں ضلع بستی کے بیشتر مدارس میں داخل درس ہیں۔ ان کتابوں کے سبب تالیف کے بارے میں اپنے ایک مقدمہ میں لکھے ہیں۔

"میں نے زمانہ تدریس میں محسوس کیا کہ موجودہ نسل کے اکثر بچے عربی فارسی ماحول کے فقدان اور کثافت ذہن کے باعث منطق نحو و صرف کی ابتدائی اور بنیادی مسائل سمجھنے سے کورے ہوتے ہیں اس لیے میں نے ان کی سہولت کی خاطر یہ کتابیں تصنیف کیں"

(۵) جواہر المنطق جس کا دوسرا نام فیض المنطق ہے منطق کے مسائل کو حالات حاضرہ کی روشنی میں سمجھانے کی کوشش کی گئی ہے۔ یہ کتاب پاک و ہند سے متعدد بار شائع ہو چکی ہے۔ اور پاک و ہند کے بیشتر عربی مدارس میں داخل نصاب ہے۔

سیرت و سوانح اور مذہبی معلومات سے متعلق مندرجہ ذیل کتابیں ہیں۔

(۶) سوانح اعلی حضرت یہ کتاب مجدد مائتہ ماضیہ حضرت مولانا احمد رضا خاں اعلی اللہ مقامہ کی سوانح ہے جس میں انہوں نے مستند حوالوں سے لکھا ہے کہ اعلی حضرت ۵۹ علوم میں مہارت رکھتے تھے اور ہر فن میں ان کی تصانیف بھی ہیں اس طرح مولانا احمد رضا خاں کی تصانیف کی تعداد ایک ہزار سے زائد بتائی جاتی ہے راقم کے پاس خود اعلی حضرت کے ۵۴۸ کتابوں کی ایک مختصر فہرست ہے مولانا موصوف کی اس کتاب کی حیثیت رضویات میں مصدر و ماخذ کی ہے۔ یہ کتاب دو مرتبہ شائع ہو چکی ہے۔

(۷) تذکرہ سرکار غوث
(۸) تذکرہ سرکار خواجہ
(۹) تحقیقی جواب
(۱۰) نورانی گلدستہ

آخر کی دونوں کتابوں میں دینی اصلاح کے موضوع پر ہیں جن میں چند اہم موضوعات کی تفصیلی تحقیق کی گئی ہے۔

اس کے علاوہ بچوں کی ذہنی تربیت اور ان کی اصلاح کے لئے "تعمیر ادب" اور "تعمیر قواعد" کے نام سے کتابیں

لکھی ہیں جو کئی حصوں پر مشتمل ہیں اور مدارس میں بچوں کے نصاب میں داخل ہیں ۔

(۴) مولانا مفتی جلال الدین احمد امجدی

مفتی جلال الدین احمد کا شمار ضلع بستی کے اہم اور مستند علماء میں ہوتا ہے ۔ ان کی پیدائش شہر بستی سے بیس کلو میٹر پچھم فیض آباد روڈ سے دو میل دکھن " اوجھا گنج " کے مقام ۱۳۵۲ ھ/ ۱۹۳۳ ء میں ہوئی مولانا کے سلسلۂ نسب میں ۹ ویں پشت میں ایک نام مراد علی کا آتا ہے جو درحقیقت مراد سنگھ تھے اسلام قبول کرنے کے بعد مراد علی کہلائے ۔

۱۹۴۰ ء میں مولانا موصوف نے تحصیل علم کا سلسلہ شروع کیا جس کی تکمیل متعدد تعلیمی سفر کے بعد اس وقت ہوئی جب وہ ناگپور کے ادارے سے منسلک ہوئے وہاں اس وقت اس ادارے کے مدرس اول علامہ ارشد القادری تھے ان کی معیت اور نگرانی میں انھوں نے ۲۴ شعبان ۱۳۷۱ ھ/۹ مئی ۱۹۵۲ ء کو سند فضیلت حاصل کی ۔

مفتی جلال الدین احمد امجدی صاحب ضلع بستی کے کئی اداروں میں تدریسی خدمات انجام دے چکے ہیں اس وقت ضلع بستی کی عظیم درسگاہ دارالعلوم فیض الرسول براؤں شریف میں استاد کی حیثیت سے تدریسی فرائض انجام دے رہے ہیں ۔

مفتی صاحب نے ۱۹۵۷ ء سے فتوی نویسی کی خدمت سر انجام دینے کی ذمہ داری قبول کی دارالعلوم فیض الرسول جہاں ملک و بیرون ملک کے فتاوی آتے تھے اس کے دار الافتاء کے صدر آپ ھی تھے دارالعلوم کو دیگر مصروفیتوں کے باوجود انھوں نے ۲۵ سال صدر شعبۂ افتاء کی حیثیت سے فتاوی لکھے جن کی تعداد ڈیڑھ ہزار بتائی جاتی ہے جو فل اسکیپ سائز کے ہزار سے زائد صفحات پر پھیلے ہوئے ہیں اور مستقبل قریب میں " فتاوی فیض الرسول " کے نام سے چھپ کر منظر عام پر آنے والے ہیں ۔

تصانیف

مولانا امجدی صاحب نے کئی موضوعات کو قلم بند کیا ہے۔ فقہ اسلامی ان کا خصوصی میدان ہے۔ چنانچہ اس موضوع پر آپنے (۱) انوار شریعت (۲) الغازالفقہ (فقہی پہلیاں) (۳) حج و زیارت (۴) محققانہ فیصلہ، سجدۂ تعظیم کے علاوہ نورانی تعلیم بھی لکھی ہیں۔ قرآنیات اور احادیث نبوی سے متعلق بھی دو کتابیں (۵) معارف القرآن اور (۶) انوارالحدیث کے نام سے لکھی ہیں۔ موخرالذکر کتاب ان کی جملہ تصانیف میں خصوصی اہمیت کی حامل ہے۔

یہ کتاب ۵۵۴ احادیث اور ۷۷۴ مسائل کا مستند ذخیرہ ہے۔ یہ دو مرتبہ ہندوستان میں اور ایک مرتبہ پاکستان میں چھپ چکی ہے۔

مولانا موصوف نے مولانا روم علیہ الرحمہ کی مثنویوں کا انتخاب مع ترجمہ و مختصر تشریح کے دو رسالوں میں شائع کیا ہے جن میں ایک کا نام (۸) گلدستہ مثنوی اور دوسری (۸) گلزار مثنوی ہے۔

غیر مطبوعہ تصانیف میں وہ فتادی ہیں جن کی طرف مذکورہ بالاسطور میں نشاندھی کی گئی ہے۔

(۵) مولانا محمد صابر القادری نسیم بستوی

مولانا نسیم بستوی ہریا تحصیل کے ایک گاؤں سکندر پور ضلع بستی میں ۱۹۳۵ء میں پیدا ہوئے تھے۔ ابتدائی تعلیم گاؤں کے مکتب میں حاصل کی مگر اعلی تعلیم دارالعلوم شاہ عالم، احمد آباد، گجرات اور دارالعلوم اشرفیہ، مبارکپور، اعظم گڑھ میں حاصل کی اور وہیں سے ۱۹۵۴ میں فارغ التحصیل ہوئے، مزید شیخ المشائخ حضرت صوفی شاہ یار علی رحمۃ اللہ علیہ سے اکتساب فیض کیا۔

فراغت کے بعد تقریباً بیس سال تک دارالعلوم فیض الرسول براؤں شریف میں تدریسی خدمات انجام دیتے رہے اور یہیں سے

ایک دینی و علمی جریدہ " فیض الرسول " بھی نکالتے رہے جس کے اس وقت وہ مدیر اعلیٰ ہیں۔ اس کے علاوہ انھوں نے ماہنامہ " اعلیٰ حضرت " بریلی کی بھی ادارت کی اور ہفت روزہ " تاجدار " بمبئی اور " پاسبان " الہ آباد کی مجلس ادارت میں بھی شامل رہے۔

مولانا نسیم بستوی کا اسلوب بیان نہایت سادہ اور دلنشیں ہوتا ہے۔ مشکل سے مشکل مسائل کو وہ عام لب و لہجہ میں سمجھانے کا ملکہ رکھتے ہیں۔ اسی سبب سے موصوف کی تصنیف کردہ کتابوں کو قبول عام حاصل ہے۔

فقہ اسلامی پر آسان زبان میں (۱) سچی نماز (۲) گلزار شریعت (۳) گلستان شریعت (۴) تجلیات نماز (۵) نظام شریعت بطور خاص قابل ذکر ہیں۔

مولانا نسیم بستوی موقر عالم دین ہونے کے ساتھ ساتھ ایک معتمد شاعر بھی ہیں۔ انھوں نے قصیدہ، نظم و نعت اور غزل کے موضوع پر چھوٹی بڑی آٹھ کتابیں لکھی ہیں۔ نظموں کے مجموعہ میں " تمہارے اسلاف اور تم " مخصوص ادبی حلقوں میں بھی پذیرائی حاصل کرچکا ہے۔ مصنف کی تمام کتابیں طبع ہو چکی ہیں اور بعض کتابوں کو تو کئی بار زیور طبع سے آراستہ ہونے کا شرف حاصل ہوچکا ہے۔

<u>(۶) مولانا عبدالسلام بستوی</u>

مولانا کا آبائی وطن ششہنیاں، ضلع بستی ہے۔ عرصہ دراز تک دھلی میں مقیم رہے جہاں " ریاض العلوم " کے نام سے ایک مدرسہ بھی قائم کیا اور خود اسی ادارہ میں درس نظامی کے منتہی طلبہ کو مختلف کتب حدیث کا درس دیتے رہے۔ موصوف نے وہیں سے ایک ماہنامہ " الاسلام " نامی جاری کیا جو اب بھی آپ کے فرزند عبدالرشید ازہری کی زیر سرپرستی نکل رہا ہے۔ یہ رسالہ گونا گوں موضوعات پر مشتمل ہوتا ہے۔ اس میں مسلمانوں کے

دینی، مذہبی، اقتصادی اور اخلاقی حالات سے متعلق مضامین شائع ہوتے ہیں .

مولانا عبدالسلام نے منقولات کی تعلیم و تدریس میں زندگی بسر کی اور انھیں مباحث کو موصوف نے موضوع قلم بھی بنایا. موصوف کی کل تصانیف کی تعداد ڈیڑھ درجن بتائی جاتی ہے. ذیل میں ان کی صرف چند مشہور کتابوں کی فہرست دی جارہی ہے:

(۱) سنن ابن ماجه کی ایک ضخیم شرح جو عربی میں ہے لیکن زیور طبع سے ابھی تک آراستہ نہیں ہوسکی ہے.

(۲) انوار المصابیح یعنی اردو ترجمه مشکٰوۃ المصابیح : اصل عربی متن مع اعراب اور اس کے نیچے با محاورہ سلیس ترجمه اردو جابجا دلنشیں تشریح اور مفید حواشی چھہ ہزار سے زاید احادیث نبوی کا انمول ذخیرہ ہے اور حدیث کی ایک درجن کتابوں کا بہترین انتخاب ہے مشکٰوۃ کی اس مکمل اردو تشریح کی مقبولیت کا اندازہ اس سے لگایا جا سکتا ہے که اب تک اس کے متعدد ایڈیشن نکل چکے ہیں .

(۳) تلخیص تفسیر ثنائی : مولانا ابوالوفا ثناء اللہ امرتسری نے اردو میں قرآن کی ایک تفسیر "تفسیر ثنائی" کے نام سے لکھی تھی. حالات و زمانه کی سہولت کے پیش نظر موصوف نے اس کی تلخیص تیار کی اور الگ سے شائع کیا. اس کے علاوہ (۴) اسلامی فتاوی (۵) فضائل حدیث (۶) اسلامی خطبات (۷) اسلامی وظائف (۸) اسلامی اوراد (۹) اسلامی وصیت (۱۰) اسلامی توحید (۱۱) اسلامی صورت (۱۲) اسلامی پردہ اور آخری ہیں آپ کی (۱۳) اسلامی تعلیم ہے جو گیارہ جلدوں پر مشتمل ہے اور ایک شاهکا تصنیف ہے. اس کتاب میں زندگی کے تمام شعبوں کے اصولی او فروعی، اقتصادی و اخلاقی اور اصلاحی مسائل سوال و جواب کے عنوا سے بیان کر کے کتاب و سنت سے مدلل کیے گئے ہیں ج ہر طالب حق کے لیے شمع ہدایت ہیں. یہ تمام کتابیں ط ہوچکی ہیں.

(۷) مولانا رئیس احمد ندوی

مولانا رئیس احمد کی ولادت تحصیل بانسی کے قریب کسی گاؤں میں ہوئی تھی. دارالعلوم ندوۃ العلماء، لکھنؤ سے تحصیل علم کی تکمیل کی. عمدہ صلاحیت کے پیش نظر جامعہ سلفیہ، بنارس میں حدیث و فقہ کے استاد مقرر ہوئے. تصنیف و تالیف کا سلسلہ دورۂ طالب علمی ہی سے جاری ہے. حنفی و اہل حدیث مسلک کے مابین نزاعی مسائل پر تحقیقی انداز میں بیشتر مضامین لکھے جو ہندوستان کے متعدد رسالوں میں شائع ہوئے. اہم تصانیف میں درج ذیل کتابیں شمار کی جاتی ہیں:

(۱) اللمحات الی مافی انوار الباری من الظلمات:

یہ کتاب چار ضخیم جلدوں پر مشتمل ہے. دو جلدیں ادارہ البحوث الاسلامیہ و الدعوۃ، بنارس سے ۱۹۸۲ء میں شائع ہوچکی ہیں. اسی مکتبہ کے زیر اہتمام دوسری دونوں جلدیں بھی زیر طبع ہیں. ہر ایک جلد ۵۰۰ صفحات پر مشتمل ہے.

یہ کتاب در اصل انوار الباری فی شرح البخاری جو مولانا انور شاہ کشمیری کی تقریر ہے اور جسے ان کے ایک شاگرد نے جمع کیا تھا یہ اسی کی تردید ہے. اس کتاب میں محدثین کے سلسلہ میں پھیلائی ہوئی غلط فہمیوں کا ازالہ کیا گیا ہے. نیز محدثین پر ناروا حملے کا جواب دیا گیا ہے.

مصنف کی دوسری کتاب (۲) تاریخ یہود ہے جس کے کچھ مباحث "الھدی" دربھنگہ میں چھپ چکے ہیں اور اب باضابطہ کتابی شکل میں زیر طبع ہے.

(۸) مولانا عبدالجلیل رحمانی

تحصیل نوگڈہ میں موضع ششہنیاں، ضلع بستی میں پیدا ہوئے. ابتدائی تعلیم اپنے وطن ہی میں حاصل کی. اس کے بعد دہلی

کے دار الحدیث رحمانیہ میں داخلہ لیا ۔ یہاں ان کا شمار ذہین و ممتاز طالب علموں میں ہوا ۔ نتیجہ یہ ہوا کہ فراغت کے بعد ہی جامعہ رحمانیہ کے ذمہ داروں نے ان کو تدریسی فریضہ کی انجام دہی کے لیے جامعہ میں مدرس رکھ لیا ۔ موصوف نے دار الحدیث رحمانیہ میں تقریباً سات سال تک تدریسی فریضہ بحسن و خوبی انجام دیا مگر مولانا کی فراغت کے بعد ہی سے علاقہ و جوار کے بعض بزرگوں نے مولانا کی علمی و انتظامی صلاحیت کے پیش نظر ایک ادارہ کے قیام کی خواہش ظاہر کی ۔ بالآخر موصوف نے لوگوں کے اصرار پر دارالعلوم رحمانیہ سے علیحدگی اختیار کرکے دارالعلوم ششہنیاں قائم کیا ۔

رحمانی صاحب نے ” المصباح “ کے نام سے ایک رسالہ بھی جاری کیا جو چند شمارہ کے بعد کچھ وجوہات کی بنا پر بند کر دینا پڑا ۔ اس رسالے میں مولانا نے مصباح القرآن کے نام سے قرآن کی تفسیر کا ایک زریں سلسلہ شروع کیا تھا جو سورۂ بقرہ کے چند رکوع ہی تک ہوسکا تھا کہ رسالہ کے بند ہوتے ہی یہ سلسلہ بھی بند ہوگیا ۔

مصنف کی باضابطہ کتاب ” شہیدائے احد “ ہے جو جنگ احد میں شہید ہونے والے اصحابہ کرام رضوان اللہ علیہم رجمعین کے حالات پر مشتمل ہے ۔

پندرہ روزہ ” ترجمان “ دھلی کے آپ عرصہ تک مدیر رہے اور فروری ۱۹۸٦ء کو داعی اجل کی پکار پر بارگاہ ایزدی میں جا پہونچے ان للہ و انا اللہ راجعون ۔

(۹) مولانا توکل حسین حشمتی

تحصیل خلیل آباد کے مشہور تپہ اجیار میں اگیا نامی گاؤں میں ۱۷ مارچ ۱۹۳۲ء کو بدھ کے دن ولادت ہوئی ۔ ۱۹۵۲ء سے تحصیل علم کا سلسلہ شروع کیا اور ۱۲ سال کی مدت حصول علم

میں گذار دی۔ حافظ ملت مولانا عبدالعزیز مراد آبادی اور مولانا مظفر حسن ظفر ادیبی سے شرف تلمذ حاصل رہا ہے۔ دارالعلوم اشرفیہ مصباح العلوم سے ۱۹۶۵ء میں سند فضیلت تفویض ہوئی ہے۔

دارالعلوم حشمت الرضا پیلی بھیت، دارالعلوم انوار العلوم تلسی پور گونڈہ اور کچھ عرصہ دارالعلوم معراج العلوم بھدکھر بازار ضلع بستی میں بھی تدریسی خدمات انجام دیئے ہیں۔ اس وقت دارالعلوم محمدیہ، بمبئی میں نائب شیخ الحدیث کے عہدہ پر مامور ہیں۔

موصوف کو منطق و فلسفہ سے عشق کی حد تک لگاؤ ہے۔ فکر و شعور اور جودت ذہن کی طرف نشاندھی کرتے ہوئے دونوں فنون میں کتابیں لکھی ہیں۔ فن معقولات سے گہری وابستگی کا اظہار ان کی تصنیفات سے بخوبی ہو جاتا ہے جو درج ذیل ہیں:

(۱) عزیزیہ شرح ہدایت الحکمت (فلسفہ میں)

(۲) عزیز العلوم شرح سلم العلوم (منطق میں)

ان کتابوں کے نام سے ایسا معلوم ہوتا ہے کہ یہ دونوں رسالے اپنے استاد گرامی حافظ ملت مولانا عبدالعزیز مرادآبادی کے نام سے مناسبت کے طور پر رکھے گئے ہیں۔ اس کی تحقیق بھی نہ ہو سکی یہ رسالے عربی زبان میں ہیں یا اردو میں۔ ہنوز یہ دونوں رسالے غیر مطبوعہ ہیں۔

(۱۰) مولانا سخاوت علی بستوی

۱۹۲۸ء میں پیدا ہوئے۔ شارح بخاری صدر العلماء مولانا غلام جیلانی میرٹھی، مولانا حافظ مبین الدین امروہوی، حافظ ملت مولانا عبدالعزیز مرادآبادی، مولانا محمد سلیمان سے آپ نے اکتساب فیض کیا۔ ۱۹۴۸ء میں دارالعلوم اشرفیہ، مبارکپور سے درس نظامی کی تکمیل کی۔ دارالعلوم تنویر الاسلام امرڈوبھا میں عرصہ تک شیخ الحدیث رہے۔

دینیات کے موضوع پر درج ذیل دو کتابیں ان کے قلم سے منصہ شہود پر آئی ہیں:

(۱) تنویر الهدی فی حیاة الشهداء والموتی

(۲) تنویر الاسلام در فضائل درود و سلام

دونوں کتابیں طبع ہو چکی ہیں۔ اول الذکر کتاب کی سن طباعت ۱۹۶۶ء ہے۔ کتابوں کے نام ہی سے ان کتابوں کے مندرجات پر روشنی پڑتی ہے۔

(۱۱) مولانا مفتی قدرت اللہ رضوی

تحصیل بانسی سے تین میل پچھم ایک چھوٹے سے گاؤں "پرسیا" ضلع بستی میں ۱۵ جنوری سن ۱۹۴۷ء کو ولادت ہوئی۔

فقی جادرہ مولانا محمد طیب داناپوری سے فارسی زبان و ادب، مفتی سید محمد افضل حسین سے علم توقیت اور علامہ غلام جیلانی اعظمی سے منقولات کا درس لیا۔ ۱۹۶۴ء میں سند فضیلت تفویض ہوئی۔

دارالعلوم منظر حق، ٹانڈہ، فیض آباد، دارالعلوم دیوان شاہ، بھیونڈی اور دارالعلوم فیض الرسول، براؤں شریف میں علوم متداولہ کا درس دیا۔ موخر الذکر ادارے میں اس وقت فتوی نویسی کی اہم ذمہ داری آپ ہی سے متعلق ہے۔

قرانیات میں (۱) جواہر القرآن ان کی معرکتہ الارا تصنیف ہے۔ یہ کتاب ہنوز دارالعلوم فیض الرسول سے شائع ہونے والے موقر جریدہ "فیض الرسول" میں بالاقساط شائع ہو رہی ہے۔ شروع کے مباحث کچھ اس طرح ہیں: ترتیل و تجوید، تحمل قرآن کی کیفیت، حقیقت تجوید، مراتب تجوید، حدود ترتیل عربی رسم الخط اور قرآن کریم، آداب تلاوت، قرآنی رسم الخط اور عربی قرآن کی کتابت کے آداب۔

(۲) حاشیہ المجتنی (ادب میں) (۳) فقہیات میں حج و زیارت اور سیرت و سوانح کے موضوع پر ''سیرت امام اعظم'' قابل قدر تصنیف ہے۔

(۱۲) مولانا شبیر حسن رضوی

۱۹۴۸ء سن پیدائش اور ۱۹۶۸ء سن فراغ ہے۔ امام المنطق مولانا شمش الدین جعفری، علامہ حافظ عبدالروف بلیاوی اور حافظ ملت رحمھم اللہ کی درسگاہ کے خوشہ چین رہے۔ منطق کی ابتدائی کتابوں کا درس حافظ عبدالروف صاحب سے لینے کے علاوہ شرح چغمغنی اور امور عامہ بھی انھیں سے پڑھی۔

اس وقت موصوف الجامعتہ اسلامیہ روناھی، ضلع فیض‌آباد میں شیخ الحدیث ہیں۔ اس کے علاوہ فتوی نویسی کی اہم ذمہ داری بھی انھیں سے ھی وابستہ ہے۔

(۱) حاشیہ صدرا (فلسفہ میں) (۲) امام احمد رضا اور علوم عقلیہ (سیرت و سوانح میں) ان سے یادگار ہیں۔ ہنوز دونوں کتابیں غیر مطبوعہ ہیں۔

اس کے علاوہ قرانیات کے موضوع پر مولانا علی حسن استاذ دارالعلوم فیض الرسول بداؤں شریف کی فیض التجوید، فیض القرات۔

فقہیات و دینیات میں مولانا اسلم بستوی نائب شیخ الحدیث جامعہ انوار القرآن، بلرام پور، گونڈہ کی (۱) "اسلام و فیملی پلاننگ" (۲) حج و زیارت، مولانا حبیب اللہ خان نعیمی کی (۱) فقہ حنفی کی خصوصیات، مولانا جمیل احمد انصاری، قصبہ چھاونی بازار ضلع بستی کی (۱) رھبر شریعت، مولانا وارث جمال بستوی کی (۱) اسلام اور شادی۔

سیرت و سوانح میں مولانا عبدالمبین منظر ناظم اعلی مدرسہ شمس العلوم سمرا کی (۱) خالد بن ولید، مولانا محمد مستقیم سلفی

استاذ جامعه سلفیه بنارس کی (۱) علمائے اہل حدیث ھند کی تصنیفی خدمات، مولانا عزیز الرحمن سلفی، استاذ جامعہ سلفیہ بنارس کی (۱) جماعت اھل حدیث ھند کی تدریسی خدمات، مولانا وارث جمال کی "محمود غزنوی — تاریخ کے آئینہ میں" ہے. اس کے علاوہ راقم السطور کی کتاب (۱) مولانا حشمت علی اور تحریک پاکستان (۲) تذکرہ علمائے بستی (۳) اھم مصری مورخین— ایک تنقیدی مطالعه (نویں صدی ھجری کے حوالے سے) کو بھی شمار کیا جاسکتا ہے.

یہ ایک جائزہ ہے، ان افاضل روزگار کا جن کے حالات اور کمالات تک اس کم‌سواد کی رسائی ھوسکی ورنہ اس کے علاوہ اور بھی فضلائے روزگار ھوں گے جنھیں تاریخ و تذکرے کی مسند بقائے دوام پر بار نہیں مل سکا.

سب کہاں کچھ لالہ و گل میں نمایاں ھوگئیں
خاک میں کیا صورتیں ھوں گی جو پنہاں ھوگئیں

مطبوعات ادارۂ علوم اسلامیہ

مجلۂ علوم اسلامیہ کے مندرجہ ذیل شمارے شائع ہوچکے ہیں

جلد ۱	نمبر ۱
جلد ۱	نمبر ۲
جلد ۲	نمبر ۱
جلد ۲	نمبر ۲
جلد ۳	نمبر ۱
جلد ۳	نمبر ۲
جلد ۴	نمبر ۱
جلد ۴	نمبر ۲
جلد ۵	نمبر ۱ — ۲
جلد ۶	نمبر ۱ — ۲
جلد ۷	نمبر ۱ — ۲
جلد ۸	نمبر ۱ — ۲
جلد ۹	نمبر ۱ — ۲
جلد ۱۰	نمبر ۱ — ۲
جلد ۱۱	نمبر ۱ — ۲
جلد ۱۲	نمبر ۱ — ۲

ملنے کا پتہ

PUBLICATION DIVISION
Aligarh Muslim University,
Aligarh. — 202001

علامہ وحید الزماں اور اردو میں خدمت حدیث
ایک جائزہ

یاسمین شبنم*

علامہ وحید الزماں کا تعلق خاندان فاروقیان کے ایک ممتاز علمی گھرانے سے تھا. سلسلۂ نسب کے بارے میں خود علامہ کا گمان غالب ہے کہ ان کا سلسلۂ حضرت مجدد الف ثانی رحمہ سے ملتا ہے لیکن خود ان کو اس بات کا اعتراف بھی ہے کہ اس سلسلہ میں کوئی تحقیقی بات معلوم نہ ہوسکی[1]. علامہ کے اجداد بیرون ہند (غالباً موجودہ افغانستان) سے ہجرت کرکے ملتان میں آباد ہوگئے تھے[2]. آپ کے اجداد میں مولانا احمد ملتانی، مولانا نور محمد اور آپ کے والد مسیح الزماں اپنے عہد کے علماء میں شمار کیے جاتے تھے. مسیح الزماں علم و علماء کے بڑے قدردان تھے اور مطبع مسیحائی، لکھنؤ اور مطبع مسیحائی، کانپور کے مالک تھے[3].

علامہ وحیدالزماں سن ۱۸۵۰ء / ۱۲۶۷ھ میں کانپور میں پیدا ہوئے. انہوں نے ابتدائی تعلیم اپنے والد اور بڑے بھائی بدیع الزماں سے حاصل کی جو قرآن پاک، اس کے اردو ترجمے اور فارسی و عربی کی ابتدائی کتب پر مشتمل تھی. آپ نے مدرسۂ فیض عام، کانپور اور دوسرے نامور علماء کے حلقہ ہائے درس سے وابستہ رہ کر

---

* مس یاسمین شبنم، ریسرچ اسکالر، شعبۂ علوم اسلامیہ، مسلم یونیورسٹی، علی گڑھ

(۱) موازنہ کے لیے دیکھیے علامہ کی خود نوشت سوانح تذکرۃ الوحید، ص ۵، مطبع عثمان شاہی، حیدرآباد دکن، ۱۹۱۹ء

(۲) چشتی، عبدالحلیم : حیات وحید الزماں، ص ۱۱، مطبع اصح المطابع، کراچی، ۱۹۵۷ء

(۳) ایضاً

علوم عقلیہ و نقلیہ کی تکمیل کی ہے۔ آپ نے تمام علوم مروجہ کی تکمیل سات سال کے عرصے میں کرلی[۱] تھی۔ جبکہ اس وقت آپ کی عمر پندرہ یا سولہ سال کی ہی تھی۔ علامہ کے اساتذہ میں درج ذیل علماء قابل ذکر ہیں:

مفتی محمد عنایت احمد، محمد سلامت اللہ کانپوری، محمد عادل کانپوری، سید حسین شاہ بخاری، محمد لطف اللہ علیگڑھی، محمد بشیر الدین قنوجی، مولانا نیاز احمد بخاری، مولانا عبدالحی فرنگی محلی، عبدالعزیز محدث لکھنؤی اور عبدالحق[۲]۔

علامہ نے اپنی ملازمت کا آغاز ریاست حیدرآباد، دکن میں کیا جہاں ان کے والد مولوی مسیح الزماں مطبع سرکاری کے مہتمم و نگراں تھے[۳]۔ ان کا تقرر سن ۱۸٦۷ء/ ۱۲۸۴ھ میں دفتر معتمدی عدالت میں ۲۰ روپیہ ماہوار پر ہوا تھا۔ فرائض منصبی کو بخوبی نبھانے کی وجہ سے موصوف بتدریج ترقی کرتے کرتے نواب سر وقار الامراء کے معتمد پیشی کے عہدہ پر فائز ہوئے[۴]۔ حسن کارکردگی کے صلہ میں میر محبوب علی خاں (شاہ دکن) کی طرف سے "وقار نواز جنگ" کا خطاب ملا۔ مجلس مالگذاری کے رکن مقرر ہوئے اور بعد میں ہائی کورٹ کے جج بھی ہو گئے۔ ان کی ملازمت کی مدت کم و بیش ۳۴ سال ہے۔ ۱۹۰۰ء / ۱۳۱۸ھ میں موصوف نے اپنی ملازمت سے سبک دوشی اختیار کی[۵]۔

---

(۱) نگرامی، محمد ادریس: تطہیب الاخوان بذکر علمائے زماں ملقب بہ تذکرۂ علمائے حال، ص ۹۷، مطبع نولکشور، لکھنؤ، ۱۸۹۷ء

(۲) مذکورہ بالا علماء سے متعلق مختصر تفصیلات عبدالحلیم چشتی نے اپنی کتاب "حیات وحید الزماں" میں پیش کی ہیں۔ دیکھیے ص ۱۷—۲۱۔

(۳) چشتی، عبدالحلیم، حوالہ سابق، ص ۳۱

(۴) تذکرۃ الوحید، ص ۲

(۵) ایضاً ص ۳

یہ اصلیت ہے کہ سرکاری ملازمت کی مصروفیت علمی اور تدریسی مشاغل میں مانع تھی۔ تاہم جو وقت ملتا وہ علامہ درس اور تدریس میں صرف کرتے۔ چنانچہ جن لوگوں نے آپ سے تعلیم حاصل کی، ان میں سے بعض کا ذکر علامہ نے اپنی خودنوشت سوانح ''تذکرۃ الوحید'' میں کیا ہے[۱]۔ ان کے تلامذہ میں مولوی سہدی حسن خاص طور پر قابل ذکر ہیں۔ ان کے علاوہ عبدالحفیظ حیدر آبادی، حافظ لطف اللہ، میر افضل حسین، مرزا محمد حسن لکھنؤی اور مولوی انوار اللہ خاں بھی علامہ کے شاگرد ہیں[۲]۔ علامہ وحیدالزماں نے ۱۵ مئی سن ۱۹۲۰ء / ۱۳۳۸ھ بروز سنیچر وقارآباد میں وفات پائی اور وہیں مدفون ہوئے۔

علامہ وحید الزماں اور علم حدیث

یوں تو علامہ کو تمام علوم مروجہ میں دسترس حاصل تھی اور انھوں نے مختلف علوم کا گہرا اور وسیع مطالعہ کیا تھا مگر علم حدیث سے انھیں جو خصوصی نسبت تھی، اس کا اندازہ علم حدیث سے متعلق ان کی تصانیف سے ہوتا ہے۔ علم حدیث کی تکمیل انھوں نے اپنے دور کے نامور، ملکی و غیر ملکی محدثین سے کی جن میں میاں نذیر حسین، شیخ احمد بن عیسی بن ابراھیم شرقی، بدر الدین مدنی اور شیخ حسین بن محسن انصاری قابل ذکر ہیں جن سے علامہ نے اسنادحدیث بھی حاصل کیں[۳]۔

---

(۱) تذکرۃ الوحید : ص ۱۵

(۲) مذکورہ بالا اشخاص سے متعلق مختصر تفصیلات جاننے کے لیے دیکھیے : چشتی، عبدالحلیم، حوالہ سابق، ص از ۹۱ تا ۹۲

(۳) میاں نذیر حسین محدث دھلوی اور شیخ بدر الدین کی عطا کردہ اسنادحدیث کی نقل کے لیے دیکھیے : چشتی، عبدالحلیم حوالہ سابق، ص ۲۳ - ۲۵ اور تذکرۃ الوحید ص ۹ - ۱۱

علامہ وحیدالزماں کا ہندوستان کے متاخرین علمائے حدیث میں ایک اہم مقام ہے۔ انہوں نے علم حدیث کو اردو میں منتقل کرنے کی خدمات انجام دیں اور اردو زبان میں حدیث کی ایک جامع لغت بھی مرتب کی۔ نیز صحاح ستہ کو تراجم کے ذریعہ اردو میں منتقل کرکے اردو داں طبقہ کو علم حدیث سے کماحقہ مستفید ہونے کے مواقع فراہم کرکے ملت اسلامیہ کی ایک بہت بڑی ضرورت کو پورا کیا ہے۔

علامہ بحیثیت مترجم

ترجمہ ایک مشکل ترین فن ہے۔ اور کسی بھی زبان کی تحریروں کو دوسری زبان میں منتقل کرنے کے لیے دونوں زبانوں پر عبور حاصل ہونے کے ساتھ ساتھ ان کے مخصوص مزاج اور تاریخی ارتقاء سے واقفیت بھی ضروری ہوتی ہے۔ پھر جس زبان سے ترجمہ کیا جا رہا ہے، اس کے اسلوب اور جملوں کی روح کو ملحوظ رکھتے ہوئے ترجمہ کی زبان کی لطافتوں و نزاکتوں کا بھی خاص لحاظ رکھنا پڑتا ہے تاکہ اصل تحریر کا مفہوم بھی فوت نہ ہونے پائے اور پڑھنے والے کو ترجمہ کی خامیوں سے اکتاہٹ بھی محسوس نہ ہو۔ علامہ کے والد مسیح الزماں نے علامہ کی تعلیم و تربیت کے دوران اس بات کا خاص خیال رکھا تھا کہ ان کے اندر ایسی کوئی خامی باقی نہ رہے۔ چنانچہ بچپن میں شرح وقایہ کے دوران تدریس انہیں اپنے والد کی طرف سے ہدایت تھی کہ روزانہ کا سبق اردو میں ترجمہ کر لیا کریں۔ اس ہدایت پر علامہ نے پابندی سے عمل کیا لہذا جب انہوں نے شرح وقایہ ختم کی تو اس کا اردو ترجمہ بھی تیار ہو چکا تھا۔ اس طرح سے علامہ کو ترجمہ کرنے کا ڈھنگ آگیا اور انہیں ترجمہ کرنے کی عادت ہو گئی۔ وقت کے ساتھ ساتھ یہ عادت پختہ ہوتی گئی۔ حتی کہ بڑی بڑی کتابوں کا ترجمہ بلا تکلف لغت دیکھے بغیر کرنے لگے جیسا کہ خود لکھتے ہیں "مجھے طفولیت سے ترجمہ کا شوق رہا اور بڑی بڑی کتابوں کے ترجمے میں نے لکھے اور اب

عربی کا ترجمہ کرنے میں کسی قسم کی دقت یا لغت بینی کی حاجت سمجھ کو نہیں ہوتی[۱]''.

عبدالحلیم چشتی نے آپ کی علمی خدمات کا اعتراف کرتے ہوئے ''حیات وحیدالزماں'' میں لکھا ہے ''بلاشبہ عربی سے اردو میں ترجمہ کا کام جتنا تنہا آپ نے کیا اتنا کسی اور نے نہیں کیا بلکہ شائد اور زبانوں میں بھی اتنی اہم کتابوں کا ترجمہ کسی ایک شخص نے نہیں کیا۔ اس کے علاوہ بعض کتابوں کی شرحیں لکھی ہیں اور بعض مستقل تالیفات چھوڑی ہیں۔ ہم جب آپ کے گوناں گوں مشاغل کو دیکھتے اور پھر ان تالیفات و تراجم پر نظر ڈالتے ہیں تو حیرت ہوتی ہے''[۲].

علامہ کے تراجم عموماً سادہ سلیس اور با محاورہ ہوتے ہیں۔ ترجمہ کے ساتھ ساتھ مختصر تشریحات بھی ہوتی ہیں جو عبارت کو سمجھنے میں بہت مدد دیتی ہیں۔ حدیث کے ترجموں میں موصوف نے مذاہب ائمہ اربعہ کے سلسلہ میں بڑی حد تک غیر مقلدانہ روش اختیار کی ہے جس کی وجہ سے مقلدین کو مطالعہ میں دشواری ہوتی ہے۔ علامہ نے بہت سی تصنیفات چھوڑی ہیں جنکی ایک فہرست خود انھوں نے ''تذکرۃ الوحید'' میں پیش کی ہے[۳]۔ اور ۳۱ تصنیفات کا ذکر عبدالحلیم چشتی نے بھی کیا ہے[۴] جن میں سے بعض کمیاب اور بعض نایاب بھی ہیں۔ لیکن یہاں ہم صرف علم حدیث سے متعلق علامہ کے اردو تراجم کی فہرست مختصر تفصیلات کے ساتھ پیش کر رہے ہیں۔

---

(۱) چشتی، عبدالحلیم، حوالہ سابق، ص ۱۱۵، بحوالہ لائف سی سالہ از آغا مرزا محمد حسن لکھنؤی، مطبع کرتان، حیدرآباد دکن، ۱۲۹۸ھ ص ۵۷–۱۲

(۲) ایضاً

(۳) دیکھئے: تذکرۃ الوحید، ص از ۱۳ تا ۱۴

(۴) چشتی، حوالہ سابق، ص از ۱۱۶ تا ۱۶۵

(۱) کشف المغطاعن کتاب المؤطا

یہ امام مالک کی مؤطا کا اردو ترجمہ اور شرح ہے. علامہ کے تراجم کی یہ پہلی کڑی ہے. یہ ترجمہ ۶۲۰ صفحات پر مشتمل ہے اور مطبع مرتضوی، دہلی سے ۱۲۹۶ھ میں چھپا ہے. کتاب کے شروع میں مترجم نے مؤطا کا ترجمہ کرنے کا مقصد اور اپنے ترجمہ کی بعض خصوصیات بیان کی ہیں۔ اس کے بعد امام مالک کا مختصر تذکرہ ہے. آخر میں اپنی سند بیان کی ہے پھر ترجمہ کا آغاز کیا گیا ہے.

در اصل کتب صحاح ستہ کے تراجم کا کام نواب صدیق حسن خان نے شروع کرایا تھا اور انہوں نے ہی علامہ وحیدالزماں کو اس خدمت پر مامور کیا تھا[۱]۔ ان تراجم کا مقصد علم حدیث کو عوام تک پہونچانا تھا اس لیے نواب موصوف کی ہدایت کے مطابق مترجم نے ان ساری چیزوں کو ملحوظ رکھا ہے جو عوام کے لیے مفید اور عام فہم ہوں. چنانچہ اسانید اور ذکر رواۃ کو بالکل حذف کر دیا گیا ہے. پہلے حدیث کی اصل عبارت لکھی گئی ہے پھر اس کا ترجمہ بیان کیا گیا ہے. تشریح طلب امور کی وضاحت مترجم نے ف-م لکھ کر کردی ہے اور جہاں خود مصنف نے تشریح کی ہے وہاں مترجم نے صرف ف لکھ کر اس کا ترجمہ کر دیا ہے. فوائد مختصر مگر جامع ہیں. اکثر فوائد زرقانی، مصفی'، محلی، منتقی'، تنویر الحوالک، نیل الا و طار وغیرہ سے ماخوذ ہیں. مترجم نے احادیث کے تراجم میں جن امور کو خاص طور پر ملحوظ رکھا ہے. ان میں سے چند درج ذیل ہیں :

(۱) لفظی ترجمہ کے بجائے بامحاورہ ترجمہ کیا گیا ہے لیکن جہاں بامحاورہ ترجمہ کرنے میں دقت ہوتی ہے وہاں آزاد ترجمہ

---

(۱) برائے موازنہ ملاحظہ ہو کشف المغطا، ترجمہ مؤطا امام مالک، ص ۲، مطبع مرتضوی، دہلی، ۱۲۹۶ھ

کیا گیا ہے اور ساتھ ھی لفظی ترجمہ بھی لکھ دیا گیا ہے
مگر ایسی مثالیں بہت کم ہیں .

(۲) بامحاورہ ترجمہ کرنے کی وجہ سے کہیں کہیں عربی کے زائد جملہ کا ترجمہ نظرانداز کیا گیا ہے .

(۳) ترجمہ میں مصطلحات فقہیہ کی تشریحات کے ساتھ ساتھ حدیث میں جن مواقع اور مقامات کا ذکر ہے، ان کی وضاحت بھی کی گئی ہے .

(۴) ہندوستان کے مطبوعہ صحاح ستہ میں سے ترجمہ کے وقت جو کتاب پیش نظر رہی ہے اس کی عبارت میں اگر کوئی اختلاف ہے تو اس کی وضاحت کردی گئی ہے .

(۵) عنوانات کا ترجمہ بھی بامحاورہ اور موقع محل کے لحاظ سے کیا گیا ہے اور لفظی ترجمہ سے گریز کیا گیا ہے

(۶) کہیں کہیں رجال سند اور حنفیہ کے دلائل پر بھی بحث کی گئی ہے .

(۷) جہاں متن ختم ہوتا ہے وہیں سے ترجمہ شروع ہو جاتا ہے .

(۸) متن حدیث معریٰ ہے . ترجمہ کی زبان پرانی اور بیان میں بھی قدامت کا رنگ نمایاں ہے لیکن مجموعی طور پر عام فہم اور سادہ ہے .

نمونہ عبارت :

عن عطاء بن یسار انه قال جاء رجل الی رسول الله صلی الله علیه وسلم فسأله عن وقت صلوٰة الصبح فسکت عنه رسول الله صلی الله علیه وسلم اذا کان من الغد صلی الصبح حین طلع الفجر ثم صلی الصبح من الغد بعد ان أسفر ثم قال أین السائل عن وقت الصلوٰة قال ها انا ذا یا رسول الله قال

مابین هذین وقت ۔ ترجمہ: روایت ہے عطا بن یسار سے کہ ایک شخص آیا رسول خدا صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس اور پوچھا نماز صبح کا وقت تو چپ ہو رہے آپ جب دوسرا روز ہوا نماز پڑھی آپ نے اندھیرے منھہ صبح صادق نکلتے ہی پھر دوسرے روز نماز پڑھی فجر کی روشنی میں اور فرمایا کہاں ہے وہ شخص جس نے نماز فجر کا وقت دریافت کیا تھا وہ شخص بول اٹھا میں ہوں یا رسول اللہ فرمایا آپ نے نماز فجر کا وقت ان دونوں کے بیچ میں ہے ف. م. یعنی میں نے ایک اول وقت نماز پڑھی اور دوسری بار آخر وقت تاکہ تجھہ کو ابتداء اور انتہا وقت نماز کی معلوم ہو جاوے شروع سے آخر تک نماز کا وقت ہے[1].

(۲) الهدی المحمود لترجمہ سنن ابی داؤد

یہ سنن ابی داؤد کا اردو ترجمہ ہے جو ۱۳۰۱ھ میں مطبع صدیقی، لاہور سے دو جلدوں میں چھپا ہے. پہلی جلد ۶۳۸ صفحات پر اور دوسری جلد ۶۹۶ صفحات پر مشتمل ہے[2]. بعد میں یہ ترجمہ دوسرے مطابع سے بھی شائع ہوا ہے جن میں سے مطبع احمدی، لاہور کا مطبوعہ نسخہ اور مطبع سعیدی، کراچی کا مطبوعہ نسخہ ہمارے پیش نظر ہے. یہ دونوں نسخے قدیم و جدید کے نمونے ہیں اور زبان و ترتیب کے لحاظ سے ایک دوسرے سے مختلف خصوصیات رکھتے ہیں. چنانچہ ان دونوں نسخوں کی خصوصیات علی الترتیب حسب ذیل ہیں.

یہ ترجمہ مطبع احمدی لاہور سے ۱۲۹۷ھ میں چار پاروں میں چھپا ہے. پاروں کی ضخامت اس طرح ہے کہ پارہ اول ص از ۱ تا ۳۴۰، پارہ دوم ص از ۳۴۱ تا ۶۳۸ پارہ سوم ص از ۶۳۹ تا ۹۹۸

---

(۱) کشف المغطاعن کتاب المؤطا، باب وقوت الصلواۃ، ص ۶

(۲) مذکورہ نسخہ ہمیں نہیں مل سکا ہے. عبدالحلیم چشتی نے اس نسخہ کا ذکر کیا ہے دیکھیے حوالہ مذکور ص ۱۳.

ارہ چہارم ص از ۹۹۹ تا ۱۳۲۶، آخر کے صفحات (۱۳۲۶ کے بعد کے) غائب ہیں۔

پہلے پارہ میں ۷ صفحات پر مشتمل مترجم کا مقدمہ ہے جس میں پہلے اس ترجمہ کی ضرورت و اہمیت پر روشنی ڈالی گئی ہے پھر امام ابوداؤد کا مختصر تذکرہ ہے۔ اس کے بعد اقسام حدیث کو مختصراً بیان کیا گیا ہے۔ آخر میں مترجم نے مولف تک اپنی سند بیان کی ہے۔ اس ترجمہ کی خصوصیات درج ذیل ہیں:

(۱) ترجمہ مختصر ہے، مذاہب اربعہ کے اختلافات اور مجتہدین کے اقوال کو اکثر نظر انداز کیا گیا ہے۔ البتہ کہیں کہیں مختصر بحث کی گئی ہے۔

(۲) احادیث کی وضاحت کے لیے فوائد کا اضافہ کیا گیا ہے۔

(۳) ترجمہ کے درمیان اگر کسی لفظ کی تشریح کی ضرورت ہوئی یا کوئی عبارت بڑھانی ہوئی تو کبھی 'ف' لکھ کر اسے بڑھا دیا گیا ہے اور 'ت' لکھ کر دوبارہ ترجمہ کا سلسلہ شروع کردیا گیا ہے یا مترجم نے اپنی بات بریکٹ میں لکھی ہے۔

(۴) وہ روایات جن میں بہت واضح اختلاف ہیں ان روایات کے الفاظ نقل کرکے ترجمہ کیا گیا ہے، ورنہ صرف ترجمہ لکھ دیا گیا ہے۔

(۵) اسانید کے اختلاف سے صرف نظر کیا گیا ہے۔

(۶) ہر حدیث کے حکم پر آزادانہ بحث کی گئی ہے۔ کسی مذہب سے جانبداری یا تعصب نہیں برتا گیا۔

(۷) اگر ائمہ اربعہ نے کسی حدیث پر عمل نہیں کیا تو اس کی وضاحت کردی گئی ہے۔

(۸) متن پر اعراب نہیں لگائے گئے ہیں۔

(۹) جہاں متن ختم ہوتا ہے، وہیں سے ترجمہ شروع ہوجاتا ہے۔ کالم یا بین السطور کا التزام نہیں کیا گیا ہے۔

(۱۰) اسناد حذف کردی گئی ہیں۔

(۱۱) زبان اگرچہ آسان ہے تاہم قدیم ہے۔

اس ترجمہ کا دوسرا نسخہ مطبع سعیدی، کراچی کا مطبوعہ ہے۔ یہ نسخہ تین جلدوں میں ہے۔ سن اشاعت کسی بھی جلد پر درج نہیں۔ پہلی جلد ۶۵۶ صفحات پر دوسری جلد ۶۴۰ صفحات پر اور تیسری جلد ۶۸۰ صفحات پر مشتمل ہے۔ تعلیقات و حواشی مولانا سبحان محمود کے ہیں۔ اس نسخہ میں سبحان محمود نے اپنا مقدمہ اور اپنی سند بڑھائی ہے۔ امام ابو داؤد کا تفصیلی تذکرہ بھی لکھا ہے۔ آخر میں اپنی سند بیان کی ہے۔ اس نسخہ اور مطبع احمدی کے نسخہ میں سب سے بڑا فرق زبان کا ہے۔ سبحان محمود نے زبان میں بہت سی تبدیلیاں کی ہیں اور متروک الفاظ کی جگہ نئے اور مستعمل الفاظ داخل کیئے ہیں جسکی وجہ سے زبان میں سادگی اور روانی پیدا ہو گئی ہے۔ متن حدیث اور ترجمہ میں کالم کا التزام کیا گیا ہے۔ متن پر اعراب لگادیئے گئے ہیں۔ اس طرح عصری ضرورتوں کے مطابق اس ترجمہ کو ترتیب دے کر زیادہ مفید بنا دیا گیا ہے۔

اس کتاب میں فوائد مختصر ہیں جو معالم السنن للخطابی، حاشیہ حافظ ذکی الدین المنذری، ابن القیم شرح مغلطائی، شرح ولی الدین عراقی اور مرقاۃ السعود وغیرہ سے ماخوذ ہیں۔ خود مترجم کے بھی تشریحی فوائد شامل ہیں۔ مطبع سعیدی کے مطبوعہ نسخہ میں مترجم کے فوائد کے ساتھ بریکٹ میں علامہ لکھہ دیا گیا ہے اور جہاں مولانا سبحان محمود نے اپنے فوائد قلمبند کیئے ہیں وہاں س۔ م۔ لکھہ دیا ہے۔ علامہ وحید الزماں چونکہ اہل حدیث

تھے اس لیے انھوں نے بعض احادیث کے فوائد میں اپنے مسلک کی تائید اور احناف کا رد کیا ہے. ایسے مواقع پر مولانا سبحان محمود نے مختصراً احناف کے مسائل کو بھی واضح کرنے کی کوشش کی ہے. اس ترجمہ کے مذکورہ بالا دونوں نسخوں کا نمونۂ عبارت حسب ذیل ہے :--

عن علی رضی اللہ عنہ قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم مفتاح الصلوۃ الطہور و تحریمھا التکبیر و تحلیلھا التسلیم. ترجمہ : حضرت علی سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ نماز کی کنجی طہارت ہے اور تحریم اسکی تکبیر ہے (یعنی جب تکبیر تحریمہ کہی تو جتنے افعال نماز کے منافی ہیں نا درست ہوگئے) اور تحلیل اسکی سلام ہے (یعنی جب سلام پھیرا تو سب افعال درست ہو گئے[۱]) .

حدثنا احمد بن محمد بن حنبل قال حدثنا عبدالرزاق قال اخبرنا معمر عن ھمام بن منبہ عن ابی ھریرۃ قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لا یقبل اللہ تعالی جل ذکرہ صلواۃ احد کم اذا احدث حتی یتوضا .

احمد بن محمد حنبل ، عبدالرزاق ، معمر ، ھمام بن منبہ ، ابوھریرہ رض سے روایت ہے کہ فرمایا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے نہیں قبول کرتا اللہ نماز کسی کی تم میں سے جب وہ بے وضو ہو یہاں تک کہ وضو کرلے .

ف : اگر پانی موجود ہو اور کوئی عذر نہ ہو ورنہ تیمم کر لے[۲] (علامہ)

---

(۱) الھدیٰ المحمود ، ترجمہ ابی داؤد ، پارہ اول باب فرض الوضو ص ۱۹ مطبع احمدی ، لاهور ، ۱۲۹۷ھ

(۲) سنن ابی داؤد شریف ، مترجم اردو ، جلد اول باب فرض الوضو ، ص ۵۹ ، مطبع سعیدی ، کراچی غیر مورخہ

(۳) المعلم لترجمہ صحیح مسلم

یہ صحیح مسلم کا اردو ترجمہ اور مختصر شرح ہے ۔ ۱۳۰٦ ھ میں مطبع صدیقی، لاہور سے چھ جلدوں میں چھپا ہے جو ۲۸۷۲ صفحات پر مشتمل ہیں[1] ۔

کتاب کے شروع میں تقریباً ۹ صفحات پر مشتمل مترجم کا دیباچہ ہے جس میں مسلم کی خصوصیات و امتیازات، مسلم و بخاری کا موازنہ، امام مسلم کے انتخاب، حدیث کے سلسلہ میں اصول و شرائط، مسلم کی شروح کا ذکر، مسلم سے متعلق علمائے حدیث کی آراء اور امام مسلم کا مختصر تذکرہ شامل ہے ۔ آخر میں مترجم نے امام مسلم تک اپنی سند بیان کی ہے ۔ پھر اصل کتاب کا آغاز ہے ۔ سب سے پہلے امام مسلم کے دیباچہ کا ترجمہ کیا گیا ہے، جس میں انہوں نے صحیح مسلم کو مرتب کرنے کی غرض و غایت اور اپنے اصول و شرائط بیان کیئے ہیں ۔ یہ دیباچہ معہ فوائد کے تقریباً ۱۴ صفحات پر مشتمل ہے ۔ پھر احادیث نبوی بیان کی گئی ہیں ۔

اس میں بھی دیگر تراجم کی طرح سب سے پہلے متن حدیث درج کیا گیا ہے پھر اس کا ترجمہ ہے ۔ کالم یا بین السطور ترجمہ کا التزام نہیں کیا گیا ہے بلکہ جہاں متن ختم ہوتا ہے وہیں سے ترجمہ شروع ہو جاتا ہے ۔ ترجمہ کے بعد احادیث سے متعلق نہایت تفصیلی فوائد درج ہیں جن میں امام نووی

---

(۱) چشتی، عبدالحلیم، حوالہ سابق، ص ۱۳۲، ہمیں مذکورہ بالا ترجمہ کی صرف دو جلدیں مل سکی ہیں جن میں سے جلد اول مطبع احمدی، لاہور کی مطبوعہ ہے ۔ سن طباعت ۱۳۲۱ ھ ہے ۔ صفحات ۴۷۲ ہیں ۔ جلد دوم مطبع دبیر ہند، امرت سر کی مطبوعہ ہے ۔ سن طباعت درج نہیں ۔ شروع کے چھ صفحات میں فہرست مضامین ہے پھر کتاب الصلوٰۃ سے ترجمہ شروع ہوتا ہے جو ص ۵۲۵ سے شروع ہوکر ۹۵٦ پر ختم ہوتا ہے ۔

کی شرح مسلم کا انتخاب شامل ہے۔ کہیں کہیں مترجم کے توضیحی فوائد بھی شامل ہیں متن معرب ہے۔ نمونہ عبارت درج ذیل ہے۔

عن ربعی بن حراش أنه سمع علیاً یخطب قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لا تکذبوا علی فانه من یکذب علی یلج النار ترجمہ ربعی بن حراش سے روایت ہے اس نے سنا حضرت علی سے وہ خطبہ پڑھ رہے تھے کہتے تھے فرمایا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے مت جھوٹ باندھو میرے اوپر جو کوئی میرے اوپر جھوٹ باندھے گا وہ جہنم میں جاوے گا۔ ف یعنی لائق ہوگیا جہنم میں جانے کے اب اگر خدا معاف کر دیوے تو جہنم سے چھٹکارہ ہوسکتا ہے جیسے سب کبیرہ گناہوں میں ہے بعضوں نے کہا یہ بددعا ہے جھوٹی حدیث بنانے والے کے لیئے یعنی خدا اس کو جہنم میں داخل کرے۱۔

(۴) تسہیل القاری ترجمہ اردو صحیح بخاری

جیسا کہ نام سے ظاہر ہے یہ صحیح البخاری کا اردو ترجمہ ہے جس کے ساتھ مترجم نے بخاری کی مشہور اور اہم ترین شروح فتح الباری و ارشاد الساری یعنی قسطلانی معہ نیل الاوطار شرح منتقی الاخبار کے ترجمہ کو بھی شامل کیا ہے۔ اس طرح یہ ترجمہ کے ساتھ ساتھ ایک بلند پایہ شرح بھی ہے۔ یہ ترجمہ و تشریح ۳۰ پاروں میں لکھی جا رہی تھی لیکن علامہ صرف چار پارے ہی لکھ سکے اور باوجود دلی خواہش انھیں زندگی بھر اس کام کی تکمیل کا موقع نہ مل سکا۲۔

اس ترجمہ کا پہلا پارہ ۱۳۰۷ھ میں مطبع صدیقی، لاہور سے چھپا۔ باقی تین پارے بھی علی الترتیب اسی مطبع سے چھپ کر شائع ہوئے۔ ان چاروں پاروں کی ترتیب و ضخامت حسب ذیل ہے۔

---

(۱) المعلم لترجمہ صحیح مسلم، ج اول، باب تغلیظ الکذب علی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم، ص ۲۲، مطبع احمدی لاہور، ۱۳۲۱ھ

(۲) دیکھیے: تذکرۃ الوحید ص ۲۶

(۱) پارہ اول :- مقدمہ سے اختتام تک ص ۸۳۹ شروع میں بارہ صفحات پر مشتمل فہرست کتاب.

(۲) پارہ دویم :- ص ۵.۵ شروع میں ۱۸ صفحات پر مشتمل فہرست کتاب .

(۳) پارہ سویم :- ص ۶۴۰ جلد ثانی ص از ۶۴۱ تا ۱۰۶۸ شروع میں ۴ صفحات پر مشتمل فہرست کتاب .

(۴) پارہ چہارم :- ص ۶۹۹ شروع میں فہرست کتاب ص ۴ .

علامہ کا یہ ترجمہ ان کے دیگر تراجم سے مختلف ہے اس کی اہم خصوصیات درج ذیل ہیں .

(۱) حدیث معہ اسناد کے نقل کی گئی ہے اس طرح متن حدیث اور اسناد دونوں کا ترجمہ کیا گیا ہے .

(۲) فتح الباری و ارشاد الساری کے تمام مضامین فوائد میں شامل کئیے گئے ہیں ان کے علاوہ فوائد میں دوسری شرحوں اور کتابوں سے بھی مدد لی گئی ہے .

(۳) فقہی مسائل کے سلسلہ میں نیل الاوطار شوکانی کے مطالب و مضامین درج کیے گئے ہیں .

(۴) ہر کتاب کے بعد وہ ساری حدیثیں بھی مختصراً لکھہ دی گئی ہیں جو اس کتاب سے متعلق ہیں اور صحاح ستہ کی باقی کتابوں اور حدیث کی دوسری کتابوں میں مروی ہیں لیکن امام بخاری نے اپنی شرط پر نہ ہونے کی وجہ سے انھیں اپنے مجموعہ میں شامل نہیں کیا ہے .

(۵) متن حدیث معرب ہے اور ترجمہ میں کالم یا بین السطور کا التزام نہیں ہے .

(٦) اس ترجمه کی زبان بھی دیگر تراجم کے مقابلہ میں آسان و عام فہم ہے۔

پہلے پارہ میں فہرست کتاب کے بعد ۱۴ صفحات پر مشتمل مترجم کا نہایت محققانہ مقدمہ ہے جس میں امام بخاری کا تفصیلی تذکرہ، صحیح بخاری کی وجہ تالیف اور حدیث کی کتابوں میں اس کا مقام، امام بخاری کی شرط کا ذکر اور ان کے بارے میں دوسرے محدثین کی آراء کا بیان شامل ہے۔ مقدمہ کے آخر میں مترجم نے اپنی پارہ سندوں کو امام بخاری تک تفصیل سے لکھا ہے ان میں ایک سند بہت اہم ہے جس میں مترجم اور امام بخاری کے درمیان صرف ۱۴ واسطے ہیں(۱)۔

نمونہ عبارت: حدثنا ابو الولید قال حدثنا شعبة قال اخبرنی عبداللہ بن عبداللہ بن جبر سمعت انس بن مالك عن النبی صلی اللہ علیه وسلم قال آیة الایمان حب الانصار و آیة النفاق بغض الانصار ترجمه حدیث بیان کی هم سے ابو الولید (هشام بن عبدالملک طیالسی) نے اونھوں نے کہا حدیث بیان کی هم سے شعبه نے اونھوں نے کہا خبر دی مجھہ کو عبداللہ بن جبر نے اونھوں نے کہا میں نے سنا انس بن مالک سے انھوں نے سنا جناب رسول خدا صلی اللہ علیه وسلم سے آپ نے فرمایا ایمان کی نشانی ہے انصار (وہ لوگ مدینه کے جنھوں نے اپ کی رفاقت اور مدد کی اور ان کے دو قبیلے ہیں اوس اور خزرج) کی محبت اور نفاق کی نشانی ہے انصار سے دشمنی (روایت کیا اس حدیث کو امام بخاری نے فضائل انصار میں بھی اور مسلم اور نسائی نے اور انصار کو یه فضیلت اس وجه سے ملی که انھوں نے مدد کی رسول اللہ صلی اللہ علیه وسلم کی ایسے وقت میں جب که تمام دنیا میں کسی قوم نے آپ کی مدد نه کی پھر لڑے آپ کے ساتھہ هوکر

---

(۱) دیکھیے تسہیل القاری ترجمه صحیح البخاری، پاره اول، ص ۴۰، مطبع صدیقی لاهور، ۱۳۰۷ھ

اعدائے دین سے اور اختیار کیا اللہ اور رسول کو دنیا کے حظوظ اور فوائد پر۱)

(۵) تیسیر الباری لترجمہ صحیح البخاری

یہ صحیح بخاری کا اردو ترجمہ ہے جو قرآن کے ترجمہ کی طرز پر کیا گیا ہے یہ ترجمہ فوائد کے ساتھ ۳۰ پاروں پر مشتمل ہے سارے پارے ترتیب کے ساتھ مطبع احمدی، لاہور سے شائع ہوئے ہیں۲ . اس ترجمہ کی خصوصیات درج ذیل ہیں .

(۱) مکمل بخاری شریف معہ اسناد متن میں رکھی گئی ہے .

(۲) ہر سطر کے نیچے اس کا ترجمہ ہے .

(۳) ترجمہ کو مختصر کرنے کے لئے بعض الفاظ بدل دیئے گئے ہیں مثال کے طور پر محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی جگہ آنحضرت استعمال کیا گیا ہے .

(۴) ترجمہ کے درمیان اگر مترجم نے کچھ لکھا ہے تو اسے بریکٹ میں لکھا ہے .

(۵) فوائد مختصر مگر جامع ہیں اور حواشی میں درج ہیں . یہ فوائد بخاری کی مستند شروح فتح الباری، عمدۃ القاری، کرمانی اور قسطلانی سے ماخوذ ہیں .

(۶) اشعار کا ترجمہ اشعار میں کیا گیا ہے۳.

---

(۱) تسہیل القاری ترجمۃ صحیح البخاری، پارہ اول، باب حلاوۃ الایمان ص ۳۷ -- ۴۷

(۲) چشتی، عبدالحلیم : حوالہ سابق ص ۱۳۸ . ہمارے پیش نظر مطبع مشیر دکن، حیدرآباد ۱۳۲۱ھ کا مطبوعہ نسخہ کا پہلا پارہ ہے جس کی ضخامت ۱۵۷ صفحات پر مشتمل ہے دوسرے پارے نہیں مل سکے نہ ہی مطبع احمدی کا کوئی پارہ مل سکا .

(۳) چشتی، حوالہ سابق ص ۱۴۰ بحوالہ تیسیر الباری پارہ ۲۳ ص ۷۷ مطبع احمدی، لاہور.

(۷) مذاهب اربعہ کو بھی مختصراً بیان کیا گیا ہے[۱]۔

(۸) ترجمہ کی زبان سادہ اور با محاورہ ہے متن پر اعراب نہیں لگے ہیں[۲]۔

مجموعی طور پر یہ ترجمہ علامہ کے دیگر تراجم کے مقابلہ میں بہت اچھا ہے۔

نمونہ عبارت :

حدثنا ابو الیمان قال اخبرنا شعیب قال حدثنا ابو الزناد عن الا عرج عن ابی ھریرۃ رضی اللہ عنہ عن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال فوالذی نفسی بیدہ لایؤمن احد کم حتی أکون أحب إلیہ من والدہ و ولدہ ف۱۔

ہم سے بیان کیا ابو الیمان نے کہا ہم کو خبر دی شعیب نے کہا ہم سے بیان کیا ابو الزناد نے اور انھوں نے سنا اعرج سے انھوں نے ابی ھریرہ سے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا تو قسم ہے اوس (خدا) جس کے ھاتھ میں میری جان ہے تم میں سے کوئی مومن نہیں ھوتا جب تک اس کو میری محبت اپنے باپ اور اولاد سے زیادہ نہ ھو۔

ف۱ (حاشیہ) باپ اور اولاد کی محبت آدمی کو بہت ھوتی ہے باپ کو مقدم کیا کیونکہ بعضوں کو اولاد نہیں ھوتی لیکن باپ سب کا ھوتا ہے[۳]۔

---

(۱) برائے موازنہ تیسیر الباری پارہ اول، ص ۱۵، مطبع مشیر دکن، حیدرآباد، ۱۳۲۱ھ

(۲) عبدالحلیم چشتی کا بیان ہے کہ تیسیر الباری کا متن معرب ہے (دیکھیے حیات وحیدالزماں ص ۱۳۹) غالباً انھوں نے ایسا سہواً لکھا ہے یا پھر مطبع احمدی، لاھور اور مطبع مشیر دکن، حیدرآباد کے مطبوعہ نسخوں میں فرق ہے بہرحال ھمارے پیش نظر مطبع مشیر دکن، حیدرآباد ۱۳۲۱ھ کا جو نسخہ ہے اس کے متن پر اعراب نہیں لگے ہیں البتہ درمیان میں قرآن پاک کی جو آیات بیان کی گئی ہیں ان پر اعراب لگے ہیں۔

(۳) تیسیر الباری ترجمہ صحیح البخاری پارہ اول باب حب الرسول صلی اللہ علیہ وسلم من الایمان، ص ۲۰ — ۲۱، مطبع مشیر دکن، حیدرآباد ۱۳۲۱ھ

(۶) روْض الربیٰ من ترجمة المجتبیٰ

یہ امام نسائی کی کتاب سنن المجتبیٰ (نسائی شریف) کا اردو ترجمہ ہے۔ ۱۳۰۳ھ میں مطبع صدیقی، لاہور سے دو جلدوں میں شائع ہوا ہے۔ جلد اول ۶۶۴ صفحات پر مشتمل ہے اور جلد ثانی ۶۰۶ صفحات پر۔ کتاب کے شروع میں ۱۳ صفحات پر محیط مقدمہ ہے جس میں مترجم نے امام نسائی کے مختصر حالات، ان کے بارے میں علماء کی آراء اور سنن نسائی کا مختصر تعارف پیش کیا ہے۔ آخر میں اپنی سند پیش کی ہے جو مولف تک پہونچتی ہے۔ اس کے بعد اصل کتاب کا ترجمہ ہے۔ پہلے متن حدیث پھر اس کا اردو ترجمہ درج کیا گیا ہے۔ متن پر اعراب لگے ہیں۔ تشریحی فوائد بھی ہیں جو مستند شروح سے ماخوذ ہیں۔ اسناد حذف کردی گئی ہیں۔ نمونہ عبارت یہ ہے:

عن ابی هريرة ان رسول الله صلی علیه وسلم قال اذامات الانسان انقطع عنه عمله إلا من ثلاثة صدقة جارية و علم ينتفع به و ولد صالح يدعوله. ترجمہ ابو ہریرہ سے روایت ہے فرمایا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے جب انسان مر جاتا ہے موقوف ہو جاتا ہے عمل اوسکا یعنی کوئی کام نہیں کر سکتا جسکا فائدہ اوسکو ملے مگر تین چیز کا فائدہ جاری رہتا ہے اول تو صدقہ جاریہ دوسرے وہ علم جسکے سبب سے فائدہ پہنچا ہو لوگوں کو تیسرے اولاد نیک جو دعا کرے اپنے باپ کے لئے ف صدقہ جاریہ جیسا مسجد اور تالاب اور مسافرخانہ وغیرہ اسکا ثواب آدمی کو ہمیشہ پہونچتا رہتا ہے[۱]۔

(۷) رفع العجاجه عن ترجمه سنن ابن ماجه

یہ سنن ابن ماجہ کا اردو ترجمہ ہے جو تین ضخیم جلدوں میں مطبع صدیقی، لاہور سے ۱۳۱۰ھ میں شائع ہوا۔

---

(۱) روْض الربیٰ ترجمہ المجتبیٰ باب فضل الصدقة عن المیت ج ثانی ص ۳۰۷ مطبع صدیقی، لاہور ۱۳۰۳ھ

یہ ترجمہ دراصل علامہ وحیدالزماں کے بھائی مولوی بدیع‌الزماں نے ۱۲۹۸ھ میں لکھنا شروع کیا تھا مگر وہ اس کام کو مکمل نہ کر سکے اور باب "ماجاء فی التوقیت للمسح للمقیم و المسافر" تک ہی لکھ پائے تھے کہ ۱۳۰۴ھ میں ان کا انتقال ہوگیا۔ اور اس نامکمل ترجمہ کو علامہ نے مکمل کیا[۱]۔

اس کتاب میں اول ترجمہ سے متعلق چند امور، پھر امام ابن ماجہ کا تذکرہ اور سنن ابن ماجہ کی شروح کا ذکر ہے آخر میں مترجم نے صاحب کتاب تک اپنی سند بیان کی ہے۔ اس کے بعد ترجمہ کا آغاز ہے۔ مترجم کے دیگر تراجم کی طرح رفع العجاجہ میں بھی مترجم کے فوائد شامل ہیں جو شرح سغطائی، مصباح الزجاجۃ اور انجاح الحاجہ وغیرہ سے ماخوذ ہیں۔ حاشیہ میں بعض راویوں کے متعلق مختصر معلومات اور بعض دوسرے امور درج ہیں[۲]۔ متن معرب ہے جہاں متن تمام ہوتا ہے وہیں سے ترجمہ شروع ہو جاتا ہے اسناد حذف کردی گئی ہیں۔ یہ ترجمہ معہ متن تین جلدوں میں ہے جنکی ضخامت حسب ذیل ہے۔

ج اول ص ۶۱۶، ج دویم ص ۴۸۳، ج سویم ص ۴۳۶

عن سمرۃ بن جندب قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم البسوا ثیاب البیاض فانہا اطہر و اطیب سمرہ بن جندب سے روایت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا سفید کپڑے پہنا کرو وہ پاکیزہ اور عمدہ ہیں ف جب میلے ہوئے دھو ڈالا دھونے سے خراب نہیں ہوتے[۳]۔

---

(۱) دیکھیے رفع العجاجہ عن سنن ابن ماجہ، ج اول، ص ۵ مطبع صدیقی لاہور، ۱۳۱۰ھ

(۲) صرف پہلی جلد میں کہیں کہیں حاشیہ لکھا گیا ہے

(۳) رفع العجاجہ عن سنن ابن ماجہ باب البیاض من الثیاب، ج ثالث، ص ۱۳۷ — ۱۳۸

وحید اللغات

یہ اردو میں حدیث کی نہایت جامع لغت ہے جو ۲۸ جلدوں پر مشتمل ہے۔ اس کی ابتدائی ۵ جلدیں مطبع احمدی، لاہور سے شائع ہوئیں۔ شیخ احمد (مالک مطبع احمدی لاہور) اور علامہ وحید الزماں کے درمیان یہ معاہدہ تھا کہ شیخ احمد ہر ماہ اسکی ایک جلد چھاپیں گے لیکن شیخ احمد پانچ جلدوں کے بعد اس کی کوئی اور جلد نہ چھاپ سکے۔ دس سال کے بعد علامہ نے اس کام پر نظر ثانی کی اور جو خامیاں رہ گئی تھیں انھیں دور کیا جس کی وجہ سے اس کام کی اهمیت و افادیت بڑھ گئی۔ اضافہ اور اصلاح کے بعد علامہ نے اس کا نام انوار اللغۃ کے بجائے اسرار اللغت الملقب بہ وحید اللغات رکھا اور مطبع فیض عام، بنگلور سے اس کام کو چھپوایا۔ بعد میں یہ لغت دوسرے مطابع سے بھی چھپی۔ ہمارے پیش نظر نور محمد اصح المطابع، آرام باغ کراچی کا شائع کردہ نسخہ ہے۔ یہ لغت بعدد حروف تہجی ۲۵ جلدوں میں مکمل ہے۔ یہ نسخہ ۱۹۵۶ء میں چھپا ہے اور اس کا نام لغات الحدیث ہے۔ اس نسخہ میں ناشر نے بھی کچھ اصلاحات کی ہیں۔ اس لغت کی تیاری میں علامہ نے حسب ذیل کتابوں سے مدد لی ہے۔

نہایہ ابن الاثیر، مجمع البحار، قاموس المحیط، صحاح جوهری محیط المحیط منتہی الادب، مجمع البحرین، الدر النشیر فی تلخیص النہایہ، الغریبین الفائق المغرب، شرح النہج العجیب، لسان العرب وغیرہ[۱]۔

حدیث کی لغات اور فقروں پر اعراب لگائے گئے ہیں۔ اس لغت میں اهل حدیث کے ساتھ ساتھ امامیہ کی احادیث بھی

---

(۱) وحید الزماں، لغات الحدیث، ج اول، ص ۴، نور محمد اصح المطابع کراچی، غیر مورخہ۔

شامل ہیں زبان نہایت سادہ اور فصیح ہے اور علامہ کے دیگر تراجم جیسی قدامت اس میں نہیں ہے اگرچہ یہ لغت مکمل طور پر ترجمہ نہیں ہے تاہم چونکہ اس میں بہت سی احادیث کا ترجمہ شامل ہے اور نہایہ ابن الاثیر اور مجمع البحار سے مدد لی گئی ہے ، اس لیے اکثر اس کو تراجم میں ہی شمار کیا جاتا ہے[۱] . نمونہ : یالایلدغ الموءمن یا لا یلسع الموءمن من جحر مرتین — موءمن کو ایک ہی سوراخ سے دوبار ڈنک نہیں مارا جاتا (پہلے ڈنک میں وہ ہوشیار ہو جاتا ہے پھر ایسا کام نہیں کرتا جیسے کہتے ہیں دودھ کا جلا مٹھا (چھاج) پھونک پھونک کر پیتا ہے[۲]) .

اردو میں علم حدیث سے متعلق علامہ وحید الزماں کی خدمات کا یہ اجمالی جائزہ اگرچہ علم حدیث میں ان کا مرتبہ متعین کرنے ، ان کی محدثانہ حیثیت کو صحیح طور پر سمجھنے اور پرکھنے کے لیے ناکافی ہے . تاہم اس جائزہ کی تفصیلات کو پیش نظر رکھتے ہوئے ہم یہ کہنے میں حق بجانب ہوں گے کہ علامہ ہندوستان میں علم حدیث کے ارتقاء کے سلسلہ میں علمائے سلف کے بہترین خلف ثابت ہوئے . ہندوستان میں ایسے علمائے کبار اور محدثین عظام کا طویل سلسلہ نظر آتا ہے جنھوں نے ہر دور میں علم حدیث کے احیاء اور ارتقاء کے لیے اپنی بہترین کوششیں صرف کر دیں اور اس کی خدمت میں زندگیاں وقف کر دیں . چنانچہ امام حسن صغانی (المتوفی ۶۵۰ ھ) شیخ عبدالحق محدث دہلوی (المتوفی ۱۰۵۲ ھ) ، شاہ ولی اللہ (المتوفی ۱۱۷۶ ھ) شاہ عبدالعزیز (المتوفی ۱۲۳۹ھ) میاں نذیر حسین محدث دہلوی (المتوفی ۱۳۲۰ھ) وغیرہ کی خدمات محتاج بیان نہیں ہیں . ان بزرگوں کی خدمات کو نہ صرف ہند و پاک میں بلکہ عالمی سطح پر سراہا گیا ہے . اور

(۱) برائے موازنہ دیکھیے رضوی ، سید محبوب : اردو میں تراجم حدیث ، " برہان " دہلی ، ج ۹ ، ش ۴ ، اکتوبر ۱۹۴۲ ، ص ۳۰۳

(۲) لغات الحدیث ، ج اول کتاب ج ، ص ۱۶ — ۱۷

عالم اسلام کے علماء و مفکرین نے بڑی فراخ دلی سے اعتراف کیا ہے کہ علم حدیث کے ارتقاء میں ہندوستانی علماء کا کردار بہت اہم اور جدید دور میں علم حدیث کی بقاء کا ضامن رہا ہے۱.
اس تفصیل کے اجمال کی روشنی میں یہ کہنا مناسب ہوگا کہ علامہ وحید الزماں نے بزرگوں کی قائم کردہ گزشتہ شاندار روایات کو حال سے جوڑنے کی کامیاب کوشش کی اور بیک وقت علم حدیث اور اردو زبان کی خدمات انجام دے کر ایک منفرد علمی مقام حاصل کیا ہے۔

---

(۱) سید محمد رشید رضا مصری مفتاح کنوز السنۃ کے مقدمہ میں رقم طراز ہیں '' اگر اس دور میں ہمارے بھائی علماء ہند نے اس علم پر توجہ نہ دی ہوتی تو مشرقی علاقوں میں علم حدیث کا خاتمہ ہوچکا ہوتا کیونکہ مصر، شام، عراق اور حجاز میں تو دسویں صدی ہجری ہی سے یہ علم زوال پذیر ہوگیا تھا اور چودھویں صدی ہجری کے اوائل میں تو ان ممالک میں یہ علم انتہائی ضعف اور تنزل کی کیفیات سے دو چار ہوگیا " مفتاح کنوز السنۃ از ڈاکٹر ا. ی فنسنک (انگریزی) عربی ترجمہ از محمد فؤاد عبدالباقی ص '' ق " قاهره ۱۹۳۴ء

اسلامی سائنس کی تاریخ کی تشکیل جدید

ایک قومی و ملی فریضہ

دنیائے تہذیب یونانی مفکروں کی کاوش کے احسان سے سبکدوش نہیں ہوسکتی ہے کیونکہ انھوں نے ھی علمی و حکمی تحقیق کے ان خطوط و مناھج کو متعین کیا ہے جن پر بعد میں یورپی سائنس نے ترقی کی منازل طے کی ہیں. چنانچہ مشہور مورخ فلسفہ تھلی لکھتا ہے:

"یونانیوں نے نہ صرف وہ بنیادیں ھی ڈالیں، جن پر بعد کی مغربی فکر کے جملہ نظام پروان چڑھے، بلکہ انھوں نے تقریباً ان تمام مسائل کی تشکیل کی، نیز ان کے جملہ حل پیش کئے جن کے ساتھ یورپی تہذیب نے دو ہزار سال سے خود کو مشغول بنائے رکھا ہے[1]."

مگر یونانیوں کے علاوہ ایک اور قوم بھی ہے جس نے ماضی قدیم کے "مٹی کے دیوں" اور عہد حاضر کے "بجلی کے قمقموں" کے درمیان "شمع کافوری" کا کام کیا ہے. یہ مسلمان قوم ہے. اس اجمال کی تفصیل حسب ذیل ہے:

یورپ میں علم و حکمت کی گرم بازاری کو ان علوم اور فنون کی ترقی کا نتیجہ بتایا جاتا ہے جو "نشاۃ ثانیہ" کے بعد سے عام یورپی معاشرہ کا خصوصی امتیاز بن گئے تھے.

یورپ کی یہ نشاۃ ثانیہ سقوط قسطنطنیہ کا نتیجہ تھی. لیکن اگر ترک ہزار بار قسطنطنیہ کو فتح کرتے اور لاکھ بار بازنطینی سلطنت کے باشندے اٹلی میں پناہ لیتے[2]، تب بھی یونانی عبقریت کے عظیم شاہکار آنکھوں کو زیارت کے لیے نہ ملتے.

ان میں سے بہت سے جواہر پارے تو اسلام سے پہلے ہی نابود ہو چکے تھے اور جو باقی رہ گئے تھے، وہ مسلمانوں کے اعتناء سے عربی میں منتقل ہوئے اور اس طرح صفحۂ دھر پر باقی ہیں، ورنہ اصل یونانی میں تو آج ان میں سے بہت سی کتابوں کا پتہ بھی نہیں ہے. چنانچہ جب سنہ ۱۷۱۰ء میں ہیلے نے "مخروطات آبلونیوس[۳]" کا معیاری ایڈیشن تیار کرنا چاہا تو اصل یونانی میں صرف پہلے چار مقالے مل سکے. باقی مقالوں کے لیے اس نے ان میں سے تین (یعنی پانچویں، چھٹے اور ساتویں) مقالوں کے عربی ترجمہ کا سہارا لیا، جنھیں نویں صدی مسیحی کے وسط میں بنو موسی بن شاکر نے ترجمہ کرایا تھا[۴]. آٹھواں مقالۃ خود مترجم ثابت بن قرہ کو تلاش بسیار کے باوجود نہیں مل سکا تھا کیونکہ وہ تو عرصہ ہوا دنیا ہی سے نیست و نابود ہو چکا تھا[۵].

مزید امثلہ اصل موضوع سے دور لے جائے گی.

بہرحال اس حیثیت سے کہ افاضل اسلام نے ان جواہر پاروں کو عربی میں ترجمہ کر کے انھیں محفوظ رکھا، دنیائے علم اور حکمت ان کی جگرکاویوں کی جتنی بھی شکرگذار ہو، کم ہے.

لیکن فضلائے اسلام نے یونان کی علمی و حکمی تصانیف کے ترجمہ ہی پر اکتفا نہیں کیا، بلکہ خود مختلف علوم اور فنون میں مستقل تصانیف بھی مرتب کیں، جن میں انھوں نے اپنے پشرووں (یونانیوں) کے علمی ورثہ میں چار چاند لگادئیے، جہاں تک وہ نہیں پہونچ سکے تھے، پہونچنے کی کوشش کی اور اکثر حالات میں پہونچ کر دم لیا. مثلاً ارشمیدس نے "کتاب الکرہ والا سطوانہ"[۶] کے مقالہ دوم کی شکل چہارم کو (جس کا مطالبہ ہے کہ ایک کرہ کو ایسے دو حصوں میں تقسیم کیا جائے، جو ایک دوسرے کے ساتھ ایک دی ہوئی نسبت رکھتے ہوں) ایک مقدمہ کی مدد سے ثابت کیا تھا، مگر خود اس مقدمہ کا ثبوت نہیں دیا ...

دانوں نے اس کا ثبوت فراہم کرنے کی خوب کوشش کی. جب یہ کتاب عربی میں ترجمہ ہوچکی تو مسلمان ریاضی دانوں نے بھی اس مسئلہ پر طبع آزمائی کی. مگر کوئی خاص کامیابی نہیں ہوئی. آخر کار ابو ریحان البیرونی کے استاد ابو نصر بن عراق (زمانہ دسویں صدی مسیحی) نے اس کا اطمینان بخش ثبوت معلوم کر ہی لیا[7].

لیکن تاریخ ثقافت انسانی کا یہ ایک عظیم المیہ ہے کہ علم و حکمت اور فلسفہ و سائنس کے اندر مسلمانوں کی ہزار سالہ کاوشہائے پیہم نے جو حصہ لیا، نیز فضلائے اسلام نے ریاضی اور سائنس کو اپنے پیشرووں سے لے کر جس طرح باقی رکھا اور اس میں جو چار چاند لگائے، اس کا کوئی باقاعدہ جائزہ مرتب نہیں کیا گیا[8]. اور تو اور خود ہمارے یہاں اب ان باتوں کے ذکر و اذکار کا بھی کوئی رواج نہیں ہے. ہمارے یہاں اہل علم کی دو جماعتیں ہیں: قدیم مدارس کے فارغ التحصیل اور جدید تعلیم یافتہ طبقہ.

قدیم مدارس میں پہلے فلسفہ و حکمت کے ساتھ ریاضی و ہیئت کی بھی تین چار کتابیں داخل درس تھیں. اس سے اور کچھ نہیں تو کم از کم چند بنیادی اصول اور فنی مصطلحات ہی معلوم ہو جاتے تھے اور اس طرح متعلقہ فنون سے فی الجملہ شناسائی ہو جاتی تھی. لیکن اب اس کا دستور بھی بیشتر حالات میں کاغذی تحریر تک رہ گیا ہے[9].

جدید تعلیم کی درسگاہوں میں عربی اور اسلامیات کے نصاب میں تو اس قسم کی کوئی کتاب داخل نہیں ہے، البتہ عربی ادب کی عمومی تاریخ[10] اور مسلمانوں کی ثقافتی تاریخ[11] کے ضمن میں ان علوم کا بھی کچھ حوالہ آجاتا ہے. اس سلسلہ میں ایک تعجب خیز مقام مسرت یہ ہے کہ اسلاف کے علمی ورثہ کے ساتھ ان حلقوں میں دلچسپی لی جا رہی ہے، جہاں اصولاً

همیں توقع نہ رکھنا چاھئے یعنی سائنس اور انجینیرنگ کے شعبوں میں . مگر اسلامیات کے ماھرین ھوں یا سائنس اور ٹیکنالوجی کے فضلاء، اس باب میں دونوں کا اعتماد مستشرقین ھی کی تصانیف پر رهتا ہے. اس سے زیادہ تحقیق و کاوش کی زحمت کو عقیدت مندی، اور بے ادبی و گستاخی پر محمول کرتی ہے . ان ارباب تحقیق کی تعداد همارے یہاں بہت ھی کم ہے جنھوں نے بنفس نفیس ان موضوعوں پر ریسرچ کی ھو، یا اصل عربی و فارسی ماخذ سے مراجعہ کیا ھو .

ویسے اصولاً مشرقیین ھوں یا مستشرقین، کسی سے بھی اخذ و استفادے میں کوئی قباحت نہ ھونا چاھئے. روشنی جہاں سے بھی ملے، بہر حال روشنی ہے کہ

پروانہ چراغ حرم و دیر نداند

لیکن مستشرقین کے ساتھ دقت یہ ہے کہ وہ " اسلامیات " پر خامہ فرسائی کرتے وقت اپنے ذاتی اخلاق کو قومی مصالح کے تسلط سے آزاد نہیں رکھ پاتے. ان کے حسن اخلاق، شرافت نفس، عالی ظرفی اور وسعت مطالعہ میں کوئی شک نہیں . اس میں بھی کوئی شک نہیں کہ تحقیق اور ریسرچ کے جو مواقع انھیں میسر ہیں اور جس طرح تحقیقاتی سرگرمیوں کے لیے حکومت اور پبلک کی طرف سے ان کی ھمت افزائی کی جاتی ہے، همارے یہاں ان کا تصور بھی نہیں کیا جا سکتا . مگر افسوس ادعائے تفوق مغرب اور از دراء اسلام یورپ کی مصلحت کو شانہ تحقیق اور ریسرچ کا جزء لاینفک بن کر رہ گئے ہیں، جس میں شاید ھی مستثنیات مل سکیں۱۲.

پھر اس بات سے قطع نظر کہ مستشرقین کے یہاں حقیقت نگاری پر مصلحت پسندی غالب رھی ہے، یہ تحقیقات پچھلی صدی میں کی گئی تھیں، جب کہ بہت سے مصادر اور ماخذ جو آج شائع ھو کر عام اھل علم کے مطالعہ میں آگئے ہیں، مخطوطہ کی شکل

میں بھی ان کی دسترس سے باہر تھے[۱۳] ۔ اس لیے اسلام کی جو ثقافتی تواریخ انھوں نے مرتب کیں، ان میں بہت سے کھانچے رہ گئے ہیں، جنھیں انھوں نے (الف) یا تو قیاس آرائیوں سے پر کیا ہے اور قیاس آرائیوں کے لیے ضروری نہیں کہ وہ واقعات نفس الامری کے مطابق ہوں[۱۴] ۔ (ب) یا پھر اپنے دیرینہ جذبہ عناد اور اسلام دشمنی کے زیر اثر ان کھانچوں میں خاطر خواہ رنگ آمیزی کی ہے، اور اس کا خطرہ ظاہر ہے ۔

اندریں حالات ضروری ہے کہ عباقرۂ اسلام کے کارناموں کے جائزے خود ان کے اخلاف مرتب کریں کہ

صاحب البیت ادری مافی البیت

(گھر والا ھی بہتر طور پر جانتا ہے کہ گھر میں کیا ہے[۱۵]) ۔

پھر یہ ان کا فریضۂ ملی بھی ہے جس کی ادائیگی سے پہلوتہی کے لیے کوئی بھی عذر درخور سماعت نہیں ہوسکتا ۔

جاتا ہے یار تیغ بکف غیر کی طرف
اے کشتۂ ستم تری غیرت کو کیا ہوا

تعلیقات و مراجع

(۱) Thilly, F : History of Philosophy (Central Book Deptt. Allahabad, 1949) p. 7

(۲) جب یہ مہاجرین اٹلی گئے تو دوسرے امتعہ و اقمشہ کے ساتھ یونانی علم و حکمت کے وہ جواہر پارے بھی اپنے همراہ لیتے گئے تھے جو دستبرد حوادث اور صلیبی سورماؤں کی لوٹ مار سے بچ کر باقی رہ گئے تھے ۔ ان کتابوں کو پڑھ کر اٹلی میں حصول علم و حکمت کی ایک نئی تحریک پیدا ہوئی جو بعد میں براعظم یورپ کے دوسرے حصوں میں پھیل گئی ۔ یہی تحریک "Renaissance" یا "نشأۃ ثانیہ" کہلاتی ہے ۔ ورنہ اس سے پہلے بھی یہی اٹلی تھا

جہاں کبھی پوپ سلوسٹر دوم (گربرٹ) نے ملک کے دارالسلطنت روم کی علمی و ثقافتی پسماندگی کے بارے میں کہا تھا:

”یہ بات قابل غور ہے کہ روم میں ایک شخص بھی اتنا پڑھا لکھا نہیں ہے کہ دربانی کی خدمت کا بھی اہل ہوسکے۔ وہ شخص کیا منہ لے کر دوسروں کو تعلیم دینے (اور نیکی کا راستہ دکھانے) کا دعوی کر سکتا ہے، جس نے کبھی خود علم حاصل نہ کیا ہو“۔

اس سے زیادہ موثر نقشہ پروفیسر تھلی نے قرون وسطی کے یورپ کی ثقافتی پس ماندگی کا کھینچا ہے:

”ساتویں اور آٹھویں صدی غالباً ہماری مغربی یورپی تہذیب کا تاریک ترین دور ہیں، ایک لامتناہی جہالت اور بربریت کا زمانہ جس میں کلاسیکی ماضی کے ادبی اور جمالیاتی شاہکار عام تباہی و بربادی (کی آندھی) میں صفحۂ دھر سے نابود ہو گئے“۔

(۳) Apollonius : Conics

(۴) Heath, T.L. : History of Greek Mathematics
(Clarendon Press Oxford, 1921) Vol. II, pp 127-128

(۵) ابن القفطی، جمال الدین ابوالمکارم : تاریخ الحکماء (لیپزگ سن ۱۹۰۳) صفحہ ۶۱

” ومن ذلک الزمان الیٰ یومنا ھذا یجث اھل ھذا الشان عن ھذہ المقالۃ، فلایطلعون لہا علی خبر“۔

اس زمانہ سے لے کر آج کے دن تک اس علم (مخروطات) کے ماہرین ”مخروطات ابلو بنوس“ کے اس (آٹھویں) مقالے کو تلاش کر رہے ہیں، مگر (ہنوز) اس کا کہیں پتہ نہیں چل سکا۔

Archimedes : On Sphere and Cylinder: (۶)

(۷) طوسی ، خواجہ نصیرالدین : تحریر کتاب الکرہ و الاسطوانہ مشمولہ " رسائل طوسی " (دائرۃ المعارف ، حیدرآباد ، ۱۹۴۰) حصہ دوم ، صفحہ ۳۱ .

(۸) یورپی اور امریکی مصنفین نے سائنس کی جو تواریخ لکھی ہیں ، اگر ان میں اسلامی اور اسی طرح دوسرے ایشیائی ممالک کی سائنس کی تاریخ پر ایک باب بھی ملجائے تو بہت بڑی بات ہے ، اور پھر یہ مختصر معلومات بھی بیشتر حالات میں حقیقت نگاری سے زیادہ مصلحت کوشی پر مبنی ہوتی ہیں . مزید تفصیل آگے آرہی ہے .

(۹) " تصریح " اور " شرح چغمینی " ہیئت و فلکیات میں اور " خلاصۃ الحساب " اور تحریر اصول اقلیدس (مقالہ اولیٰ) حساب اور ہندسہ میں اس صدی کے نصف اول میں ان کے علاوہ دو تین اور کتابوں کا بھی دستور تھا یعنی " رسالہ قوشجی " " سبع شداد " اور مولانا عصمت اللہ سہارنپوری کی " باب تشریح الافلاک " نیز محقق طوسی (خواجہ نصیر الدین طوسی) کا " رسالہ بست باب در اسطرلاب " . عہد شاہجہانی میں جیسا کہ " شمس بازغہ " سے پتہ چلتا ہے ، محقق طوسی کے " التذکرہ فی الھیئۃ " کی شروح اور " المجسطی " بھی ہیئت کے اعلیٰ نصاب میں شامل تھیں ، بالخصوص موخر الذکر ، کیونکہ اس کے مشکل مقامات کی تشریح اور توضیح کے لیے کئی ایک شرحیں لکھی گئیں جیسے محمد شاہ (۱۷۴۸—۱۷۲۳) کے طبیب خاص میر محمد ہاشم ، مولانا عصمۃ اللہ سہارنپوری اور مرزا خیر اللہ مہندس کی " شروح المجسطی " . شاید " رسائل متوسطات " (وہ رسائل جو " اصول اقلیدس " اور " المجسطی " کی تعلیم کے درمیان پڑھائے جاتے تھے) بھی ان طالب علموں کے لیے جو اس فن میں تخصص حاصل کرنا چاہتے تھے ، ریاضیات کے اعلیٰ نصاب میں داخل تھے .

لیکن اب تو صرف ''تصریح'' ''تحریر اصول اقلیدس مقالہ اولی''
اور ''خلاصۃ الحساب'' رہ گئے ہیں اور وہ بھی امتحان کی ضرورت
کی وجہ سے کیونکہ یہ کتابیں یوپی کے بورڈ آف عربک اینڈ
پرشین ایگزامنیشنز کے امتحان عالم کے نصاب میں مشمول ہیں .
''شرح چغمینی'' بڑے مدارس کے اعلیٰ نصاب میں لکھی ہوئی تو ملتی
ہے، مگر اس کے پڑھنے پڑھانے کا وقت شاذ ہی آتا ہو .

(۱۰) مثلاً نکلسن کی "Literary History of the Arabs" اور
فلپ ھٹی کی "History of Arabs".

(۱۱) جیسے آرنلڈ کی "Legacy of Islam" "Encyclopaedia of
Islam" اور سارٹن کی "Introduction to the History of Science"

(۱۲) مثال کے طور پر کارادی "Cara de Vaure" مستشرقین
میں اپنی غیر جانبدارانہ تحقیق کے لیے منفرد مقام رکھتے ہیں .
مگر ان کا غیر معمولی علم و فعل اور غیر جانبدارانہ تحقیق بھی
ان کے اس جذبہ از دراء اسلام کی تعدیل نہ کر سکے جو
یورپ کا قومی مزاج بن چکا ہے، چنانچہ انہوں نے آرنلڈ کی
''لیگیسی آف اسلام'' میں ''ریاضی اور ھیئت'' پر جو مقالہ لکھا ہے
اس کا افتتاح اسی ''ھمچومن دیگر نیست'' سے کیا ہے:-

"We must not expect to find among the Arabs the same powerful genius, the same gift of scientific imagination, the same enthusiasm, the same originality of thought that we have among the Greeks. The Arabs are before all else, the pupil of the Greeks" (Arnold, Legacy of Islam, p. 375)

(ھمیں عربوں میں اس قوی عبقریت، سائنٹفک تخییل،
(حصول علم کے لیے بے پناہ لگن اور) جوش، نیز
ابتکار فکر کی توقع نہیں رکھنا چاھیے جو ھمیں یونانیوں
کے یہاں ملتی ہے . عرب سب سے پہلے یونانیوں کے
شاگرد تھے، بعد میں کچھ اور)

بالفاظ دیگر

(الف) عربوں میں عبقریت، بالخصوص ابتکار کی کمی تھی، اور

(ب) عرب یونانیوں کے شاگرد تھے۔

حالانکہ عبقریت کے عناصر چہار گانہ یعنی ابتکار فکر، انفرادیت، سرعت تعلم اور خود آموزی، ان میں بدرجہ اتم موجود تھے۔ چنانچہ خود بھی مستشرق آگے چل کر ان کے ابتکار فکر کی تعریف میں رطب اللسان ہے:

"عرب (مسلمانوں) نے سائنس کے اندر واقعی بڑے عظیم کمالات حاصل کئے۔ انھوں نے اعداد کی ترقیم کا طریقہ سکھایا، اگرچہ وہ ان کی ایجاد نہیں تھی اور اس طرح وہ روزانہ زندگی کے علم الحساب کے بانی بن گئے۔ انھوں نے علم الجبر و المقابلہ کو ایک تحقیقی علم بنا دیا اور اسے بہت زیادہ ترقی دی۔ انھوں نے ھی تحلیلی ھندسہ کی بنیاد ڈالی۔ اس بات میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ علم المثلثات المستویہ اور علم المثلثات الکرویہ کے بانی وھی ہیں، جس کا سچ تو یہ ہے کہ یونانیوں کے یہاں وجود بھی نہیں تھا۔ علم الھیئت میں انھوں نے بہت سے قیمتی مشاھدات کئے"۔

اسی طرح علم و حکمت کے میدان میں ان کی انفرادیت کے بارے میں یہ ھی مصنف آگے چل کر لکھتا ہے:

"عربوں (مسلمانوں) نے علمی زندگی کے اعلیٰ معیار کو اور سائنس کے مطالعہ کو اس زمانہ میں برقرار رکھا، جب کہ مسیحی مغرب بربریت و جہالت کے خلاف جان توڑ لڑائی لڑ رہا تھا۔ ان کی (علمی) سرگرمیوں کا نقطۂ عروج نویں اور دسویں صدیوں کو

قرار دیا جا سکتا ہے، لیکن اسے چودھویں صدی تک جاری رکھا گیا۔ بارھویں صدی کے بعد سے مغرب (یورپ) میں ہر شخص جسے علم و حکمت کا کچھ بھی شوق ہوتا، یا (علم کی) روشنی کے حصول کی ذرا سی بھی لگن ہوتی، تو وہ مشرق (عراق و شام) یا اسلامی مغرب (اسپین) ہی کا رخ کرتا۔"

رہی ان کی سرعت تعلم تو اس کی محیر العقول مثالوں سے اسلامی تاریخ کے صفحات معمور ہیں:

ثالیس اعلطی جس نے یونانی ہندسہ کی بنیاد ڈالی، ساتویں صدی قبل مسیح میں تھا اور اقلیدس، جس نے یونانی ہندسہ کا عظیم شاہکار "کتاب الاصول" مرتب کیا سن ۳۰۰ ق-م کے قریب تھا۔ یعنی یونان کی ہندسی عبقریت کو اپنے عروج و کمال پر پہونچنے میں تین سو سال لگے۔ ادھر سن ۱۴۶ ق-م سے جبکہ رومیوں نے (جو دنیائے قدیم کی ایک ترقی یافتہ تہذیب کے علم بردار تھے) یونان کو فتح کیا، سن ۱۱۲۰ء تک جب کہ ایتھلارڈ نے اصول اقلیدس کا عربی سے لاطینی میں ترجمہ کیا، علم ہندسہ کی ترقی میں رومی ثقافت کی ساڑھے بارہ سو سال کی کوششوں کا ماحصل محض اس قدر تھا کہ اس نے "اصول اقلیدس" کے کچھ ابتدائی مقالوں کی تلخیص کی اور بس۔

اس کے مقابلے میں علم ہندسہ کے ساتھ اسلامی ثقافت کے اعتناء کا یہ عالم ہے کہ ابھی عربوں کو جہالت و بداوت چھوڑے ہوئے (مشرف باسلام ہوئے) ڈیڑھ سو سال ہی ہوئے تھے کہ انھوں نے علم ہندسہ کے اس عظیم شاہکار (اصول اقلیدس) کو خلیفہ منصور عباسی (۱۳۶ - ۱۵۸ھ) کے عہد میں اپنی زبان میں منتقل کرلیا۔ پھر اصول اقلیدس کا باضابطہ ترجمہ ہارون رشید (۱۷۰ - ۱۹۳ھ) کے عہد میں حجاج نے کیا، مگر ۳۰ سال کے عرصہ میں مسلمان فضلاء نے علم ہندسہ بالخصوص "اصول اقلیدس" کو اپنالیا اور اپنے پیش رو یونانی فضلائے ہندسہ کی کوتاہیوں

کی اصلاح کرنے لگے (مثلاً عباس بن سعید الجوہری نے ۲۰۰ھ کے قریب "اصول اقلیدس" کی تفسیر کے علاوہ "کتاب الاصلاح لکتاب الاصول" لکھی، نیز حسب تصریح خواجہ نصیر الدین طوسی اقلیدس کی کتاب میں کوئی پچاس شکلوں کا اضافہ کیا.

اسی طرح ان کی خود آموزی مسلم ہے: سند بن علی نے کسی طرح "المجسطی" خریدی اور پھر ایک گوشۂ تنہائی میں بیٹھ کر تین سال کی محض خود آموزی سے اسے پانی کر لیا اور اس کتاب کے غوامض کو اس نے اس طرح حل کیا کہ جب اس نے اپنے اس زمانہ کے فنون ریاضی کے رئیس و پیشوا عباس بن سعید الجوہری کو دکھایا تو اسے یقین نہیں آیا کہ یہ ایک نوجوان طالب علم کا کارنامہ ہوسکتا ہے. مگر جب اس کا مزید امتحان لیا تو اس کی عبقریت کا یقین آگیا. بنو موسیٰ میں سے چھوٹا بھائی حسن جس نے پوری اصول اقلیدس-بھی نہیں پڑھی تھی، عہد قدیم کے مسائل ثلاثہ (تربیع دائرہ، تثلیث زاویہ اور تضعیف مکعب) کے حل میں اس درجہ منہمک رہتا تھا کہ دنیا کا ہوش نہ رہتا. اور پھر شیخ بو علی سینا جس طرح فلسفہ اور حکمت پر محض اس فن کی کتابوں سے حاوی ہوا، تاریخ فکر اسلامی کا ایک مشہور و معروف واقعہ ہے.

کیا ان خصوصیات کے ہوتے ہوئے بھی اس قوم کو عبقریت سے تہی دامن کہا جا سکتا ہے.

رہا یونانیوں کی شاگردی کا طعنہ، تو تاریخ ایک مثال پیش نہیں کر سکتی کہ کسی مسلمان نے کسی یونانی فاضل کے سامنے زانوئے تلمذتہہ کیا ہو. پھر یہ دعویٰ اس قوم کے منہ سے کتنی بڑی ڈھٹائی ہے، جس نے علم و حکمت کی ابتدا خود مسلمانوں کی شاگردی سے کی. اوپر خود اسی فاضل معترض کا تبصرہ گزر چکا ہے کہ:

"بارھویں صدی کے بعد سے مغرب (یورپ) میں ہر شخص جسے علم و حکمت کا کچھ بھی شوق ہوتا

. . . وہ مشرق (عراق و شام) یا اسلامی مغرب
(اسپین) ہی کا رخ کرتا . ''

ڈریپر لکھتا ہے :

" اسلامی اسپین کی جامعات یورپ سے آئے ہوئے مسیحی
علماء سے بھری رہتی تھیں . پیٹردی وینریبل . . . . جب
پہلی مرتبہ اسپین پہونچا تو اس نے وہاں یورپ حتیٰ کہ
انگلستان سے آئے ہوئے متعدد علماء کو علم ہیئت کی
تعلیم حاصل کرتے ہوئے دیکھا . ''

بات کچھ زیادہ طویل ہوگئی . مگر یورپ کے اس پندار
بیجا کا کچھ تو جواب ہونا ہی چاہئے تھا . اور پھر

ہنسو نہ تم تو مرے حال پہ میں ہوں وہ ذلیل
کہ میری ذلت و خواری سے شان تم کو لگی

(مزید تفصیل کے لیے ملاحظہ فرمائیے : شبیر احمد غوری :
" مسلمانوں کی ریاضیاتی عبقریت '' شائع شدہ " اقبال '' لاہور ،
اپریل ١٩٦٥ ء)

(١٣) مثال کے طور پر جب " Reinaud " نے فرانسیسی زبان
میں عرب جغرافیہ پر اپنی کتاب مرتب کی جس کا کچھ عرصہ
ہوا مرحوم ڈاکٹر سید مظفر علی ، سابق صدر شعبۂ جغرافیہ ،
مسلم یونیورسٹی نے " Arab Geographical Thought '' کے عنوان سے
انگریزی میں ترجمہ کیا تھا ، تو اس وقت اس فرانسیسی مصنف کو
بہت سے مآخذ نہیں مل سکے اور ان کے لیے اسے ثانوی ذرائع
کا سہارا لینا پڑا . مثلاً عبدالرحمٰن الصوفی کی " صور الکواکب ''
اسے نہیں مل سکی ، بلکہ ایک اور فرانسیسی محقق Cassins M. De
Perceval نے اس کے جستہ جستہ مقامات کا جو فرانسیسی ترجمہ
'' Recuit des Nohal et Extraits " کے نام سے شائع کیا تھا ،
ریناڈ نے اس کا سہارا لیا .

مگر اب دائرۃ المعارف، حیدرآباد نے متعدد قابل اعتماد مخطوطوں کی مدد سے اسے شائع کردیا ہے (سن ۱۹۳۹) فالحمد للہ علی احسانہ اور اس کے نسخے بآسانی دستیاب ہو سکتے ہیں۔ ویسے احمد معمار بانی تاج محل کے صاحبزادے لطف اللہ مہندس نے اس کا فارسی میں ترجمہ کیا تھا۔ یہ ترجمہ بھی مولانا آزاد لائبریری میں موجود ہے۔

(۱۴) "اصول اقلیدس" کا سب سے پہلا ترجمہ منصور عباسی کے عہد میں ہوا پھر اس کے پوتے ہارون (۱۷۰-۱۹۳ھ) کے زمانہ میں حجاج بن یوسف بن مطر نے کیا۔ حجاج ہی نے ہارون کے بیٹے (۱۹۸-۲۱۸ھ) کے عہد میں دوسری مرتبہ اس کتاب کا ترجمہ کیا۔ امتیاز کے لیے پہلا ترجمہ "نقل ہارونی" اور دوسرا "نقل مامونی" کہلاتا ہے۔ بعد کے ترجموں کی تفصیل غیر ضروری ہے۔ "نقل منصوری" اور "نقل ہارونی" ناپید ہیں البتہ حجاج کی "نقل مامونی" کے پہلے چھ مقالے لیڈن میں موجود ہیں (Codex Ledensis 399, 1) جنھیں Besthorn اور Heiberg نے شائع کر دیا ہے۔

چونکہ کارادی دو کو کتب خانہ لیڈن کی فہرست میں یہی ملا کہ وہاں اس کتاب کے چھ مقالے ہنوز موجود ہیں، اس لیے اس نے اس "کھانچے" کو اس قیاس آرائی سے پر کیا کہ حجاج نے صرف چھ مقالوں ہی کا ترجمہ کیا تھا، چنانچہ اپنے مقالہ میں لکھا

"Euclid as well as the Almagest was now translated into Arabic by Al-Hajjaj... ..His translation Comprises the first six books of Euclid". (Arnold : Legacy of Islam, p. 380)

لیکن اگر اس نے سنجیدہ اعتناء اور ذمہ داری کو ملحوظ رکھا ہوتا، اور "اصول اقلیدس" کے دوسرے ایڈیشنوں کو دیکھا ہوتا تو پتہ چلتا کہ حجاج نے اقلیدس کے پورے تیرہ مقالوں کا ترجمہ کیا تھا۔ چنانچہ محقق طوسی کی "تحریر اقلیدس" ہی کا

بالا مستیجاب مطالعہ کیا ہوتا تو معلوم ہو جاتا کہ اس نے مکمل کتاب کا ترجمہ کیا تھا، چنانچہ محقق طوسی گیارھویں مقالے کے شروع میں لکھتے ہیں کہ یہاں سے آخر کتاب تک حجاج اور ثابت بن قرہ کے ترجموں میں کوئی فرق نہیں ہے: ''ولیس فی المجسمات خلاف بین نسختی الحجاج و ثابت''. جس کے معنی ہیں کہ محقق طوسی کے پیش نظر جو حجاج کا ترجمہ تھا اس میں شروع کے دس مقالات کے ساتھ آخر کے تین مقالات کا بھی ترجمہ تھا، جن کا انھوں نے امعان نظر سے مطالعہ کرنے کے بعد لکھا تھا کہ حجاج کے ترجمہ کے اس آخری حصے میں اور ثابت بن قرہ کے نظری حصۂ ترجمہ میں اشکال کتاب کے اندر کوئی اختلاف نہیں ہے.

(۱۵) اور ایسا ہونا فطری ہے کیونکہ علوم اسلامیہ (بشمول اسلامی سائنس) ہماری ثقافت کا جزء لاینفک رہے ہیں، حتی کہ آج بھی جب کہ ہمارے پڑھے لکھے افراد کی اکثریت جدید تعلیم کی فارغ ہے، ایک معتدبہ تعداد قدیم طرز کے عربی مدارس میں باقاعدہ ان علوم کی سبقاً سبقاً تحصیل کرتی ہے. اور ان کی حاصل کردہ معلومات بالواسطہ مختلف ذرائع سے معاشرہ کے مختلف طبقوں تک پہونچتی ہیں. اس طرح سے یہ علوم ہمارے لیے نامانوس نہیں رہے.

اور یہ وہ سہولت ہے جو مستشرقین اور دیگر یورپی محققین کو ہر قسم کی آسانیاں حاصل ہونے کے باوجود میسر نہیں ہے. وہ اس کی تلافی لغت اور دوسری قوامیس و معاجم سے کرتے ہیں، مگر دونوں میں جو فرق ہے، ظاہر ہے

مثال کے طور پر ابن ابی اصیبعہ نے ''عیون الانباء فی طبقات الاطباء'' میں عبدالملک بن الحبر کے تذکرہ میں لکھا ہے:

''فلما افضت الخلافه الی عمر و ذلک فی صفر سنه تسع و تسعین للهجرة نقل التدریس الی انطاکیه و حران و تفرق فی البلاد''.

(جب خلافت حضرت عمر بن عبدالعزیز کو پہونچی اور
یہ سن ۹۹ ہجری کا واقعہ ہے تو یہ تدریس انطاکیہ اور
حران میں منتقل ہو گئی اور دوسرے شہروں میں
پھیل گئی)

چونکہ اس تذکرہ کی ابتدا اور انتہا ایک طبیب " عبدالملک بن الحبر" پر ہوتی ہے، مستشرق فلپ ہٹی کی عجلت پسندی نے "تدریس" کو مدرسہ طب سمجھ لیا ہے۔

"Umar II is said to have transferred the *Schools of medicine* from Alexandria where the Greek traditions flourished to Antioch and Harran"

(Philip K. Hitti : History of Arabs (Mac. Millan Press Ltd., London, 1968) p. 255

فلپ ہٹی کا شمار اکابر مستشرقین میں ہے اس کی "تاریخ عرب" کو غیر معمولی قبول عام حاصل ہے۔ سن ۱۹۳۷ء سے سن ۱۹۸۰ء تک اس کے کوئی دس ایڈیشن شائع ہوئے۔ پھر دسویں ایڈیشن کے سن ۱۹۷۹ء تک کوئی نو ریپرنٹ شائع ہوئے۔ شاید اس کے بعد بھی اور ریپرنٹ نکلے ہوں۔ اس سے مصنف کی جلالت قدر کا اندازہ لگایا جا سکتا ہے۔

لیکن ہماری ذمہ داری نہ اس کی تقلید بے جا کے لیے تیار ہے۔

هم اگلے جانے والوں کی تقلید کیوں کریں
اے خوردہ گیر نحن رجال وهم رجال

اور نہ ہم اس جلد بازی کو مستحسن سمجھتے ہیں۔ ہم پوری کتاب پر نظر ڈالینگے تاکہ اس جگہ مذکور اجمال کی کچھ تفصیل اور وضاحت مل جائے۔ خوش قسمتی سے اس کتاب کی دوسری جلد میں " ابو نصر فارابی" کے زیر عنوان مطلوبہ تفصیل مل جاتی ہے۔ ابن ابی اصیبعہ فارابی سے نقل کرتا ہے:

" ان امر الفلسفة اشتهر فی ایام الملوک الیو نانیین و بعد وفاة ارسطوطالیس بالاسکندریة الی آخر ایام المرآة ".

(فلسفه کا فروغ یونانی بادشاھوں (بطائمہ مصر) کے عہد حکومت میں ارسطوطالیس کی وفات کے بعد عورت (کلو پترا) کے عہد حکومت تک اسکندریۃ میں (بڑی آب و تاب سے) ھوتا رھا.)

فارابی آگے چل کر لکھتا ہے کہ اس مدرسد فلسفہ کی تعلیمی سرگریوں پر پابندی لگانے کے لیے پادریوں نے نصاب تعلیم سے ارسطاطالیسی منطق کی آٹھ کتابوں میں سے صرف ڈھائی کتابیں رھنے دیں، باقی ممنوع قرار پائیں :

" وبقی بالا سکندریة الی ان نظر ملک النصرانیه فی ذلک و اجتمعت الا ساقفة....فرؤا ان یعلم من کتب المنتطق الی آخر الا شکال الو جودیه ..... فبقی' الظاهر من التعلیم هذا المقدار .... الی ان کان الا سلام....فانتقل التعلیم من الا سکیدریه الی انطاکیه و بقی بهازمناً طویلاً الی بقی معلم و احد، فعلم منه رجلان...فکان احد هما من اهل حرال...و قال ابو نصر الفارابی ....انه تعلم من یوحنا بن حیلان الی آخر کتاب البرهان.

(قسطنطین اعظم کے مسیحیت اختیار کرنے کے بعد بھی فلسفہ) اسکندریہ میں باقی رھا، یہاں تک کہ عیسائیوں کے بادشاہ نے اس کے معاملہ پر غور کیا. پادری لوگ جمع ھوئے....اور ان کی یہ رائے قرار پائی کہ (ارسطاطالیسی) منطق کی (آٹھ) کتابوں میں سے اشکالی وجودیہ کے آخر تک (ڈھائی کتابیں) پڑھائی جائیں. فلسفہ کی علانیہ تعلیم صرف اسی قدر ھوتی رھی...... یہاں تک کہ اسلام مبعوث ھوا ..... پس مدرسہ فلسفہ اسکندریہ سے انطاکیہ میں منتقل ھو گیا اور وھاں عرصۂ دراز تک چلتا رھا، یہاں تک کہ صرف ایک استاد

رہ گیا. اس سے دو شخصوں نے پڑھا.....ان میں سے ایک حران کا باشندہ تھا.....ابونصر فارابی کا کہنا ہے کہ اس نے یوحنامن حیلان سے "کتاب البرھان" کے آخر تک کا علم حاصل کیا.

اس تفصیل سے یہ بات پایۂ ثبوت کو پہونچ جاتی ہے کہ اسکندریہ کا یہ مدرسہ جو پہلے انطاکیہ میں اور پھر حران میں منتقل ہوا، فلسفہ کا مدرسہ تھا نہ کہ طب کا جیسا کہ فلپ ھٹی نے دعویٰ کیا ہے.

پھر ہم "عیون الا نباء" اور ابو نصر فارابی کی روایت ھی پر اکتفا نہیں کرتے، بلکہ اس سلسلے میں اسلامی ادب کی دوسری کتابوں کو بھی کھنگالتے ہیں اور پھر ھمیں مورخ المسعودی کی "التنبیہ والا شراف" میں اس کی تائید مل جاتی ہے. المسعودی نے فلسفہ کی تفصیلی تاریخ اپنی کتاب "فنون المعارف و ماجریٰ فی الدھور السوالف" میں دی تھی مگر وہ ناپید ہے البتہ اس کے محتویات کا حوالہ "التنبیہ و الا شراف" میں موجود ہے.

"و قد ذکر نافی کتاب فنون المعارف و ماجری فی الدھور السوالف" لای سبب نقل التحھلم فی ایام عمر بن عبدالعزیز من الا سکندریۃ الی انطاکیہ ثم انتقالہ الی حران فی ایام المتوکل و انتھی ذلک فی ایام المعتضد الی قویری و یوحنا بن حیلان".

ھم نے کتاب فنون المعارف و ماجویٰ فی الدھور السوالف میں ذکر کیا ہے کہ کن وجوہ و اسباب کی بنا پر (مدرسہ فلسفہ کی) تعلیم حضرت عمر بن عبدالعزیز کے زمانہ میں اسکندریہ سے انطاکیہ میں اور پھر متوکل علی اللہ کے زمانہ (۲۳۲-۲۴۷ھ) میں انطاکیہ سے حران میں منتقل ھوئی اور پھر یہ منتقلی معتضد مابعہ کے زمانہ (۲۷۹-۲۸۹ھ) میں قویری اور یوحنا بن صلان پر منتھی ھوئی.

مسعودی نے صرف مختلف شہروں میں فلسفہ کی منتقلی ہی کا ذکر نہیں کیا ، اس کے وجوہ و اسباب بھی بتائے ہیں. بہرحال اس پورے تذکرہ میں ارسطو سے لے کر اندر و نیقوس تک اور اندر و نیقوس سے لے کر یوحنا بن جیلان اور ابو نصر فارابی وغیرہ تک سب اشخاص فلسفی ہی ہیں کوئی طبیب نہیں ہے. اس لیے بکمال اعتماد کہہ سکتے ہیں کہ یہ فلسفہ کا مدرسہ تھا نہ کہ School of Medicine جیسا کہ فلپ ہٹی نے گمان کیا ہے.

خدا جانے فلپ ہٹی نے ان چیزوں کو دوخور اعتناء کیوں نہیں سمجھا. حیرت بالائے حیرت اس بات پر ہے کہ انھوں نے "عیون الانباء" میں مذکور دوسری جلد کی عبارت کا حوالہ تو دیا ہے ، مگر اسے سمجھنے کی کوشش نہیں کی ، یا کوشش کی مگر غلط کی.

بہرحال اس تفصیل سے یہ بات بالکل واضح ہو جاتی ہے کہ اگر اللہ تعالیٰ ہمارے غیور و جسور نوجوانوں کو حوصلہ اور لگن دے تو وہ یقیناً اپنے اسلاف کے افادات کو مستشرقین کے مقابلے میں زیادہ صحیح طور پر سمجھ سکیں گے اور ان کی مدد سے ان کی علمی سرگرمیوں کا زیادہ صحیح اور زیادہ مفید جائزہ مرتب کر سکیں گے.

شبیر احمد خان غوری*

* مولانا شبیر احمد خان غوری ، سابق رجسٹرار امتحانات عربی و فارسی اترپردیش. مقیم حال ، دودھ پور ، علی گڑھ

ترکی کا ایک علمی مرکز

ترکی جمہوریہ کا دارالسلطنت انقرہ ہے لیکن استنبول یہاں کا سب سے بڑا شہر ہے جو یورپ اور ایشیا کا سنگم ہے۔ یہ شہر جو کہ باسفورس کے دھانہ پر واقع ہے اور مارمورا کو بحر اسود سے ملاتا ہے، تاریخی حیثیت سے نہایت ھی اہم ہے اور علمی و تہذیبی اعتبار سے کافی ممتاز ہے۔ یہ نہ صرف علم و ثقافت کا ایک عظیم مرکز ہے بلکہ تجارتی و صنعتی اعتبار سے بھی شہرت کا حامل ہے۔ یہ شہر قدیم زمانہ میں صرف ایک پہاڑی پر آباد کیا گیا تھا لیکن عہد وسطیٰ میں یہ سات پہاڑیوں تک وسیع ھو گیا اور اب بھی اس کی توسیع ان پہاڑیوں کے گرد جاری ہے جو بحر مارمورا کے کنارے واقع ہیں۔ یہ تقریباً تمام جانب سے سمندروں سے گھرا ہوا ہے اور فطری محاسن کا صرف ایک شاھکار ھی نہیں ہے بلکہ مشرق و مغرب کے مختلف النوع جمال کا ایک اہم نمونہ بھی ہے۔ سولہ سو سال تک یہ شہر باری باری رومی، بازنطینی اور عثمانی سلطنت کا مرکز رھا ہے۔ اسی لیے تاریخی عمارات سے پوری طرح معمور ہے۔ عثمانی سلطنت کی ترقی و توسیع کے ساتھ شہر استنبول بھی اس قدر پروان چڑھا کہ اسلامی دنیا میں علم و فن، ثقافت اور تجارت کا ایک عظیم ترین مرکز بن گیا۔ یہ شہر ترکی فن تعمیر کے بہترین نمونوں سے مزین ہے اور مسجدوں کے بلند و بالا منارے اور گنبد اس شہر کی شان و شوکت اور عظمت کو دوبالا کرتے ہیں۔

استنبول میں پانچ سو سے زیادہ مسجدیں ہیں۔ اس لیے اسے بجا طور پر "شہر مساجد" کہا جاتا ہے لیکن اس کے ساتھ ساتھ میرے اپنے خیال میں اسے علمی و تحقیقی اداروں اور لائبریریوں کا شہر کہنا بھی غلط نہ ھوگا۔ انھیں اداروں میں اسلامی تاریخ و ثقافت و فنون کا تحقیقی مرکز (Research Centre for Islamic History, Art and Culture) بھی شامل ہے۔ یہ مرکز

تنظیم اسلامی کانفرنس[1] (The Organisation of the Islamic Conference—OIC)
کی سرگرمیوں کا ایک حصہ ہے اور اس کا قیام ان اصول و ضوابط
کے تحت عمل میں آیا تھا جنھیں نو (۹) مسلم ممالک کے وزراء خارجہ
کی کانفرنس (منعقدہ دکر، ۱۹۷۸ء) میں منظوری دی گئی تھی۔ یہ
سینٹر استنبول میں یلدیز نامی شاہی محل کے ایک حصہ میں قائم ہے
جو کبھی عثمانی سلطان عبدالحمید کی قیام گاہ تھی اور بعد میں
"اتحاد اسلامی تحریک" کا ایک مرکز بھی بن گیا تھا۔

اس مرکز کے ڈائرکٹر جنرل پروفیسر ڈاکٹر اکمل الدین احسان اوغلو کے بیان کے مطابق اس کے خاص خاص اغراض اور مقاصد اسلامی تاریخ و تمدن کے میدان میں مطالعہ و تحقیق کی سہولتیں بہم پہونچانا، کتابیں شائع کرنا اور مسلم ملکوں کے سائنس دانوں، مورخین، اہل قلم اور فنکاروں کو باہمی ملاقات کا موقع فراہم کرنا ہیں تاکہ وہ اسلامی موضوعات پر اپنی تحقیق کو آگے بڑھا سکیں۔ مرکز میں یا کسی بھی ملک میں سیمینار و سمپوزیم منعقد کرانا، غیر مسلم ذرائع کی متعصبانہ سرگرمیوں کے خاتمہ کے لیے مسلم مورخین و مصنفین کے مابین تعاون باہمی کو فروغ دینا، بعض مسلم ملکوں میں رائج نصابی کتابوں کی غلطیوں کی اصلاح کرنا، جامعات اور تحقیقی اداروں کے درمیان ربط پیدا کرنا اور تالیفات کے باہمی تبادلہ کا اہتمام کرنا اور ایک سہ ماہی تحقیقی مجلہ شائع کرنا بھی اس کے مقاصد میں شامل ہیں۔

فی الحال اس مرکز سے کسی مجلہ کی اشاعت شروع نہیں ہوئی ہے البتہ مئی ۱۹۸۲ء سے بیک وقت تین زبانوں (انگریزی،

---

(۱) تنظیم اسلامی کانفرنس ایک بین الاقوامی تنظیم ہے جو مسلم ممالک کے سربراہوں کی کوششوں سے ۱۹۷۰ء میں وجود میں آئی۔ اسلامی ملکوں میں اتحاد کو تقویت دینا اور سیاسی و اقتصادی، سماجی و ثقافتی سطح پر ان میں باہمی تعاون کو فروغ دینا اس کے اہم مقاصد ہیں۔ ایشیا، افریقہ اور یورپ کے ۴۶ ممالک اس کے ممبر ہیں اور دو ملک اس کی سرگرمیوں میں مبصر کی حیثیت سے شریک ہوتے ہیں۔

عربی و فرانسیسی) میں ایک خبر نامہ (News Letter) پابندی سے شائع ہو رہا ہے ۔ شروع میں یہ خبر نامہ ششماہی تھا لیکن اگست ۱۹۸۵ء سے یہ سال میں تین بار شائع ہوتا ہے ۔ یہ خبرنامہ علمی فواید سے بھرپور اور وسیع المعلومات ہے۔[۲] گرچہ اس میں اختصار اور سادہ انداز بیان کا پہلو غالب رہتا ہے لیکن اس کی جامعیت کا اندازہ اس سے ہوتا ہے کہ اس کے دائرہ میں تہذیبی و ثقافتی ترقی ، تحقیقی و تصنیفی کارنامے ، عوام کی سرگرمیاں ، خاص واقعات اور سماجی و تہذیبی زندگی کی اہم خبریں جیسی مختلف چیزیں شامل ہوتی ہیں[۳]۔

نمائش کا اہتمام ، سیمینار و سمپوزیم کا انعقاد اور ممتاز دانشوروں اور سائنس دانوں کے خطبات کا نظم کرنا بھی اس مرکز کی سرگرمیوں کے مختلف پہلو ہیں ۔ یہاں یہ ذکر بھی بے محل نہ ہوگا کہ جن دو ہندوستانیوں کو مرکز میں لکچر دینے کی دعوت دی گئی تھی ان میں خدابخش اورینٹل پبلک لائبریری ، پٹنہ کے ڈائرکٹر ڈاکٹر عابد رضا بیدار کے علاوہ یہ مضمون نگار بھی شامل تھا جس نے ''اسلامی علوم کے فروغ میں علیگڑھ کی خدمات'' پر اپنے خیالات ظاہر کیے ۔ مزید براں یہاں یہ صراحت بھی مناسب معلوم ہوتی ہے کہ ہمارے تین رفقاء شعبہ (پروفیسر محمد اقبال انصاری ، ڈاکٹر محمد یٰسین مظہر صدیقی اور ڈاکٹر محمد اخلاق احمد) بھی جنوبی ایشیا پر ایک بین الاقوامی سیمینار میں شریک ہوئے جو مارچ ۱۹۸۶ء میں اسلام آباد میں استنبول کے مرکز تحقیق اور پاکستان کی اسلامی یونیورسٹی کے اشتراک سے منعقد ہوا تھا ۔ ہندوستان کے ایک دوسرے نامور اسکالر پروفیسر سید اوصاف علی (ڈائرکٹر، انڈین انسٹی ٹیوٹ آف اسلامک اسٹڈیز ، نئی دھلی) بھی ترجمۂ قرآن کے موضوع پر ایک بین الاقوامی سمپوزیم میں شریک ہوئے جو استنبول کے اس مرکز اور تریپولی (لیبیا) کے ''ورلڈ اسلامک کال سوسائٹی'' کے مشترک اہتمام سے

---

(۲) I. Akmal, Ayyubi, *News letter*, Istanbul, Issue No. 6, p. 28

(۳) ایضاً

مارچ ۱۹۸۶ء میں استنبول میں منعقد ہوا تھا. یہ در حقیقت پہلی بین الاقوامی میٹنگ تھی جو ترجمۂ قرآن جیسے اہم موضوع پر تبادلۂ خیال کے لیے بلائی گئی تھی. پروفیسر موصوف نے " Translations of the Untranslatable " کے عنوان کے تحت اپنا مقالہ پیش کیا جو کافی پسند کیا گیا . ہندوستان کے ملک راج آنند کو بھی استنبول میں ایک بین الاقوامی سیمینار میں شرکت کا موقع ملا جو ''عرب ــ اسلامک آرٹ اور ایشیا'' کے موضوع پر ستمبر ۱۹۸۲ء میں ترکی وزارت خارجہ، یونیسکو اور استنبول کے مرکز تحقیق کے زیر اہتمام انعقاد پذیر ہوا تھا۔

اس مرکز کے زیر نگرانی دو دستاویزی فلموں کے ویڈیو کیسٹ بھی تیار کیے گئے ہیں . ان میں سے ایک کا تعلق عہد جدید کے مشہور ترک خطاط حامد الآمدی (Hamid-Al-Amidi) کی زندگی اور خدمات سے ہے اور دوسری فلم فن تذہیب سے متعلق ہے. اس مرکز سے ایک بہترین لائبریری بھی منسلک ہے جس میں مختلف کاموں کے لیے کمپیوٹر کا استعمال ہوتا ہے . اس کے قیمتی مخزونات میں سترہ ہزار کتابیں، مختلف ممالک کے پانچ سو رسائل، تقریباً چونتیس زبانوں (بشمولیت اردو) کے تین ہزار آف پرنٹ، چار ہزار تاریخی تقاریر، اٹھہتر قدیم نقشے اور متعدد اٹلس شامل ہیں . معاون ڈائرکٹر جنرل ڈاکٹر ہدایت یاوز نوح اوغلو کے بیان کے مطابق اس لائبریری میں تقریباً ساڑھے تین سو غیر مطبوعہ پی ، ایچ ، ڈی مقالات کے مائکروفلم بھی دستیاب ہیں جو اسلام اور عالم ترک کے مختلف موضوعات پر یورپ و امریکہ کی یونیورسٹیوں میں جمع کیے گئے تھے . مرکز اس لائبریری کی مزید توسیع اور ترقی بالخصوص اسلامی تہذیب و تمدن پر کثیر مواد اکٹھا کرنے کے لیے کوشاں ہے. لائبریری سے استفادہ کو اور بہتر و آسان بنانے کی جانب بھی خاص توجہ دی جارہی ہے۔

اس مرکز کی مصروفیات میں تحقیقی کاموں کے علاوہ تالیفی اور تصنیفی سرگرمیاں بھی شامل ہیں. اس کی ایک تازہ ترین اشاعت

تراجم قرآن کی ایک جامع ببلوگرافی ہے۔ اس میں قرآن کریم کے ان تمام تراجم کا احاطہ کیا گیا ہے جو ۱۵۹۵ء سے ۱۹۸۰ء تک مختلف زبانوں میں شائع ہوئے ہیں۔ اس میں ۵۵۱ مکمل اور ۸۸۴ غیر مکمل تراجم کا ذکر ہے لیکن ان میں سے کچھ تراجم کے متعدد ایڈیشن نکل چکے ہیں۔ اس طرح اس میں مذکور تمام ترجموں کی مجموعی تعداد ۲۶۷۲ ہے۔ اس ببلوگرافی میں ایک ہزار سے زائد صفحات ہیں اور ہر ترجمہ کے بارے میں ضروری معلومات فراہم کی گئی ہیں۔ اس کی ابتدا میں پروفیسر اکمل الدین احسان اوغلو صاحب کا ایک مبسوط مقدمہ ہے جس میں ترجمۂ قرآن کی تاریخ اور متعلقہ امور کے بارے میں تفصیلات پیش کی گئی ہیں۔ اس کے آخر میں تین مفید اشارے دیے گئے ہیں جن کی وجہ سے اس کا استفادہ کافی آسان ہو گیا ہے۔ اس میں شبہ نہیں کہ یہ تراجم قرآن کی ایک جامع و معلوماتی ببلوگرافی ہے لیکن اس میں پروفیسر ستیہ دیو ورما کا سنسکرت میں منظوم ترجمۂ قرآن ذکر ہونے سے رہ گیا ہے۔ یہ ترجمہ ۱۰۳۵ اشعار پر مشتمل ہے اور اسے پاروں اور سورتوں کی تعداد کے اعتبار سے تمس پرایناس (Parayanas) اور ۱۱۴ سکتاس (Suktas) میں منقسم کیا گیا ہے۔ اس ترجمہ میں زبان کی سادگی، انداز بیان کی دلکشی اور روانی پوری طرح عیاں ہے اور سنسکرت میں آیتوں کے مفہوم کی ادائیگی کی بھرپور کوشش کی گئی ہے۔ یہ سنسکرت ترجمہ پروفیسر محمد اقبال انصاری کی توجہ و دلچسپی کا بھی باعث بنا اور انہوں نے نہ صرف اس کام پر اظہار مسرت کیا بلکہ سنسکرت داں حضرات کے لیے اس خدمت کی انجام دہی پر مترجم کے حق میں تحسینی و دعائیہ کلمات بھی پیش کیے۔ یہاں یہ ذکر بھی ضروری معلوم ہوتا ہے کہ یہ ترجمہ جناب محمد فاروق خاں کے ہندی ترجمۂ قرآن پر مبنی ہے جو مکتبہ الحسنات، رامپور سے پہلی بار ۱۹۶۶ء میں شائع ہوا تھا۔

اس مرکز تحقیق کا دوسرا اہم کارنامہ پوری دنیا کے اسلامی تہذیبی اداروں کی ڈائرکٹری کی اشاعت ہے۔ یہ ڈائرکٹری جو ۱۹۸۴ء میں مرکز کے زیر اہتمام شایع ہوئی تنظیم اسلامی کانفرنس

کے بھر ملکوں کے علاوہ دوسرے ممالک کے ان تمام اداروں کی بابت معلومات فراہم کرتی ہے جو اسلامی علوم و ثقافت سے تعلق رکھتے ہیں۔ ان اداروں میں اکیڈمیاں، تحقیقی مراکز، علمی سوسائٹیاں، لائبریریاں، میوزیم و آثار قدیمہ کے مراکز، یونیورسٹیاں اور درسگاہیں شامل کی گئی ہیں۔ اسلامی تہذیب و تمدن کے موضوع پر مطالعہ و تحقیق کرنیوالوں کے لیے یہ ڈائرکٹری بہت مفید ہے۔
اس میں ۱۰۶ ملکوں کے ۳۵۵. اداروں کا احاطہ کیا گیا ہے لیکن تعجب ہے کہ علی گڑھ مسلم یونیورسٹی کے ادارۂ علوم اسلامیہ کا اس میں کوئی ذکر نہیں جبکہ اس کا شمار ہندوستان کے اہم و ممتاز اسلامی اداروں میں ہوتا ہے۔ اس ادارہ کا قیام ۱۹۵۴ء میں عمل میں آیا۔ عہد وسطیٰ میں اسلامی تہذیب و تمدن کے مطالعہ کو فروغ دینا، معاصر عالم اسلام کے سیاسی و سماجی، اقتصادی اور ثقافتی رجحانات کی جانکاری میں دلچسپی پیدا کرانا اور جدید عربی، فارسی و ترکی زبان و ادب سے واقفیت کی سہولتیں بہم پہونچانا اس ادارہ کے اہم اغراض و مقاصد ہیں۔ یہ ادارہ اپنی خدمات کی وجہ سے بین الاقوامی شہرت کا حامل ہے۔ اس کے بعض ممبران کی علمی خدمات کافی اہم ہیں۔ تقریباً ہر ممبر کے مطالعہ و تحقیق کی ایک خاص فیلڈ ہے۔ کچھ ممبران ادارہ کو دوسرے ممالک کی یونیورسٹیوں میں لکچر دینے اور سیمینار وغیرہ میں مسلم یونیورسٹی کی نمائندگی کا بھی شرف حاصل رہا ہے۔
اس ادارہ سے ۱۹۵۷ء سے انگریزی میں "بلیٹن" نامی ایک سالانہ رسالہ اور ۱۹۶۰ء سے اردو میں ایک ششماہی مجلہ (مجلہ علوم اسلامیہ) شائع ہوتا ہے۔ مزید براں کتابیں، مونوگراف، رسالے اور مخطوطات کے انتقادی متون بھی اس ادارہ سے شایع ہوتے رہتے ہیں اور اب ان کی تعداد تیس تک پہنچ چکی ہے۔ اس ادارہ سے ایک عظیم الشان لائبریری بھی منسلک ہے جس میں علوم اسلامیہ اور متعلقہ موضوعات پر تقریباً بتیس ہزار کتابیں موجود ہیں اور بچھتر ملکی و غیر ملکی رسائل و مجلات بھی اس میں موصول ہوتے ہیں۔ یہاں یہ وضاحت بھی ضروری معلوم ہوتی ہے کہ استنبول کے مرکز تحقیق کی مذکورہ ڈائرکٹری میں علی گڑھ مسلم یونیورسٹی کی مرکزی لائبریری (مولانا آزاد لائبریری) کا نام بھی شامل نہیں ہے۔ مزید براں اس مرکز سے اس سے

قبل ۱۹۸۱ء میں اسلامی ثقافتی اداروں کی ایک ایسی گائیڈ بک بھی شایع ہوچکی ہے، جس میں صرف تنظیم اسلامی کانفرنس کے ممبر ملکوں کے ۵۴۴ اداروں کے نام و پتے درج ہیں اور تقریباً ۱۱۰ اداروں کے بارے میں کچھ مزید معلومات فراہم کی گئی ہیں. مرکز نے اس نوعیت کی ایک دوسری کتاب ۱۹۸۲ء میں شایع کی تھی جس میں ۱۲۴۲ تہذیبی اداروں کے نام و پتے مرقوم ہیں.

تیسری اسلامی طب کانفرس (منعقدہ استنبول، ۲۸ ستمبر - یکم اکتوبر ۱۹۸۴ء) کے موقع پر ترکی لائبریریوں کے اسلامی طب سے متعلق مخطوطات کی ایک فہرست بھی اسی مرکز کے زیراهتمام شایع ہوچکی ہے. سائنس کی تاریخ کے ماخذ پر مرکز کے مجوزہ نشریات کا یہ پہلا حصہ تھا. اس فہرست میں عربی، فارسی اور ترکی زبانوں کے تقریباً ایک ہزار طبی مخطوطات کی بابت معلومات درج ہیں اور ساتھ ھی ساتھ اس میں ان مخطوطات کی پانچ ہزار دیگر کاپیوں کا ذکر ہے جو ترکی کی مختلف لائبریریوں میں محفوظ ہیں. یہ مخطوطات زیادہ تر اصل متن کی صورت میں اور کچھ ترجمہ، تلخیص یا شرح کی شکل میں دستیاب ہیں. طبی مخطوطات کا یہ کیٹلاگ کافی محنت کا ثمرہ ہے جو اسلامی طب پر کام کرنے والوں کے لیے افادیت سے بھر پور ہے. طبی محققین میں یہ یقیناً مقبول ہوگا اور پسند کیا جائے گا.

اس مرکز کے سر براہ اعلی ڈاکٹر اکمل الدین احسان اوغلو استنبول یونیورسٹی میں ھسٹری آف سائنس کے پروفیسر بھی ہیں. مرکز نے ان کی بھی ایک کتاب "جدید علم کیمیا پر اولین طبع شدہ کتابیں (Early Printed Books on Modern Chemistry)" ۱۹۸۵ء میں شائع کی ہے. یہ کتاب علم کیمیا کے موضوع پر تقریباً ۲۵۹ کتابوں کے بارے میں ببلوگرافیکل معلومات فراہم کرتی ہے جو سن ۱۸۳۰ء اور ۱۹۲۸ء کے درمیان چھپی تھیں. اس میں عالم اسلام میں جدید سائنس کی ترویج پر ایک مطالعہ بھی پیش کیا گیا ہے. یہ بلاشبہ سائنس کی تاریخ کے موضوع پر موجودہ مواد میں ایک اہم اضافہ ہے.

اس مرکز کی نگرانی میں اور مفید کتابیں بھی شائع ہوئی ہیں. ان میں سے چند کے نام یہ ہیں:

The Muslim Pious Foundation and Real Estate in Palestine[۴], Ottoman Year books (Salnamas and Nevasals)[۵], L' Enseignement Arabo-Islamique an Senegal[۶], Catalogue of Islamic Manuscripts in the Koprulu Library[۷] and Union Catalogue of Periodicals in Arabic Script found in Istanbul Libraries[۸] .

یہ ذکر بھی یہاں اہمیت سے خالی نہ ہوگا کہ مرکز کی تمام مطبوعات کی کمپوزنگ Word-Processing کے طریقہ کے تحت انجام پاتی ہیں اور تحقیقی کاموں میں کمپیوٹر کا استعمال وسیع پیمانہ پر ہوتا ہے جس کی وجہ سے وقت اور مصارف دونوں میں بچت ہوتی ہے . واقعہ یہ ہے کہ مرکز نے پانچ سال کے مختصر سے عرصہ میں نمایاں تحقیقی کام انجام دیا ہے اور اپنے مقاصد کے حصول میں کافی ترقی کی ہے. اس طرح اسلامی تہذیب و تمدن کے میدان میں مطالعہ و تحقیق کو فروغ دینے میں مرکز نے جو کارنامے انجام دیے ہیں وہ بہت اہم اور قابل قدر ہیں اور یہ امید کی جاتی ہے کہ استنبول کا مرکز مستقبل قریب میں علم و ثقافت کے ہر میدان میں تحقیقی کاموں کو بروئے کار لانے کے قابل ہو جائے گا .

ڈاکٹر اکمل ایوبی*
(مترجم) ڈاکٹر ظفر الاسلام†

---

(۴) یہ کتاب ۱۹۸۲ء میں طبع ہوئی اور ۲۳۵ صفحات پر مشتمل ہے .

(۵) اس کا سن طباعت ۱۹۸۲ء ہے.

(۶) اس کتاب کے مصنف Namadau Ndieye ہیں اور فرانسیسی زبان میں ۱۹۸۵ء میں شائع ہوئی ہے .

(۷) یہ تین جلدوں پر مشتمل ہے جس میں مجموعی طور پر دو ہزار صفحات پائے جاتے ہیں . اس کا سن اشاعت ۱۹۸۲ء ہے . اس کے ابتدائیہ میں کوپرولو کتب خانے کی تاریخ بھی درج ہے .

(۸) یہ حسن دومان کا مرتب کردہ ہے جو ۱۹۸۰ء میں شایع ہوا .

(*) ڈاکٹر اکمل ایوبی، ادارۂ علوم اسلامیہ ، علی گڑھ مسلم یونیورسٹی.

(†) ڈاکٹر ظفر الاسلام ، لکچرر ، شعبۂ علوم اسلامیہ ، علی گڑھ مسلم یونیورسٹی ، علی گڑھ نے اس مضمون کا انگریزی سے ترجمہ کیا ہے.

کتب خانہ انوریہ کے چند مخطوطات

اودھ کے زیادہ‌تر قصبات اور بیشتر مقامات علم و فضل اور ادب پروری میں ہمیشہ سے مشہور رہے ہیں۔ کاکوری (ضلع لکھنؤ) بھی ان مردم خیز قصبات میں ہے جہاں کے افراد کے علمی اور ادبی کارناموں کے انمٹ نقوش تاریخ و تذکرہ کے صفحات پر ثبت ہیں۔ یہاں ہر دور میں صاحبان علم و فضل موجود رہے ہیں۔ کاکوری کی وہ خصوصیات اور امتیاز جو اسے اودھ بلکہ برصغیر کے دوسرے مقامات سے ممتاز کرتے ہیں، ان میں اٹھارھویں صدی عیسوی میں قائم شدہ خانقاہ قلندریہ کاظمیہ بھی اہم ہے جہاں بانی خانقاہ عارف باللہ حضرت شاہ محمد کاظم قلندر علوی قدس سرہ (۱۷۴۵—۱۸۰۶ء) سے موجودہ صاحب سجادہ محترم حضرت مولانا شاہ محمد مصطفےٰ حیدر صاحب قلندر اور ان کے برادر گرامی حضرت مولانا حافظ شاہ محمد مجتبیٰ حیدر صاحب قلندر مدظلہما تک بلا فصل تمام حضرات و سجادہ نشینان کرام بہ یک وقت برکفے جام شریعت برکفے سندان عشق کے حامل، ارباب علم و فضل اور اصحاب درس و تصانیف رہے ہیں۔ ارشاد و تلقین اور رشد و ہدایت نیز تزکیہ نفس، تصفیہ باطن اور تجلیہ روح میں انہماک کے باوجود تقریباً ڈیڑھ سو سے زائد گراں قدر عربی و فارسی اور اردو تصانیف کا ایک قابل ذکر ذخیرہ ان کی یادگار ہے۔ یہ خانقاہ اور سجادہ جب سے قائم ہے علوم ظاہری و باطنی کا اہم مرکز ہے۔ کاکوری اور بیرون جات کے بکثرت علماء اس درسگاہ سے فیض یاب ہوئے ہیں اور چونکہ یہاں تعلیم و تعلم اور تصنیف و تالیف کا سلسلہ شروع سے جاری ہے اس لیے ابتدا سے ہی یہاں ایک کتب‌خانہ بھی ہے جس میں موجود بعض مخطوطات بڑی اہمیت کے حامل ہیں۔ ضرورت تو اس بات کی تھی کہ ان میں سے ہر مخطوطہ پر ایک تفصیلی نوٹ لکھا جاتا اور اس پر تبصرہ و تعارف کیا جاتا، لیکن اختصار کے پیش نظر ذیل

میں صرف چند عربی اور چند فارسی مخطوطات کا اجمالاً ذکر کیا جا رہا ہے .

عربی :-

۱ - التعرف لمذہب التصوف : شیخ ابوبکر الکلاباذی . صفحات ۱۳۲ ، سطر ۲۱ ، بخط نسخ و خوشخط و محشی . تصوف میں ایک عمدہ کتاب ہے جس میں وجود باری تعالی ، ذات و صفات ، اتصال ، محبت ، وجد اور اسی طرح کے بکثرت موضوعات کا ذکر ہے . اس میں بعض اقوال و قصص اولیاء متقدمین کا بیان بھی ہے . ابتدا اس طرح ہے :

" الحمد لله المحتجب بکبریائه عن درك العیون . المتعزز بجلاله و جبروته عن لواحق الظنون ، المتفرد بذاته " الخ

۲ - التسویة بین الافادة و القبول : الشیخ محب الله الهآبادی (المتوفی ۱۰۵۸ھ / ۱۶۴۸ء) صفحات ۱۰ ، سطر ۱۸ ، مکتوبه ۵ ذی قعده ۱۰۳۸ھ ، به خط مولف .

شاہ محب الهآبادی کا یه رساله وحدت الوجود سے متعلق ہے . اس کے مضامین و مطالب بہت دقیق ہیں اسی لیے ہندوستان میں متعدد لوگوں نے اس کی شروح لکھی ہیں اور خود مولف نے بھی لکھی ہے . ملا محمود جونپوری صاحب "الشمس البازغة" نے اس کے رد میں "حرز الایمان" لکھی[1]. رساله کی ابتدا اس طرح ہے :

---

(۱) رسالهٔ تسویه کی متعدد شرحیں کی گئی ہیں . اس کی ایک فارسی شرح اور اردو ترجمه مع اصل متن کے ۱۳۴۳ھ میں خانقاہ کاظمیه سے شائع بھی ہو چکے ہیں . تفصیل کے لیے ملاحظه ہو راقم سطور کی کتاب "کواکب" مطبوعه نشاط آفسٹ پریس ، ٹانڈہ ، ضلع فیض‌آباد ، ۱۹۸۷ء اور راقم کا مقاله "معارف" اعظم‌گڑھ ، اگست ۱۹۸۴ء .

"الحمد لمن وجد بکل ما وجد و سجد بکل ما سجد، و الصلوۃ و السلام علی خیر من نطق به و اصطفاله و اتی بقوله تعالیٰ اینما تو لوا فثم وجه الله" الخ .

رساله میں جا بجا کچھ الفاظ قلم زد بھی کیے گئے ہیں جس کی بنا پر یہ قیاس کیا جا سکتا ہے کہ یہ نسخۂ مولف ہے . آخری عبارت یہ ہے :

" قال الله تعالیٰ و جاو زنا ببنی اسرائیل البحر فاتبعهم فرعون و جنوده بغیاً و عدواً" .

۳ - فیض المطلق فی شرح کلمة الحق : محمد بن عبدالرحمٰن الکھنوی صفحات ۳۴۸ ، سطر ۱۹ ، تقطیع کلاں به خط نستعلیق ، مکتوبه ۱۲۷۶ ھ ، مولانا عبدالرحمٰن الموحد لکھنوی کا تصوف پر ایک رساله کلمة الحق ہے یه اس کی عربی شرح ہے . ابتدا یوں ہے :

" الحمد لمن اظهرنا و هومعنا اینما کنا و الصلوۃ و السلام علی من ارسله الینا و علی آله و اصحابه لهم الفضل علینا . اما بعد فیقول الفقیر الی الله تعالی محمد بن عبدالرحمٰن . . . .

۴ - مقصد الاقصیٰ شرح اسماءالله الحسنیٰ : شیخ زین الدین ابو حامد محمد الطوسی الغزالی . صفحات ۲۲۱ ، سطر ۱۴-۱۵ ، تقطیع متوسط ، بخط نسخ

اس میں الله تعالی کے اسمائے حسنیٰ کی تشریح اور ان کے معانی کا بیان ہے . ابتدا اس طرح کی گئی ہے :

" الحمدلله الذی أطلع فی سماء . . . مظاهر تجلی الصفات الاحمدیة " الخ .

۵ - تنویر الظلمات فی تفسیر المقطعات : مولانا شاه تقی حیدر قلندر کاکوروی . صفحات ۷۱ ، سطر ۱۹ ، تقطیع کلاں ، بخط خفی و خوشخط . بدست مولف ، مکتوبه ۱۳۴۵ ھ .

حروف مقطعات الم.حٰمٓ، یٰسین، طہٰ وغیرہ کی بڑی محققانہ و عالمانہ تفسیر ہے.

ابتدا اس طرح ہے:

"الحمد للہ الذی اختار من ھذہ الأمۃ خزنۃ لاسرارہ و امتاز العلماء منھم سرج ازمنۃ و اقامھم لتوضیح معالم تنزیلہ" الخ

٦ - تفسیر کشف الاسرار: مولف مجہول الا سم. صفحات ۱۰۷۳، سطر ۱۵، بہ خط نسخ، خوشخط و محشی۔ مصحف قرآن پاک کی ایک نادر و بہترین تفسیر ہے.

ابتدا اس طرح ہے:

"الحمد للہ الذی خلق الا نسان و علمہ البیان، لخصہ بالنطق دون سائر الحیوان و فضل بعض الناطقین علی بعض بالوحی و الا لھام" الخ

۷ - کتاب الطیبی: حسین بن عبداللہ بن محمد الطیبی (دو جلد)، صفحات ۱۰۸۵، سطر ۳۱، مطلا و بسیار خفی الخط بخط نسخ. یہ مشکواۃ المصابیح کی ایک عمدہ شرح ہے. جلد اول و دوم کی ابتدا بالترتیب اس طرح ہے:

"الحمد للہ مشید ارکان الدین الحنیف بقواعد آیات کتابہ المبین" الخ

"الحمد للہ رب العالمین و الصلوۃ علی خیر خلقہ محمد و علی آلہ الطیبین الطاھرین" الخ

۸ - کنوز الحقایق فی حدیث خیر الخلایق: شیخ عبدالرؤف المناوی محدث. مطلا و محشی، بخط نسخ و خوشخط بقلم مولف. علم حدیث میں ایک قابل قدر کتاب ہے. اس میں مستند و منتخب احادیث بڑے ہی سلیقہ سے ترتیب‌وار درج کی گئی ہیں.

ابتدا ملاحظه ہو :

" الحمد لله الذی کسا اهل الحدیث رداء الشرف فی کل اقلیم و رفع شانهم و اعلی ذکرهم فی کل حدیث و قدیم" الخ

۹ - الصبح الصادق المسمی' به شرح المنار : ملا نظام الدین فرنگی محلی (۱۱۶۱ھ/۱۷۴۸ء). صفحات ۵۳۵ ، سطر ۲۱ ، یہ نسخہ، نسخۂ مولف سے نقل شدہ ہے . نسخہ میں ملا نظام الدین کی تحریر کے دو عکوس بھی ہیں . اس اہم کتاب کا فرنگی محل میں بھی کوئی نسخہ نہیں ہے .

ابتدا اس طرح ہے :

" الحمد لله الذی غدق اصول حدایق قلوب العارفین بسحائب بعثة سید الموجودات یا أیها الذین آمنوا صلوا علیه و سلمواتسلیما" الخ

۱۰ - تبصرة المدارج : شیخ علی اصغر قنوجی (متوفی ۱۱۴۰ھ/۱۷۲۷ء). صفحات ۸۵ ، سطر ۱۷ ، بخط نستعلیق شکست .

شیخ اصغر علی بن عبدالصمد قنوجی کا یہ رسالہ تصوف اور سلوک سے متعلق ہے . اب تک اس کے کسی دوسرے نسخہ کا علم راقم کو نہ ہوسکا . اس میں سالک و طالب کے لیے لازمی امور کا ذکر ہے . بعد ازاں اخذ فیض ، تشکر ، توبہ ، صبر ، زهد ، بھوک کے فوائد ، تواضع ، توکل ، رضا ، محبت ، حیا ، شوق ، انس ، خوف ، رجا ، فقر ، وصل اور دیگر مقامات و کیفیات کا ذکر کیا گیا ہے .

اس کی ابتدا اس طرح ہے :

" سبحان من ستر الحقیقة الکاملة باظهار الخصوصیة الشاملة وجعل الدلیل علی معرفة انبیائه و اولیائه من حیث الدلیل علیه " الخ

۱۱ - اللطائف العلیه فی المعارف الالهیه : شیخ علی اصغر اوجی (متوفی ۱۱۴۰ھ / ۱۷۲۷ء) . صفحات ۲۲۳ ، سطر ۱۷، بخط نستعلیق .

شیخ اکبر محی الدین بن عربی (۵۶۰ھ / ۱۱۶۵ء — ۶۳۸ھ / ۱۲۴۰ء) کی مشہور تصنیف "فصوص الحکم" کے طرز پر مرتب کی گئی ہے. اس میں اسرار و رموز کا بیان ہے. صفحہ اول پر عبدالباسط بن رستم علی بن علی اصغر قنوجی کی درج ذیل عبارت تحریر ہے :

"المالک هو الله سبحانه لکنه بفضله اعطیٰ التصرف بعبده الضعیف عبدالباسط بن رستم علی" الخ

قیاس یہ ہے کہ یہ مولف کا نسخہ ہے. صفحہ اول پر ۱۱۳۷ھ لکھا ہے. اس کا بھی کوئی دوسرا مخطوطہ کسی جگہ راقم کو نہ دریافت ہوسکا.

ابتدا اس طرح ہے :

"الحمد لله الذی خلقکم و ما تعلمون عالم الغیب و الشهادة فتعالیٰ عما یشرکون به وجدنا ماوجد و حمدنا بکل ماحمد . هو الاول والآخر فمنه الابتداء والیه الانتهاء" الخ

فارسی: -

۱۲ - القول الجلی بذکر آثار الولی : شیخ محمد عاشق پھلتی (۱۱۸۷ھ/ ۱۷۷۳ء) . صفحات ۲۹۷ ، سطر ۱۹ ، بخط نستعلیق ، مکتوبہ ۱۲۲۹ھ . یہ مسندالوقت حضرت شاہ ولی اللہ محدث دهلوی (۱۱۷۶ھ/۱۷۶۲ء) کا نادر و نایاب ملفوظ ہے. شاہ صاحب کے سفر حج ۱۱۴۳ھ کے موقع پر انھیں کے حسب ارشاد مولف نے ان کے حالات ، واقعات ، افادات ، واردات و مکاشفات وغیرہ نیز ان کے خلفا و بعض اهل خاندان کے حالات لکھنے شروع کیے تھے. شاہ صاحب وقتاً فوقتاً اس کو بہ نظر اصلاح ملاحظہ فرماتے رہے. اس طرح یہ نادر ملفوظ

شاہ صاحب کی نظر اصلاح سے مشرف ہو گیا تھا۔ اب تک دنیا میں اس کا کوئی دوسرا مکمل نسخہ کہیں دریافت نہیں ہو سکا ہے۔ شاہ ولی اللہ کے فلسفہ اور افکار و خیالات سے دلچسپی رکھنے والوں کے لیے یہ ملفوظ سنگ میل کا درجہ رکھتا ہے۔ اس کے مطالعہ سے شاہ صاحب کے متعلق بہت سے مزعومات و مفروضات کا ازالہ ہوجاتا ہے۔ جناب مولوی حافظ تقی انور صاحب علوی کاکوروی نے اس کا سلیس اردو ترجمہ مع حواشی اور شاہ صاحب کے مخصوص اصطلاحات تصوف کی تشریح کے ساتھ مرتب کرلیا ہے جو زیر طبع ہے۔

ابتدا اس طرح ہے:

"الحمد للہ الذی اصطفیٰ نوع الانسان علی سائر الخلایق و فضلهم تفضیلا و خص الکمل منهم بمعرفة اسماء" الخ۔

۱۳ - حرز الامان: علی بن الحسین الواعظ الکاشفی۔ متوسط تقطیع، سطر ۱۳، مکتوبہ ۱۲۰۵ھ، بہ خط مولانا شاہ حمایت علی قلندر کاکوروی حروف مقطعات قرآنی و اسمائے حسنی ربانی اور سورتوں و آیات کی تشریح و بیان ہے۔ اس سلسلے میں رسول صلی اللہ علیہ وسلم اور ائمہ اہلبیت کے اقوال بھی استناداً درج کیے ہیں۔

ابتدا یوں ہے:

"الحمد للہ الذی انزل الکتاب مشتملا علی غرایب الخواص حروفه و کلماته محتو یا علی عجایب الآثار" الخ۔

۱۴ - مثنوی باغ و بہار: منشی محمد فیض بخش علوی کاکوروی مورخ اودھ۔ صفحات ۲۰۸، مکتوبہ ۱۲۱۷ھ

حضرت شاہ محمد کاظم قلندر، بانی خانقاہ کے حالات و واقعات کے سلسلے میں ایک نادر و وقیع اور مستند مثنوی ہے۔

ابتدا:

خداوندا دے دہ عاشقانہ　　کہ خیزد از زبان من زبانہ
دلی رخشندہ تر از قرص خورشید　　زفیض تو ہزار انوار جاوید

۱۵ - مطلع الانوار : عفیف نور کاشانی . صفحات ۳۱۱ ، سطر ۱۳ ، بخط نستعلیق .

" الحمد لله رب العٰلمین و العاقبة للمتقین والصلوٰة و السلام علی سیدالمرسلین و خاتم النبیین محمد و آله اجمعین " الخ

۱۶ - کشکول شاه کلیم الله جہان آبادی : مخدوم ابن شیخ بہاءالملة والدین ابن شاه سالار عالم . صفات ۲۳۷ ، سطر ۱۳

اس کتاب میں شاه صاحب کے حالات زندگی ، مکاشفات و واردات مندرج ہیں .

ابتدا یہ ہے :

" سپاس بے قیاس مرمنعمی را فاذکر ولی اذ کرکم نعمت عظیم اوست و انا جلیس من ذکرنی لطف سلیم و کرم فخیم اوست " .

۱۷ - شرح لمعات عراقی : مولانا عبدالرحمٰن جامی . صفحات ۱۳۲ ، سطر ۱۷ ، مکتوبہ ۱۵ ربیع الاول ۱۱۵۰ ھ ، ۱۹ جلوس محمد شاه بادشاه . حضرت فخرالدین عراقی کی لمعات کی مولانا جامی نے شرح فرمائی تھی جو متعدد مرتبہ شائع ہو چکی ہے . اس نسخہ کی ابتدا اس طرح ہے .

لو لمعان برق نور القدم   من لوحی الجود وحی الکرم
من یخر جنا الظلمت العدمی   اویعصمنا من هفوات القدمی

" پاک خداوندی که آئینه حقیقت محدی رامطرح اشعهٔ لمعات جمال جمعی احدی ساخت " الخ

۱۸ - فقرات خواجه عبیدالله احرار نقشبندی . صفحات ۱۱۰ ، سطر ۱۵ ، تقطیع خورد ، مکتوبہ ۱۱۵۰ ھ .

نقشبندیوں کے قافلہ سالار حضرت خواجہ احرار (م ۸۹۵ ھ) کے وہ ارشادات مکتوب ہیں جن میں حقایق و معارف کا بیان ہے. تصوف میں یہ ایک نادر مخطوطہ ہے. اس کی ابتدا یوں ہے:

"خداوندا بہ عزت آں کہ بفردانیت ذات متفردی و بہ وحدانیت صفات متصفی[1]، استحقاق عبادت و عبودیت جز تو کسو را ثابت نے بکمال حکمت و قدرت" الخ.

۱۹- لوائح جامی: صفحات ۶۲، سطر ۱۵، بہ خط سید بدر جہاں ہمدانی، مکتوبہ ۱۱۴۲ ھ.

اس رسالہ میں بھی تصوف کے اسرار و رموز بیان کیے گئے ہیں. لیکن رسالہ طبع ہو چکا ہے.

ابتدا یوں ہے:

"لا أحصی ثنائی علیك کیف و کل ثناء یعود الیك جل عن ثنائی" الخ

۲۰- رسالۂ فوائح: خواجہ خورد بن خواجہ محمد باقی. صفحات ۹۶، سطر ۱۵، تقطیع خورد، بہ خط سید بدر جہاں بن سید معظم ہمدانی، بتاریخ ۴ رجب ۱۱۴۲ ھ.

ابتدائی الفاظ درج ذیل ہیں:

"الحمد لمن عرفنا ذاتہ بذاتہ و الصلوۃ علی اکمل مظاہر اسمائہ و صفاتہ اما بعد فہذہ رسالۃ مسماۃ بالفوائح، لمافاحت معارفہا من حدایق الناس علی مشام قلوب اصحاب الأنس" الخ

۲۱- مفاتیح الاعجاز: قاضی محمد بن یحیی بن علی الجیلانی اللاھجی. صفحات ۸۳۰، سطر ۲۱، بہ خط خفی بقلم ملا علی، ۱۲ شعبان ۱۰۵۷ ھ

حضرت شیخ محمود شبتری کی مشہور زمانہ تصنیف "گلشن راز" کی ایک عمدہ فارسی شرح ہے. اطلاعاً عرض ہے کہ گلشن راز کی ایک اچھی اردو شرح "مشہد ناز" کے نام سے خانقاہ کاظمیہ سے طبع ہوچکی ہے.

ابتدا اس طرح ہے:

"با سمک الاعظم الشامل فیضہ المقدس لکل الموجود المنور ظلمات العدم بانوار الوجود ، ای محمود بہر شانے وای معبود بہر مکانے وای مذکور بہر لسانے وای معروف بہر احسانے" الخ

۲۲ - مقامات عالیہ خواجہ عبیداللہ حرار: شیخ محمد قاضی خلیفۂ خاص حضرت احرار. صفحات ۴۵۲ ، سطر ۱۷. بخط خفی و خوشخط.

ابتدا:

"الحمد للہ لولیہ و الصلوۃ علی نبیہ حضرت ایشاں قدس اللہ روحہ العزیز فی فرمودند" الخ

حضرت خواجہ کے حالات ، واقعات ، واردات ، مشاہدات و مکاشفات ور اس عہد کے سیاسی و معاشی اور سماجی حالات سے متعلق ونے کے سبب سے ایک مفید مخطوطہ ہے.

۲۳ - سعادت الکونین فی فضائل الحسنین: محمد اکرام الدین بن لام الدین من نبائر شیخ عبدالحق محدث دہلوی. صفحات ۱۳۳ ، سطر ۱۳ ، طمع متوسط ناقص الآخر ، بہ خط نستعلیق شکست.

اس کتاب میں حضرات حسنین کے فضایل و کمالات اور اسد و مناقب کا بیان نیز بارگاہ نبوی میں ان کی مقبولیت و محبوبیت ذکر ہے.

ابتدا اس طرح ہے:

"الحمد لله الذی شرف الحسن و الحسین علی سایر الخلایق بمزید الخلق و النسب و الجود و الاحسان و اعلی درجاته علی الاولین والآخرین باعطاء مدارج الشهادة بالسر و الاعلان" الخ

۲۴ - ملفوظ حضرت مخدوم شاہ مینا لکھنوی : محی الدین بن الحسین الرضوی. صفحات ۲۷۰، سطر ۱۷، تقطیع کلاں، بہ خط نستعلیق. حضرت مخدوم شاہ مینا لکھنوی کے حالات و واقعات کا بیان ہے. یہ ملفوظ ایک مرتبہ طبع بھی ہو چکا ہے لیکن مطبوعہ نسخہ میں بے شمار اغلاط ہیں.

ابتدا اس طرح کی گئی ہے:

" سپاس بے قیاس مرصانعے راکہ مقالات صاحب دلاں سبب ہدایت ساختہ و درود بمحدود مر سیدی راکہ ارباب ہدایت بہ طغرای طفیلش علم ولایت افراختہ" الخ

۲۵ - رشحات عین الحیات : علی بن الحسین الواعظ الکاشفی المشتہر بالصفی. صفحات ۳۰۹، سطر ۱۹، بخط نستعلیق بسیار خوشخط ومحشیٰ، تقطیع متوسط.

اس کتاب میں حضرت خواجہ عبیداللہ احرار، ان کے مشائخ، خلفاء، اولاد اور چند معاصرین کے مستند و وقیع حالات درج ہیں. کتاب کے آخر میں ایک غزل اور ایک قصیدہ ہے. قصیدہ کا اختتام درج ذیل شعر پر ہے:

پابند محاسبان سنجیدہ صفات تاریخ تمامش ز حروف رشحات
۹۰۹ھ

یہ نسخہ بہت صحیح ہے. آٹھ عدد مہریں ہیں مگر مٹی ہوئی. صرف ایک مہر پر ۹۱۰ھ (یعنی سنہ تالیف سے صرف ایک سال بعد) پڑھا جاتا ہے. قیاس ہے کہ یہ تاشقند یا سمر قند کے

شاہی کتب خانہ کی ملک رہا ہوگا. آخری صفحہ پر ختم کتاب کے بعد ایک قرآنی عمل کسی دوسرے کاتب کے ہاتھہ کا لکھا ہوا ہے جس کے آخر میں " تمت رابع رجب ۹۱۸ ھ" مکتوب ہے ۔ دو عدد مہریں اسی صفحہ پر محو کردہ ہیں. جلی قلم سے یہ عبارت تحریر ہے: در ۹۲۰ ھ دارالسلطنت تاشکند. مہر محوشدہ ہے. دوسری جگہ لکھا ہے "در تاریخ.... ۱۰۲۹ ھ در دارالملک کابل به قیمت شش روپیه خرید شد".

۲۶ - رشحات عین الحیات کا ایک دوسرا نسخہ چھوٹی تقطیع کے ۸۱۶ صفحات پر مشتمل ہے. یہ بھی بہت خوشخط و مطلا ہے. ابتدا میں فہرست درج ہے جس میں صدہا عنوانات قائم کیے گئے ہیں. یہ نسخہ مولف کتاب کی ملک اور مطالعہ میں رہا ہوگا کیوں کہ اس پر ان کے دستخط اور مہر بھی موجود ہیں. ان ہی کے قلم کا لکھا ہوا یہ درج ذیل قطعہ تاریخ بھی موجود ہے جو راقم احقر کی نظر سے اب تک کہیں نہیں گزرا ہے:

من ناحیة الوصال هبت نفحات　　فار تاح فواد نا بشم النفوحات
در وادی هجر تشنه لب می مردیم　　آمد زسحاب لطف جانان رشحات
۹۰۹ ھ

رشحات طبع ضرور ہوچکی ہے مگر مطبوعہ نسخہ اغلاط سے پر ہے.

۲۷ - مقاصد العارفین : شیخ عضد الدین اودھی امروہوی ابن شیخ حامد بن عیسی' ہرگامی. صفحات ۵۱۶ ' سطر ۱۹. بخط نستعلیق و جلی شیخ عضد الدین اودھی امروہوی (المتوفی ۱۱۷۲ھ/۱۷۵۹ء) کی یہ تصنیف تصوف میں ایک اہم اور دقیق کتاب ہے جس کے مطالب عام آدمی کی سمجھہ سے بالا ہیں. اس میں مراتب وجود اور مناظر شہود وغیرہ کی بحثیں بھی ہیں. اس کتاب کا سن تکمیل ۱۱۲۳ھ / ۱۷۱۲ء ہے.

ابتدا یہ ہے:

" نحمده و نستعینه و نو من به و نتوکل علیه جهان جهان نیاز احمدی راکه وجود غیر پیش وے محال است " الخ

آخر میں یہ عبارت لکھی ہوئی ہے :

”تمام شد کتاب بعون الملک الوهاب بتاریخ بست و پنجم شهر صفر ختم الله بالخیر و الظفر. کاتب الحروف ضعیف نحیف روشن بیگ ابن امان بیگ سنه ۵ جلوس والا....

سنہ کتابت درج نہیں ہے. اخیر صفحہ پر یہ عبارت موجود ہے :

این کتاب را شجاعت علی چوبدار به نذر حضرت شاه تراب علی صاحب گزراینده ۱۱۹۹ھ

مقاصد العارفین کچھ روز پیشتر ٹونک (راجستھان) سے محترم ڈاکٹر نثار احمد فاروقی، پروفیسر شعبہ عربی، دہلی یونیورسٹی کے مقدمہ و تحقیق کے ساتھ شائع ہوئی ہے. موصوف کے پیش نظر چھ خطی نسخے تھے جس میں سے قدیم ترین نسخہ ۱۱۹۲ھ کا لکھا ہوا ہے.

قیاس یہ ہے کہ مذکورہ بالا ہی نسخہ قدیم ترین ہے.

مقاصد العارفین ۱۱۲۴ھ/۱۷۱۲ء میں مکمل ہوئی. اس کے بعد فرخ سیر (۱۷۱۳ء/۱۱۲۵ — ۱۷۱۹ء/۱۱۳۱ھ)، محمد شاہ (۱۱۳۱ھ/۱۷۱۹ء — ۱۱۶۱ھ/۱۷۴۸ء)، احمد شاہ (۱۱۶۱ھ/۱۷۴۸ — ۱۱۶۷ھ/۱۷۵۴ء)، عالم گیر ثانی (۱۱۶۸ھ / ۱۷۵۴ — ۱۱۷۳ھ / ۱۷۵۹) اور شاہ عالم ۱۱۷۳ھ / ۱۷۵۹ — ۱۲۲۱ھ/۱۸۰۶ء) وغیرہ تخت حکومت پر بیٹھے. چونکہ مذکورہ بالا نسخہ میں ۵ جلوس کے نام کی صراحت نہیں ہے اس لیے یہ بھی ممکن ہے کہ یہ مؤلف کی وفات سے قبل کا ہو ورنہ ۱۱۷۹ھ/۱۷۶۵ء میں تو شک ہی نہیں ہے.

ڈاکٹر مسعود انور علوی کاکوروی*

* ڈاکٹر مسعود انور علوی کاکوروی، لکچرر، شعبۂ عربی، علی گڑھ مسلم یونیورسٹی، علی گڑھ.

مطبوعات ادارۂ علوم اسلامیہ

BULLETIN OF THE INSTITUTE OF ISLAMIC STUDIES

کے مندرجہ ذیل شمارے شائع ہو چکے ہیں

No. 1 (1957)

Nos. 2–3 (1958–59)

No. 4 (1960)

No. 5 (1961)

Nos. 6–7 (1962–63)

Nos. 8–9 (1964–65)

Nos. 10–12 (1967–79)

Nos. 13–16 (1980–83)

ملنے کا پتہ

PUBLICATION DIVISION
Aligarh Muslim University,
Aligarh. — 202001

تصوف : ایک تجزیاتی مطالعہ

مصنف : ڈاکٹر عبید اللہ فراهی۔ ناشر : ادارہ تحقیق و تصنیف اسلامی ، علی گڑھ۔ کتابت ، طباعت اور کاغذ : اوسط ۔ صفحات : ۲۰۰ قیمت : ۲۵ روپے۔

تصوف اسلامی علوم کے ان مہتم بالشان مباحث میں شامل ہے جو نہ صرف فکری و نظری اور علمی طور پر بہت سے لوگوں کے لیے جذب و کشش کا باعث ثابت ہوا بلکہ بحث و مباحثہ ، مطالعہ و تحقیق اور تصنیف و تالیف کے میدان میں بھی دلچسپی کا موضوع بنا۔ اس موضوع پر تصوف کے متوسلین اور معتقدین کی قلمی کاوشیں ظاهر ہوئیں اور ناقدین کے خیالات بھی مضامین اور کتب کی صورت میں سامنے آتے رہے ہیں۔ اس سے یقیناً تصویر کے دونوں رخ سامنے آئے لیکن الگ الگ طور پر اور بے جوڑ انداز میں جس سے تصوف کی صحیح تصویر ابھر کر آنا مشکل تھا۔ تصوف کے تئیں ان دونوں نقطۂ نظر کے مابین ان اهل علم اور اصحاب قلم کی کاوشیں قابل تحسین ہیں جنھوں نے تصوف کے بنیادی مآخذ کا گہرا مطالعہ کیا اور ایک معروضی انداز میں اس کے مباحث کا تجزیہ پیش کیا جس کی روشنی میں تصوف کی صاف و واضح تصویر دیکھی جاسکتی ہے۔ زیر نظر کتاب اسی قبیل کی ایک وقیع تصنیف ہے جس میں خود مصنف کے الفاظ میں " تصوف جیسا کچھ ہے اسے ویسا هی سمجھنے کی کوشش کی گئی ہے "۔ اس کتاب کے مصنف ڈاکٹر عبید اللہ فراهی صاحب عربی زبان و ادب پر اچھی نظر اور قرآنی علوم سے گہرا شغف رکھتے ہیں۔ ان کے اندر علمی و تحقیقی کاموں کی بے پناہ صلاحیتیں چھپی ہوئی ہیں۔ یہ کتاب اسی کا ایک مظہر ہے مصنف کو تصوف سے دلچسپی اسی موضوع سے متعلق ایک تحقیقی مقالہ (پی ، ایچ ، ڈی تھیسس) کی نگرانی کے دوران پیدا ہوئی

اور پھر انھوں نے بنیادی ماخذ کی روشنی میں ایک نئے انداز میں اس کا تجزیاتی مطالعہ پیش کیا جو ان کی علمی گہرائی اور تحقیقی ذوق کا بجا طور پر شاھد ہے .

تصوف کے بارے میں اکثر یہ خیال ظاہر کیا جاتا ہے کہ یہ ایک کیفیت کا نام ہے جس کا تعلق قال کی دنیا سے بہت کم ہے لیکن واقعہ یہ ہے کہ جب اس کی تعبیر و تشریح پیش کی جاتی ہے ، اس کے احوال و ضوابط بیان کیے جاتے ہیں اور ایک خاص طرز فکر اور کچھ مخصوص اعمال کے مجموعہ کی حیثیت سے اس کی ترجمانی کی جاتی ہے تو یہ خود بخود قال کے دائرے میں آجاتا ہے اور بحث و نظر کا موضوع بن جاتا ہے . تصوف کی حقیقت اور اس کی تعلیمات کی ذیل سے جو باتیں پیش کی جاتی ہیں، ان کا براہ راست تعلق مذہب کے تصور خدا اور بندے کے رشتے ، اخروی نجات کے ذرایع وغیرہ سے ہوتا ہے . اس لیے یہ اشد ضروری تھا کہ خالص اسلامی نقطہ نظر سے تصوف کی تعلیمات اور تصوف کے حلقوں میں رائج اعمال و مشاغل پر نظر ڈالی جائے تاکہ اس کسوٹی پر پرکھ کے بعد تصوف کی بابت کوئی رائے قایم کی جاسکے . فاضل مصنف نے بجا فرمایا ہے کہ " ہر وہ بات جو خدا و انسان کے تعلق سے کہی جاتی ہے مذہب جائز طور پر وھاں اپنا عمل دخل رکھتا ہے " (ص ۷) اور " ہر قول کو قول خدا یا قول رسول اور ہر عمل کو رسول خدا اور اصحاب رسول کے عمل کے سامنے رکھ کر دیکھنا ضروری ہے . اس معاملہ میں کسی قسم کی مداھنت جائز نہیں ہے " (ص ۹) . زیر نظر کتاب میں یہ ضرورت بڑی خوش اسلوبی سے پوری کرنے کی کوشش کی گئی ہے . اس ضمن میں قرآن اور سنت سے براہ راست استفادہ کے علاوہ امام ابن تیمیہ ، ابن الجوزی ، امام ابو حامد غزالی ، جلال الدین سیوطی ، اور شاہ ولی اللہ جیسے مفکرین اسلام کی کتابوں سے سواد پیش کیے گئے ہیں . اس کتاب کے مراجع میں تصوف کی معروف و مشہور کتابیں شامل ہیں جن میں خصوصیت سے قوت القلوب ، کتاب اللمع ، رسالہ قشیریہ ، کشف

المحجوب، فتوحات مکیه، فصوص الحکم، عوارف المعارف، تلبیس ابلیس، مدارج السالکین، نفحات الانس، احیاء العلوم، منہاج العابدین، فوائد الفواد، مکتوبات صدی، الطبقات الکبریٰ اور شطحیات الصوفیه قابل ذکر ہیں۔

زیر تبصرہ کتاب پیش لفظ کے علاوہ دس ابواب پر مشتمل ہے جس کی ترتیب اس انداز پر ہے (۱) تصوف - ایک اجمالی تعارف (۲) فقر و زہد (۳) توکل (۴) مجاہدہ (۵) تزکیہ نفس (۶) ذکر اور مراقبہ (۷) مشاہدہ حق (۸) علم باطن (۹) تصور شیخ (۱۰) ولایت اور ختم ولایت۔ ان ابواب سے یہ بخوبی ظاہر ہوتا ہے کہ اس کتاب میں تصوف کے اہم عناصر زیر بحث آئے ہیں۔ اس سے اہم یہ کہ ان تمام مباحث پر روشنی ڈالتے وقت ہر ایک مبحث کے ضمن میں سب سے پہلے ان کے اصل و معروف معانی بیان کیے گئے ہیں اور پھر اس خاص مفہوم کی نشاندہی کی گئی ہے جو تصوف کی دنیا میں اس سے مراد لیا جاتا ہے۔ اس پوری کتاب میں تقریباً یہ انداز اختیار کیا گیا ہے کہ تصوف کے معروف مآخذ سے پہلے متعلقہ مبحث کے بارے میں ممتاز صوفیاء کے اقوال و اعمال کو جمع کیا گیا ہے، ان میں اور قرآن و حدیث کی تعلیمات میں اگر کوئی تناقض پایا جاتا ہے تو اس کی نشاندھی کی گئی ہے، زیر بحث موضوع سے متعلق تصوف کے معروف ناقدین کی رایوں کو بھی یکجا کیا گیا ہے اور پھر ان سب کا تجزیہ کرکے نتیجہ اخذ کیا گیا ہے۔ ذیل میں پوری کتاب پر مجموعی تبصرہ کے بجائے ہر باب کا علیحدہ علیحدہ تعارفی مطالعہ پیش کیا جا رہا ہے۔ اس سے اس کتاب کی افادیت و اہمیت کا اندازہ لگانا آسان ہوگا۔

تصوف کے اجمالی تعارف کے ضمن میں ڈاکٹر فراہی صاحب نے اس حقیقت کا اعتراف کیا ہے کہ ”مذہب کے دائرے میں اسے (تصوف کو) ذاتی نوعیت کے ایک مسلک و عقیدہ اور فلسفہ کی حیثیت سے خصوصی اہمیت حاصل ہو چکی ہے اور اس کی جڑیں

اسلامی تہذیب میں بہت گہرائی تک پھیلی ہوئی ہیں" (ص ١١) لیکن وہ اس خیال سے متفق نہیں ہیں کہ تصوف ہی دین کا نچوڑ اور معرفت الٰہی کے حصول کا حقیقی وسیلہ ہے۔ لفظ ''تصوف" اور ''صوفی" کی اصلیت اور ان کے اشتقاق سے بحث کرتے ہوئے ڈاکٹر فراہی صاحب نے خاص طور سے ان روایات اور اقوال کا استقصاء کیا ہے جن کی رو سے ان کی اصل ''صوف" یا ''صفہ" ہے۔ ڈاکٹر صاحب کے نزدیک راجح قول اس کی اصل صوف قرار دینا ہے۔ انھوں نے یہ خیال بھی ظاہر کیا ہے کہ جن الفاظ (صوف، صفہ، صفا، صوفہ) کو تصوف یا صوفی کا مشتق بتایا جاتا ہے وہ کسی بھی طریقہ سے صوفی کی صحیح عکاسی اور تصوف کی حقیقی ترجمانی کے لیے کافی نہیں ہیں۔ اسی ضمن میں یہ صراحت بھی ملتی ہے کہ اوائل اسلام میں لفظ تصوف یا صوفی مستعمل نہیں تھا اور مشہور قول کے مطابق یہ اصطلاحات دوسری صدی ھجری کے آخری حصہ کی پیداوار ہیں اور لفظ صوفی سب سے پہلے ابو القاسم کوفی (متوفی ١٦٠ھ) کے لیے استعمال ہوا۔ اس باب کے آخر میں ان اسباب و حالات کی بھی وضاحت کی گئی ہے جو صوفیاء کے نام سے ایک علیحدہ جماعت کے موسوم و معروف ہونے کے سلسلہ میں اہل تصوف کی جانب سے پیش کیے جاتے ہیں۔

ڈاکٹر فراہی صاحب نے فقر کی وضاحت کرتے ہوئے اکابر صوفیہ کے اقوال کی روشنی میں یہ خیال ظاہر کیا ہے کہ ''اسباب دنیوی، خواہشات نفس اور اپنے ارادہ و اختیار سے مکمل عاری ہو جانے کا نام ہی تصوف ہے اور یہی ترک تام تصوف میں حصول مقاصد کی کلید ہے" (ص ٢٣) صوفیاء کے یہاں فقر کو اس اعتبار سے خاص اہمیت حاصل ہے کہ یہ ان موانع کو دور کرنے میں نہایت کارگر ثابت ہوتا ہے جو حقایق کی راہ میں سامنے آتے ہیں۔ انھوں نے جس طرح تصوف کی ظاہری علامت کے طور پر صوف پوشی اختیار کی اسی طرح فقر کو ایک شعار کے طور پر اپنایا۔ ڈاکٹر فراہی صاحب نے فقر و زہد

کے باب میں اس کے عام مفہوم (مال و اسباب کا نہ ہونا) کی وضاحت کرتے ہوئے تصوف کی ایک اصطلاح کی حیثیت سے بھی اس پر بھر پور روشنی ڈالی ہے۔ ان کے مطابق تصوف جس غیر مادی زندگی کی وکالت کرتا ہے اس کی بنیاد کوئی مادی چیز نہیں ہو سکتی اس لئے یہ سمجھنا غلط ہوگا کہ تصوف کا فقر محض زندگی کے منفی رویہ کی علامت ہے۔ تصوف میں ترک دنیا فی نفسہ مقصود نہیں بلکہ اس کے معنی غیر اللہ سے قطع تعلق کے ہیں اور غیر اللہ کے ضمن میں روح آدم کے علاوہ دنیا و آخرت کی ہر چیز آتی ہے۔ اس اعتبار سے فقر کے حقیقی معنی الٰہی صفات سے فانی اور خدا کے لئے ہر چیز سے مستغنی ہو جانے کے ہوئے جیسا کہ صاحب کشف المحجوب شیخ علی ہجویری کا قول ہے کہ ذات حق کے سوا تمام چیزوں سے دل کے فارغ ہونے کا نام فقر ہے۔ اس طرح تصوف کا فقر ایجابی و سلبی دونوں پہلوؤں کو محیط ہے۔ فقر پر مداومت تصوف میں سب سے افضل مقام ہے کیونکہ خدا تک پہنچنے کا یہی سب سے بہتر وسیلہ ہے (ص ۲۶-۲۷)۔ ڈاکٹر فراھی صاحب نے یہاں فقر کی منقبت میں پیش کی جانیوالی نقلی و عقلی دلیلوں پر ناقدانہ نظر ڈالی ہے۔ اس بحث سے یہ واضح ہوتا ہے کہ متعلقہ احادیث علماء حدیث کے مقرر کردہ معیار صحت پر پوری نہیں اترتیں۔ دوسرے قرآن کریم اور احادیث میں جن فقراء کا ذکر آیا ہے انھیں ان فقراء پر منطبق نہیں کیا جا سکتا جو اہل تصوف کے یہاں مراد ہوتے ہیں۔ مزید براں یہ پہلو بھی قابل غور ہے کہ قرآن و حدیث میں فی نفسہ فقراء کے فقر کو مستحسن نہیں قرار دیا گیا ہے بلکہ عدم استطاعت کے ساتھ ان کی غیرت و خود داری کو سراہا گیا ہے اور ان کی مدد پر ابھارا گیا ہے۔ اگر فقر بجائے خود محمود و مطلوب ہوتا تو نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم اپنی دعاؤں میں اس سے پناہ نہ مانگتے اور متعدد صحابہ کے حق میں مال و دولت میں اضافہ و برکت کی دعا نہ کرتے۔ آخر میں فاضل مصنف نے نہایت اچھے انداز میں یہ حقیقت گوش گزار کی ہے کہ قرآن و حدیث میں

مال اکٹھا کرنے کی جو ممانعت آئی ہے اس سے فی نفسہ مال کی مذمت مقصود نہیں بلکہ غلط طریقہ اور ناجائز ذرائع سے مال و زر جمع کرنے کی ممانعت مراد ہے۔

توکل پر اظہار خیال کرتے ہوئے ڈاکٹر فراھی صاحب نے اسے فقر و فاقہ کی اصل حقیقت بتایا ہے اور صوفیاء کے اقوال و افعال کی روشنی میں یہ ثابت کرنے کی کوشش کی ہے کہ تصوف کے نقطہ نظر سے تدبیر اور اسباب سے انحراف توکل کا جزو لازم ہے۔ جبکہ عام و مشہور معنی میں "بندہ جب اپنے اختیار و تدبیر کی آخری حدوں کے شعور کے ساتھ اپنی وسعت و طاقت سے باھر کے معاملات کو خدا کے سپرد کرتا ہے تو اسی کو توکل کہتے ہیں" (ص ۳۷)۔ تصوف کی نگاہ میں کسی سبب کا اختیار کرنا سبب حقیقی سے بے التفاتی کو مستلزم ہے اور یہ توکل کی نفی ہے۔ اس لیے کہ تلاش اسباب کے لیے انسان کو کوشش و تدبیر کی ضرورت ہوتی ہے جس کے لیے اسے اپنے اختیار کو بروئے کار لانا پڑتا ہے۔ جبکہ توکل کا آغاز ھی ترک اختیار سے ہوتا ہے۔ اسی سے کسب رزق کے تئیں بھی تصوف کا نقطہ نظر ظاھر ہوتا ہے جو اختیار تدبیر ھی کی ایک صورت ہے۔ کسب رزق کی مسئولیت کو اہل تصوف بھی تسلیم کرتے ہیں لیکن اس کا مصداق ان لوگوں کو قرار دیتے ہیں جو توکل کی طاقت نہیں رکھتے۔ وہ اسے اس شخص کے حق میں ناجائز تصور کرتے ہیں جو توکل کر سکتا ہے۔ اسی لیے ان کے نزدیک عبادت و ریاضت میں مشغول ہوکر ترک کسب کرنے والا روزی کمانے والے سے افضل ہے۔ ترک اسباب اور نفی اختیار کی فضیلت نے بعض صوفیاء کو اس خیال تک پہونچایا کہ انہوں نے ترک علاج کو کارھائے عزیمت میں شامل کیا اور اسے اولوالعزم صدیقین کا شعار بتایا۔ تصوف کے مآخذ کی مدد سے ڈاکٹر فراھی صاحب نے یہ ثابت کیا ہے کہ توکل کے تین مراتب ہیں اور پھر اسی اعتبار سے ایمان کے مدارج متعین ہوتے ہیں۔ توکل کے موضوع پر بحث کرتے ہوئے فاضل مصنف نے بڑی تفصیل سے شیخ ابوطالب مکی، امام

غزالی اور علامہ ابن جوزی کے خیالات پر روشنی ڈالی ہے۔
ڈاکٹر فراہی صاحب نے علماء تصوف کی تعبیر و تشریح کے مطابق اسباب و تدبیر چھوڑ دینے اور فقر و فاقہ اختیار کرنے کو لازمہ توکل قرار دیا ہے۔ اس اعتبار سے فقر و زھد کے باب کو توکل کے بعد رکھنا زیادہ مناسب ہوتا۔

دنیا و مافیھا سے بے تعلقی یا سماجی تقاضوں سے بے رغبتی اس وقت تک حاصل نہیں ہو سکتی جب تک کہ نفس اور اس کی خواہشات کے خلاف جد و جہد نہ کی جائے اور نفس کشی کی تدبیریں نہ اختیار کی جائیں۔ تصوف کی اصطلاح میں اسی کو مجاھدہ و ریاضت کہتے ہیں۔ ڈاکٹر فراہی صاحب کے خیال میں "مجاھدہ تصوف کا عملی پہلو یا اس کا ظاہر ہے"۔ امام قشیری کے بیان کے حوالہ سے ڈاکٹر صاحب نے مجاھدہ کے دو اہم پہلو واضح کیے ہیں، ایک نفس کو اس کی پسندیدہ چیزوں سے الگ کرنا، دوسرے خواہشات کی مخالفت پر اسے تیار کرنا تاکہ نفس کے اندر سرے سے کسی چیز کی خواہش ھی نہ پیدا ہو۔ اول الذکر کو انھوں نے تہذیب نفس اور موخر الذکر کو تزکیہ نفس سے تعبیر کیا ہے (ص ۵۶-۵۷)۔ ڈاکٹر فراہی صاحب نے مجاھدہ و ریاضت کے ان طریقوں سے سیر حاصل بحث کی ہے جو تصوف کے حلقوں میں رائج و مقبول تھے۔ اس ضمن میں انھوں نے خاص طور سے ترک طعام اور فاقہ کشی کی بابت صوفیہ کے اقوال و معمولات سے بحث کی ہے اور یہ ثابت کیا ہے کہ تصوف کے مستند ماخذ کے مطابق بھوکے رہنے سے حکمت کے دروازے کھلتے ہیں اور خاص طور پر چالیس روز تک یہ عمل جاری رکھنے سے علم لدنی نصیب ہوتا ہے۔ مجاھدہ و ریاضت کی راہ میں اہل تصوف کے نزدیک ایک اور اھم شی تجرد کی زندگی اختیار کرنا ہے۔ اس لیے کہ ازدواج سے غیر اللہ کا خیال دل میں پیدا ھوتا ہے جس سے لازماً تعلق مع اللہ کی استواری میں حرج واقع ھوتا ہے دوسرے جسم لذت نفس میں مشغول ہوتا ہے جو روحانی زندگی کے لیے بہر حال مضر ہے۔ ڈاکٹر فراہی صاحب نے اس ضمن میں نہ

صرف یہ کہ کلام الہی و حدیث نبوی کی روشنی میں نکاح کی ضرورت و اہمیت کو واضح کیا ہے بلکہ ان روایات و اقوال کا بھی احاطہ کیا ہے جو تجرد کی فضیلت میں پیش کیے جاتے ہیں اور نقلی و عقلی دلائل کی روشنی میں ان کا تجزیہ بھی کیا ہے۔ مزید براں اس باب کے آخر میں مجاهده نفس کی فضیلت میں قرآن و حدیث سے صوفیوں کے طرز استدلال پر بھی ناقدانہ نظر ڈالی گئی ہے۔

تزکیۂ نفس کی بحث شروع کرتے ہوئے ڈاکٹر فراهی صاحب نے مجاهده سے اس کا تعلق اس طرح قائم کیا ہے کہ مجاهده سے اصل مقصود نفس کی پاکی و صفائی ہے۔ ڈاکٹر فراهی صاحب نے اس ضمن میں نفس و روح سے متعلق صوفیاء کے نقطۂ نظر کی وضاحت کی ہے اور ان اصول و ضوابط پر بھر پور روشنی ڈالی ہے جو نفس کی خرابیوں کو دور کرنے اور باطن کی صفائی کے لیے ان کے یہاں مقرر ہیں۔ ان اصولوں کا موازنہ ان طریقوں اور نسخوں سے بھی کیا گیا ہے جو تزکیہ نفس اور تصفیہ باطن کے لیے قرآن و سنت سے ثابت ہیں۔ ان تفصیلات سے یہ بخوبی واضح ہوتا ہے کہ امراض نفس کے لیے تصوف کا تجویز کردہ طریقہ علاج بالضد کی نوعیت رکھتا ہے۔ مثال کے طور پر رعونت، کبر اور غرور نفس کے دفعیہ کے لیے تذلیل نفس ضروری ہے۔ وہ غصہ کے علاج کے لیے جبراً ایسے شخص کی صحبت اختیار کرانے پر اصرار کرتے ہیں جس میں بد خلقی پائی جاتی ہو۔ صوفی ماخذ کے حوالہ سے ڈاکٹر فراهی صاحب نے یہ حقیقت بھی واضح کی ہے کہ تصوف میں اصلاح نفس کے عمل میں نیت کے خلوص پر خاص زور دیا جاتا ہے خواہ وہ عمل میں ظاہر ہو یا نہ لیکن تصوف کا اخلاص کوئی سادہ حقیقت نہیں بلکہ اس میں دنیا و مافیہا حتی کہ عقبیٰ تک کی خواہش سے دل کا پاک صاف ہونا شرط ہے (ص ۹۲ - ۹۳)

صوفیانہ نقطۂ نظر سے تزکیہ نفس کے حصول میں جو چیزیں سب سے زیادہ ممد و معاون ثابت ہوتی ہیں وہ ذکر اور اس کی مختلف صورتیں ہیں۔ ڈاکٹر فراهی صاحب کے خیال میں ذکر

عام معنی میں کسی چیز کو یاد کرنے یا کسی بھولی ہوئی بات کو ذہن میں تازہ کرنے کے لیے استعمال ہوتا ہے اور یہ اپنے وسیع مفہوم میں ان چیزوں کے لیے بولا جاتا ہے جو انسان کو اس کی بھولی ہوئی باتوں کو یاد دلانے والی ہوں جیسے قرآن جو نیک عمل کی جانب متوجہ کرتا ہے اور نماز جو خدا کی یاد میں مشغول رکھتی ہے. لیکن اہل تصوف کے نزدیک ”یہ جذب و شوق کی کیفیت پیدا کرنے کا ایک وسیلہ یا وجد و بےخودی کا ایک آلہ ہے جس کے ذریعہ ذکر کرنے والا خود کو ذات حق میں گم کرنے کی کوشش کرتا ہے اور اس طرح اپنے خیال میں وہ اس سے قریب تر ہو جاتا ہے“ (ص ۹۳) ڈاکٹر فراہی صاحب نے ذکر پر مزید روشنی ڈالتے ہوئے لکھا ہے کہ تصوف میں اس کی دو معروف قسمیں ہیں: ذکر جلی و ذکر خفی اگرچہ مختلف سلسلوں میں ان کی تفصیلات میں اختلاف پایا جاتا ہے. پہلے مرحلہ میں ذکر جلی کی تلقین کی جاتی ہے اور جب ذاکر میں اس کے اثرات نمایاں ہونے لگتے ہیں تو پھر اس کے لیے ذکر خفی تجویز کی جاتی ہے تصوف کے تمام حلقوں میں جو ذکر سب سے زیادہ رائج و مقبول ہے وہ لاالہ الااللہ کا ذکر ہے جسے صوفیہ کی اصطلاح میں نفی و اثبات کا ذکر کہا جاتا ہے. علماء تصوف نے اپنے علم و تجربہ کی بنیاد پر ذکر کا ایک مکمل نصاب مرتب کیا ہے جن کی تکمیل راہ سلوک میں کامیابی کے لیے ضروری تصور کی جاتی ہے. اس ضمن میں صوفیہ و مشایخ کے اقوال و معمولات کا گہرائی سے جائزہ لیا گیا ہے اور ذکر کے تیئں ابن تیمیہ کے نقطہ نظر کی وضاحت بھی کی گئی ہے اور خاص طور سے ان کا یہ خیال پیش کیا گیا ہے کہ اطمینان کے ساتھ کسی جگہ بیٹھ کر ذکر کرنے سے قرآن کا پڑھنا افضل ہے کیونکہ قرآن تمام تر ذکر رحمٰن ہے اس سے ایمان مضبوط ہوتا ہے اور قلب و ذہن پر اس کا غیر معمولی اثر ہوتا ہے. اس باب کے آخر میں ڈاکٹر فراہی صاحب نے مراقبہ پر اظہار خیال کرتے ہوئے اسے ذکر کا اعلی مقام بتایا ہے اور یہ وضاحت کی ہے کہ اس کا عمل ذکر کے بعد شروع ہوتا ہے اور اس

سے مقصود یہ ہے کہ راہ تصوف کا مسافر خدائے تعالیٰ کے تصور میں اس درجہ مستغرق ہو جائے کہ ماسوی اللہ سے غافل ہوجائے اور اسی کیفیت کو تصوف کی اصلاح میں ''حضوری کی علامت'' سے تعبیر کیا جاتا ہے۔

اہل تصوف کے خیال میں ذکر و مراقبہ کی خصوصیت یہ ہے کہ وہ سالک کو ماسوی اللہ سے غافل کر کے حضور حق میں لا کھڑا کرتا ہے تاکہ اسے مشاہدہ حق حاصل ہو۔ ڈاکٹر فراہی صاحب نے مشاہدہ حق پر اپنی بحث کا آغاز کرتے ہوئے پہلے صوفیہ کے اقوال کے حوالہ سے اس کی اہمیت واضح کی ہے اور اسے اہل تصوف کی زندگی سے تعبیر کیا ہے۔ جس طرح ذکر و مراقبہ مشاہدہ حق کے لیے راہ ہموار کرتا ہے اسی طرح مجاہدہ و ریاضت بالخصوص بھوک و بیداری سے اس کیفیت کو مزید جلا ملتی ہے۔ تصوف کے ماخذ میں مشاہدہ کی مختلف نوعیتوں ذکر کی جاتی ہیں لیکن دو طرح کا مشاہدہ زیادہ معروف ہے، ایک صحت یقین سے، دوسرا غلبۂ محبت سے مشاہدہ حق کی کیفیت اور قلب پر اس کے مترتب ہونے والے اثرات کے اعتبار سے مشائخ صوفیاء کے یہاں توحید کے مختلف مدارج متعین ہیں اور اس کی رو سے عوام اور ''علماء ظاہر'' کی توحید کو توحید کا ادنی درجہ قرار دیا گیا ہے۔ اس لیے کہ ان کے خیال میں خدا کی وحدانیت کا اقرار اور بغیر علم کے تقلیداً اس کے معبود ہونے کا اعتقاد جوکہ عوام کی توحید ہے شکوک و شبہات سے مامون نہیں کہی جا سکتی۔ اسی طرح علماء ظاہر کی توحید جوکہ صحیح اعتقاد اور دلیل علمی سے ہوتی ہے عقل و نظر کو بیچ میں لانے کی وجہ سے حقیقت توحید سے حجاب میں رہتی ہے (ص ۱۱۳)۔ اہل تصوف کے نقطہ نظر سے ان کی توحید کی بنیاد تمام تر مشاہدہ پر ہے۔ اس کے بھی تین درجے ہیں جو مشاہدہ کے مدارج کے اعتبار سے ہیں۔ مشاہدہ کا سب سے آخری درجہ فناء عن الفناء ہے جس میں سالک کو کمال استغراق کی وجہ سے اپنی فنائیت کی بھی خبر نہیں ہوتی اور نہ ہی اس کی

آگاہی باقی رہتی ہے کہ وہ فنا ہوگیا مشاہدہ اس کی نوعیت اور اس کے مدارج و اثرات سے متعلق اپنی پوری بحث کو فاضل مصنف نے مستند ماخذ کے حوالہ جات سے مدلل کیا ہے۔

فناء کلی کے مرتبہ کو پہنچ جانے کے بعد ایک صوفی کر جو چیزیں خصوصیت سے حاصل ہوتی ہیں ان میں علم الہی یا علم لدنی بھی شامل ہے۔ اس علم کو ڈاکٹر فراھی صاحب نے ''علم باطن'' سے تعبیر کیا ہے اور صوفیاء کے افکار و خیالات کی روشنی میں یہ ثابت کیا ہے کہ تصوف کے حلقوں میں اسے علم شریعت سے الگ ایک مستقل علم کی حیثیت سے تسلیم کیا جاتا ہے اور اس کا مقصد تزکیہ نفس اور تطہیر قلب کے کچھ مخصوص طریقوں کی دریافت اور روحانی ارتقاء کی جانکاری کا حصول سمجھا جاتا ہے گرچہ بعض مشایخ صوفیاء (مثلاً شیخ ابو نصر سراج طوسی اور امام قشیری) نے یہ تاثر دینے کی کوشش کی ہے کہ علم باطن علم شریعت سے الگ کوئی علم نہیں ہے لیکن تصوف کے مشہور ماخذ میں اور جمہور صوفیاء کے یہاں علم ظاہر و علم باطن یا علم شریعت و علم حقیقت کے مابین فرق اتنا واضح و کھلا ہوا ہے کہ اس سے صرف نظر نہیں کیا جا سکتا۔ ڈاکٹر فراھی صاحب نے اس ضمن میں معروف صوفیاء کے اقوال کے استقصاء کے ساتھ امام غزالی، امام ابن تیمیہ، علامہ ابن جوزی شاہ ولی اللہ اور مولانا اشرف علی تھانوی کے خیالات پر بھرپور روشنی ڈالی ہے۔ مزید براں فاضل مصنف نے ان آیات و احادیث سے بحث کی ہے جو ایک خصوصی علم کی حیثیت سے علم باطن کے ثبوت میں پیش کی جاتی ہیں۔ ڈاکٹر صاحب کے متعلقہ مباحث سے یہ بات کھل کر سامنے آتی ہے کہ دین میں ظاہر و باطن کی تفریق یا علم شریعت و علم حقیقت کی تقسیم تصوف کی پیداوار ہے جو اس سے پہلے موجود نہیں تھی۔ اس تفریق کا لازمی نتیجہ یہ ہے کہ اس سے خدا رسیدگی کی دو مختلف راہیں پیدا ہوتی ہیں۔ ایک شریعت کی راہ جس پر چل کر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے شہادت قایم کی اور دوسری

طریقت یا سلوک کی راہ جو اہل تصوف کی مقرر کردہ ہے۔ گویا تصوف "اپنے آپ میں خود ایک علیحدہ اور مستقل نظام ہے جو شریعت کے نظام اور اس کی اصل پر زاید ہے"

تصوف کے نقطہ نظر سے کوئی شخص اصلاح باطن اور تزکیہ نفس کا عمل بنفس نفیس انجام نہیں دے سکتا جب تک کہ اسے کسی "آشنائے راہ یا دانائے راز" کا سہارا نہ حاصل ہو۔ تصوف کی اصطلاح میں ایسے شخص کو "شیخ" کہا جاتا ہے۔ ڈاکٹر فراہی صاحب کے خیال میں تصوف میں شیخ کا مقام غیر معمولی اہمیت کا حامل ہے اس کا اندازہ اس حقیقت سے ہوتا ہے کہ تصوف کی راہ میں منزل مقصود اس وقت تک حاصل نہیں ہو سکتی جب تک کہ علم و عقل سے عاری ہو کر کسی شیخ کے سامنے مکمل سپردگی نہ کی جائے۔ اس سے لازمی طور پر شیخ کی احتیاج اور اس کی قدر و قیمت بڑھ جاتی ہے۔ ڈاکٹر فراہی صاحب نے بڑی تفصیل سے ان اصول و آداب پر روشنی ڈالی ہے جو شیخ سے وابستگی اور اس سے تعلق خاطر کے لیے صوفیاء کے یہاں مقرر ہیں۔ اس ضمن میں شیخ کے تئیں مکمل سپردگی کے تقاضے زیر بحث آئے ہیں اور بیعت کے اصطلاحی و عرفی معنی اور اس کے شرائط کی بھی وضاحت کی گئی ہے جو شیخ کے ہر حکم اور فیصلہ کی بے لاگ قبولیت اور اس کے حق میں اپنے ارادہ و اختیار سے دست برداری کے اظہار و اقرار سے عبارت ہے۔ تصوف کی رو سے شیخ سے عقیدت و وابستگی نہ صرف اس کی زندگی میں مرید کے لیے ہدایت و برکت کا ذریعہ اور قرب الٰہی کا وسیلہ بنتی ہے بلکہ اس کے فیوض و برکات کا سلسلہ مرنے کے بعد بھی جاری رہتا ہے۔ اسی تصور نے مشایخ کی قبروں پر ایسے رسوم و رواج کو جنم دیا جن کا اصل دین سے دور دور کا کوئی واسطہ نہیں تھا اور پھر اس کی وجہ سے مزارات آرائی اور عروس کا اس شدت سے اہتمام کیا جانے لگا کہ گویا وہ دینی اعمال کا جز ہیں۔ ڈاکٹر فراہی صاحب نے صوفیاء کے اقوال کی روشنی میں اس پہلو کی بھی وضاحت کی

ہے کہ مشایخ کی قبروں سے گہری عقیدت اور ان کے آثار و تبرکات کی تکریم و تعظیم کا ایک بڑا محرک یہ تصور بھی ہے کہ وہ اپنے مریدوں اور عقیدت مندوں کے لیے شفاعت کا ذریعہ بنتے ہیں .

دیگر مباحث کے مثل ''ولایت'' کے باب میں بھی ڈاکٹر فراھی صاحب نے اس کے معروف معنی اور تصوف کی دنیا میں رائج اس کے مفہوم کی وضاحت کی ہے . وہ رقمطراز ہیں ''قرآن مجید میں ولایت کے معنی خدا کی طرف سے اهل ایمان و تقوی کی حمایت کے ہیں اس شرط کے ساتھ کہ وہ اللہ اور اس کے دین کی حمایت و نصرت کے لیے اخلاص و تقوی کے ساتھ کوشاں ہوں . چونکہ یہ دو طرفہ معاملہ ہے اس لیے اللہ نے خود کو ان کا ولی اور انھیں اپنے اولیاء کے خطاب سے نوازا ہے لیکن تصوف میں ولایت ایک منصب ہے جو صرف اخص الخواص کے لیے مخصوص ہے'' (ص ۱۷۴) . اھل تصوف ولایت کو تصوف کا سب سے جلیل القدر منصب تصور کرتے ہیں اور اولیاء کو مسلمانوں کے ایک مخصوص طبقہ کی حیثیت سے تسلیم کرتے ہیں جسے انبیاء و رسل کے بعد تمام مخلوقات پر فضیلت حاصل ہے . تصوف میں مقام ولایت کی اھمیت ان خصوصیات سے بخوبی ظاھر ھوتی ہیں جو ایک ولی سے منسوب کی جاتی ہیں . ڈاکٹر فراھی صاحب نے معروف و مستند مآخذ کی تفصیلات کی روشنی میں یہ نتیجہ اخذ کیا ہے کہ ایک نبی کے لیے جو کچھ ثابت ہے اھل تصوف نے اس کے مثل ایک ولی کے حق میں بھی ثابت کرنے کی کوشش کی ہے جیسے وحی کے بالمقابل کشف و الہام اور کلام ھاتف و عصمت کے مقابل حفاظت کا تصور اور معجزہ کے مقابلہ میں کرامات . اسی ضمن میں فاضل مصنف نے ولایت کے تئیں ابن عربی کے مخصوص نقطہ نظر پر بھی روشنی ڈالی ہے جسے وہ ولایت عامہ کا نام دیتے ہیں اور ان کے اس خیال کی وضاحت کی ہے کہ ولایت ایک دائرہ کبریٰ ہے جو نبوت و رسالت کو بھی محیط ہے یعنی نبوت و رسالت ولایت

کے حکم میں داخل ہیں البتہ رسالت ولایت کا خصوصی مقام ہے جس طرح مقام نبوت ولایت کا مقام خاص ہے۔ صوفیانہ نقطہ نظر سے نبوت و رسالت کا رشتہ واضح کرنے کے ساتھ ساتھ ڈاکٹر فراھی صاحب نے ختم نبوت اور ختم ولایت کی حقیقت اور دونوں کے تعلق کے مسئلہ پر بھی اہل تصوف کے خیالات کا تجزیہ پیش کیا ہے۔

زیر نظر کتاب کے مذکورہ ابواب کے تحت فاضل مصنف نے تصوف کے معروف مباحث کا مطالعہ جس معروضی و علمی انداز میں پیش کیا ہے اس سے تصوف کی حقیقت و ماہیت بخوبی واضح ہو جاتی ہے اور یہ اندازہ لگانا آسان ھو جاتا ہے کہ تصوف کہاں تک قرآن و سنت کے دائرے میں ہے اور کس حد تک وہ اس دائرے سے باہر ہے۔ ایک اور اہم نکتہ جو اس کتاب کے مطالعہ سے سامنے آتا ہے وہ یہ کہ تصوف کی دنیا اس قدر عقیدت و محبت سے بھر پور اور کشش و لچک سے پر ہے کہ ہمارے بعض اکابر علماء نے جب اس دنیا میں قدم رکھا اور تصوف کی ترجمانی اور عناصر تصوف کی تشریح و توضیح کو اپنا موضوع بحث بنایا تو وہ یہاں اپنے اس انداز بیان اور فکری نہج سے مطابقت باقی نہیں رکھ سکے جو قرآن و سنت کی ترجمانی اور اسرار شریعت کی بابت ان کی نگارشات میں پایا جاتا ہے۔

علمی و تحقیقی اعتبار سے بلند پایہ ھونے کے علاوہ زیر تبصرہ کتاب زبان و بیان کی خوبیوں سے بھی معمور ہے۔ البتہ کہیں کہیں مضامین کی تکرار پائی جاتی ہے۔ مثال کے طور پر فقر و توکل دونوں کو تصوف کا "سب سے بلند مقام" کہا گیا ہے۔ اسی طرح ایک جگہ مذکورہے کے ترک طعام اور خاص طور سے مسلسل چالیس روز تک معدہ کو غذا سے خالی رکھنے سے علم لدنی نصیب ھوتا ہے (ص ۵۸-۵۹) اور دوسرے مقام پر علم لدنی کو فناء کلی کا ماحصل بتایا گیا ہے (ص ۱۳۷)

فاضل مصنف نے اپنی کتاب کا تعارف پیش کرتے ہوئے اردو میں تصوف پر لکھنے والے جن ممتاز علماء و فضلاء کا ذکر کیا ہے ان میں سید احمد عروج قادری مرحوم کو بھی شامل کیا جا سکتا ہے ۔ تصوف سے متعلق متعدد مضامین کے علاوہ اس ضمن میں ان کی ایک کتاب "اسلامی تصوف" اور دوسری نامکمل رہ جانے والی کتاب "غیر اسلامی تصوف" کا طویل مقدمہ (مطبوعہ "زندگی"، نومبر، دسمبر ۱۹۸۵ء اور "زندگی نو" جنوری ۱۹۸۶ء) قابل ذکر و لایق توجہ ہیں ۔ بہر حال زیر مطالعہ کتاب اپنی نوعیت میں منفرد، انداز بیان میں یکتا اور تحقیقی اعتبار سے نہایت بلند ہے اور اسے بجا طور پر اردو میں تصوف کے لٹریچر میں ایک گراں قدر اضافہ کہا جا سکتا ہے اور معروضی نقطہ نظر سے تصوف کے مطالعہ کی ایک عمدہ مثال سے تعبیر کیا جا سکتا ہے ۔ خدا کرے یہ کتاب اس نوع کے مطالعہ کے لیے ایک قوی محرک ثابت ہو اور تصوف میں دلچسپی رکھنے والوں کے لیے افادیت کا باعث بنے ۔

اس میں شبہ نہیں کہ تصوف کوئی نیا موضوع نہیں ہے جس پر ڈاکٹر فراہی صاحب نے اپنی تحقیقات پیش کی ہیں بلکہ تصنیف و تالیف کے میدان میں اسے بہت پہلے سے مقبولیت حاصل رہی ہے اور ادھر قریب کے زمانہ میں اس کی تشریح و توضیح میں اہل علم و اصحاب قلم کی دلچسپی اور بڑھ گئی ہے اور مختلف زبانوں کے ساتھ اردو بھی اس نوع کے لٹریچر سے مالا مال ہو رہی ہے لیکن اس سے انکار کی گنجائش نہیں کہ اردو میں تصوف کے معروضی مطالعہ اور اس کے تجزیہ کا کام حالیہ دور کی دین ہے جیسا کہ خود فاضل مصنف نے "پیش لفظ" میں اس حقیقت کی نشاندھی کی ہے اور اس ضمن میں پروفیسر یوسف سلیم چشتی، مولانا صدر الدین اصلاحی اور ڈاکٹر اشتیاق احمد ظلی کی کاوشوں کو بجا طور پر سراہا ہے ۔ علی گڑھ کا ادارہ تحقیق و تصنیف اسلامی یقیناً اس کے لیے قابل مبارک باد ہے کہ وہ نہ صرف اپنے ترجمان "سہ ماہی تحقیقات اسلامی" کے ذریعہ تصوف

کے معروضی مطالعہ کو فروغ دیتا رہا ہے بلکہ اس لے اس سال کی ابتدا (جنوری ۱۹۸۷ء) میں اس نوع کی ایک وقیع کوشش (تصوف - ایک تجزیاتی مطالعہ) کو شایع کرکے اس کام کو اور آگے بڑھایا ہے اور اس نوع کے مطالعہ میں دلچسپی و شوق کا مزید سامان فراہم کیا ہے۔

علی گڑھ ڈاکٹر ظفر الاسلام

خواتین بنو ہاشم

مصنف : پروفیسر نظام الدین مغربی ۔ ناشر : حضرت عبدالعزیز اکیڈمی ، حیدرآباد ۔ کتابت ، طباعت ، کاغذ : اوسط ۔ قیمت : ۵ روپئے ۔ صفحات : ۱۱۲

"خواتین بنو ہاشم" کے عنوان پر فاضل مصنف پروفیسر نظام الدین مغربی نے ان پچیس خواتین کے حالات زندگی اور ان کے کارنامے قلمبند کیے ہیں جن کے حالات تاریخ و سیر کی کتابوں میں منتشر عنوانات کے تحت ملتے ہیں۔ پہلے عنوان کے تحت حضرت عبدالمطلب کی صاحبزادیوں میں اروی، بی بی عاتکہ ، بی بی برہ، بی بی ام حکیم بیضا، بی بی امیمہ اور بی بی صفیہ کے سوانحیات درج کیے ہیں ۔ ان سب نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے بچپن کا زمانہ دیکھا تھا ۔ اسی لیے خصوصی اہمیت رکھتی تھیں ۔ ان کے بعد رسول اللہ صلعم کی چچیوں یعنی بی بی فاطمہ بنت اسد ، بی بی سلمیٰ بنت عمیس ، بی بی ام الفضل، کے حالات و کوائف پر روشنی ڈالی گئی ہے ۔ اگرچہ چچیوں کی تعداد بہت زیادہ تھی لیکن صرف انھی نے اسلام قبول کیا اس لیے فاضل مصنف نے ان میں سے ہر ایک پر وقیع معلومات فراہم کردی ہیں ۔ رسول اللہ صلعم کی چچازاد بہنوں میں بی بی ضباعتہ ، بی بی ام الحکم ، بی بی صفیہ ، بی بی ام الزبیر ، ام طالب ریطہ ، بی بی جمانہ ہند، بی بی امامہ ، بی بی اروی ، بی بی ام عمرو ، درہ، عزہ رلد ، خالدہ ، ام جمب ، بی بی رلیقہ ، کا تذکرہ اس تصنیف میں شامل ہے ۔ اس امر کی وضاحت بھی مصنف نے درج ذیل الفاظ میں کر دی ہے کہ عاتکہ بنت اہو وھب ، رسول اللہ کی چچی ہونے کے ساتھ ساتھ پھوپی بھی تھیں :

"رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی دادی بی بی فاطمہ بنت عمرو بن عائد اور دادا حضرت عبدالمطلب کے سب سے بڑے صاحبزادے

زبیر بن عبدالمطلب تھے. حضرت زبیر بن عبدالمطلب کے بعد ان کے دو بھائی حضرت ابوطالب اور حضرت عبداللہ پیدا ہوئے. حضرت زبیر بن عبدالمطلب کی شادی عاتکہ بنت ابو وھب سے ہوئی جو ان کے ماموں کی لڑکی تھیں. اس طرح عاتکہ بنت ابو وھب رسول اللہ کی چچی ہونے کے ساتھ ساتھ پھوپی بھی تھیں اس بی بی کی چار بیٹیوں نے اسلام قبول کیا اور صحابیات کا درجہ پایا، (۱) ضباعتہ بنت زبیر (۲) صفیہ بنت زبیر (۳) ام الحکم بنت زبیر اور ام الزبیر بنت زبیر".

فاضل مصنف کا مطالعہ بہت وسیع ہے. انھوں نے اسلامی تاریخ کے تمام ماخذ کا گہری نظر سے مطالعہ کیا ہے چنانچہ انھوں نے عام فہم زبان میں سیرت رسول اکرم صلعم اور صحابہ رضوان اللہ اجمعین، سیرت تابعین پر جامع اور مستند ۱۳ کتابین اور ۲۲ مونوگراف لکھے ہیں جن میں خاص طور پر ان کی تصنیفات میں "رسول کریم کے آخری ایام" "سیرة حضرت عباس" "سیرة حضرت سعد بن عبادہ" "سیرة حضرت ابوطلحہ انصاری" "سیرة حضرت خالد بن سعید" "سیرة حضرت عمرو بن امیہ الضمری" "سیرة حضرت ربعیہ" "سیرة حضرت نوفل" "سیرة حضرت سعید بن زید" "سیرة حضرت جعفر بن ابی طالب" "سیرة حضرت سلمان فارسی" "سیرة حضرت ابو عبیدہ بن جراح" "سیرة حضرت عبداللہ بن عمر" "سیرة عبداللہ بن مسعود" "سیرة سعد بن معاذ" "سیرة بی بی اّم عمارہ" "سیرة زید بن حارث" "سیرة عمر بن عبدالعزیز" وغیرہ اسلامی لٹریچر میں گرانقدر اضافہ ہیں. اردو زبان میں کتب سیر اور مغازی کے ضخیم ترجمے کمیاب ہیں. اس لیے اس طرح کی مستند اور عام فہم زبان میں تصانیف کی اشد ضرورت تھی. دارالمصنفین اعظم گڑھ نے آج سے تقریباً پچاس سال قبل سیر الصحابہ، سیرة الانصار اور اسوۂ صحابیات کے موضوع پر چند کتابیں شائع کی تھی جو معیاری ہونے کے باوجود عام فہم نہ تھیں. فاضل مصنف نے اسی سلسلہ کو وسیع تر انداز میں پھیلانے کی کامیاب کوشش کی ہے. صحابہ تابعین اور تبع تابعین پر جستہ جستہ معلومات کتب سیر میں ملتی ہیں. ان کو پوری تحقیق کے ساتھ یکجا کرنا آسان کام نہ تھا.

اس سلسلے میں فاضل مصنف کو جن مشکلات کا سامنا کرنا پڑا اور تحقیق و جستجو کی کٹھن منزل سے گزرنا پڑا، اس کے لیے ان کی جتنی بھی ستائش کی جائے کم ہے۔ "خواتین بنو ہاشم" کے حالات زندگی اردو میں تو کیا عربی اور انگریزی زبانوں میں بھی یکجا طور پر نہیں ملتے۔ مشہور مستشرق فلپ کے حٹی جن کو جامع "تاریخ عرب" لکھنے کا فخر حاصل ہے ان خواتین کے حالات جمع کرنے سے قاصر نظر آتے ہیں۔ غرضکہ ازواج مطہرات اور خاندان رسول اللہ کی خواتین کے حالات شائع کرنے کی یہ کوشش بہر کیف قابل تحسین ہے جو وقت کی ایک اہم ضرورت کو پورا کرتی ہے، فاضل مصنف نے 'سخن اولیں' کے تحت لکھا ہے:

"مسلمانوں کے لیے سیرۃ النبی صلی اللہ علیہ وسلم اور سیرۃ صحابہ رضی اللہ عنھم لازمی ضرورت ہیں، مسلمان کی زندگی کے لیے بہترین نمونہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی حیات طیبہ ہے لیکن یہ سیرۃ مکمل نہیں ہوتی جب تک کہ صحابہ اور صحابیات کے حالات اور کارنامے اس میں شامل نہ کیے جائیں، صحابہ رضی اللہ عنہ اور صحابیات کی زندگیاں رسول اللہ کی ذات سے جڑی ہوئی تھیں۔ ہر صحابی اور صحابیہ کے حالات پر غور کیجئے تو پتہ چلتا ہے کہ ان کی زندگی کے ہر شعبہ میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم موجود ہیں، صحابہ کی آمد، وقت، بات چیت، میل ملاپ، رھن سہن، جہاد و سفر، غم و خوشی کے مواقع سب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ ساتھ تھے۔ اسی لیے ہر صحابی اور صحابیہ کی سیرت (Biography) رسول اللہ کی سیرت مبارک کا ایک حصہ ہے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد وہ مختلف مذھبی مسائل میں اختلاف رکھنے کے باوجود ایک دوسرے کے ہمدرد، مددگار اور مسلمانوں کی ترقی کے لیے مسلسل عمل کرتے رہے۔ سیرت صحابہ سے رسول اللہ کے دور کی روز مرہ زندگی کے حالات معلوم ہوتے ہیں"

فاضل مصنف کی نظر اسلام کی متنوع تاریخ پر بہت گہری ہے. آپ ہندوستان کے حالات حاضرہ سے بھی بخوبی واقف ہیں. اس لیے آپ کی سعی ہے کہ سیرت صحابہ، صحابیات، تابعین، تبع تابعین، علماء صوفیا کے حالات زندگی اور کارناموں کو مرتب کرکے اردو داں طبقہ میں پھیلا دیں. یہ کام درحقیقت ادارے کرتے ہیں لیکن انھوں نے تن تنہا اس کا عزم کیا ہے اور اس میں محنت شاقہ کے بعد بڑی کامیابی حاصل کی ہے. موصوف کو ہندوستانی دینی مدرسوں اور اداروں کا پوری طرح اندازہ ہے. اس لیے دینی لٹریچر کی نشر و اشاعت کے لیے فکر مند ہیں. چنانچہ اپنی تصنیف "سیرۃ بی بی ام عمارہ" کے سخن ابتدائی میں لکھتے ہیں.

> " تاکہ اس ملک کے مسلمان ان کتابوں کے مواد کو پڑھکر سیرۃ النبی صلعم سیرۃ صحابہ اور سیرۃ صحابیات سے واقف ہو سکیں، صحابہ اور صحابیات کی زندگیاں ایسی رہی ہیں کہ جن کا مطالعہ کرنے پر مسلمان کا دل دین کی خدمات کا ایک نیا جذبہ محسوس کرتا ہے اسی لیے زیادہ سے زیادہ لوگوں تک یہ کتابیں پہنچ جائیں تو بہت سے دلوں میں دین کی خدمت کا ولولہ پیدا ہوگا اور مسلمانوں کی سماجی زندگی میں بہت زیادہ بہتری واقع ہو سکے گی".

فاضل مصنف اپنی تصانیف میں اپنے مطمحٔ نظر کو پیش کرنے میں پوری طرح کامیاب ہیں. آپ نے جو کچھ لکھا ہے تحقیق کے ساتھ مستند ماخذ کے حوالوں سے لکھا ہے. اپ کے پیش نظر "تاریخ طبری" "طبقات ابن سعد" "اسد الغابہ" "مغازی صادقہ" "صحیح بخاری" "ترمذی شریف" رہی ہیں. ان کے مستند حوالے آپ کی مذکورہ کتب میں ملتے ہیں. عوام و خواص اس سے استفادہ کر سکتے ہیں. "خواتین بنو ہاشم" اسلامی لٹریچر میں ایک گرانقدر اضافہ کی حیثیت رکھتی ہے. کتابت و طباعت صاف و پاکیزہ ہے. البتہ کاتب نے کئی جگہ پر سہو کیا ہے

اور '' رضی اللہ عنہا '' کے بجائے عنہ لکھ دیا ہے مثلاً ص ۲۷
سطر ۴ میں سید عثمان غنی رضی اللہ "عنہا" لکھ دیا ہے اسی
صفحہ پر ۱۳ ویں سطر میں ام کلثوم رضی اللہ عنہ لکھا ہے۔ اس کے
علاوہ چند الفاظ بھی قابل اصلاح ہیں۔ ص ۲۲ پر متفرق کے بجائے
رخصت اور ناملایم کے بجائے نازیبا اور '' دانت توڑ جواب ''
کے بجائے "منہ توڑ" کے الفاظ صحیح خیال کیے جاتے ہیں۔

علی گڑھ　　　　　　　　　　احتشام بن حسن

مجلۂ علوم اسلامیہ سال میں دو بار شائع ہوتا ہے ۔
اس کے مطبوعہ مضامین میں مصنفین ہی کے خیالات کا
اظہار ہے ۔ ادارے کا ان کے خیالات سے اتفاق
کسی بھی طور پر ضروری نہیں ہے ۔

علی گڑھ مسلم یونیورسٹی پریس، علی گڑھ

جلد ۱۴ نمبر ۱ ، ۲

مجلۂ علوم اسلامیہ

سنہ ۱۹۸۸ ء

اڈیٹر

پروفیسر اکمل ایوبی

مجلـــۂ علوم اسلامیـــہ

مجلۂ علوم اسلامیہ

۱۹۸۸ء

فہرست مضامین

مقالات :

معلومات و مراسلات :

جدید مطبوعات :

دینی نظام تعلیم

پروفیسر نذیر احمد*

دینی نظام تعلیم اب ان ھی دینی مدارس کے ذریعے قائم ہے جو ملک کے گوشے گوشے میں پھیلے ہوئے ہیں . ان میں زیادہ تر اوسط ھی درجے کے ہیں لیکن بعض اعلیٰ معیار کے ہیں . چند ایسے بھی ہیں جو موجودہ دانشگاھوں کے معیار کے مطابق ہیں مگر ان میں سے بیشتر منتشر اور غیر منظم صورت میں ہیں . تاھم ان کی اھمیت و افادیت سے کسی کو بھی انکار نہیں ھو سکتا . یہ ادارے غیر منظم صورت میں بھی مہتم بالشان خدمت انجام دے رہے ہیں اور دینی علم صرف انھیں مدارس کا صدقہ بھی ہے . انھیں کی وجہ سے دین کا چراغ روشن ہے . یہ ھی دین کے سب سے بڑے محافظ اور پاسبان ہیں . علاوہ بریں انھیں کے ذریعے بعض دوسری ملکی اور ملی ضرورتیں بھی رفع ھوتی ہیں . عربی زبان اور ادب سے متعلق سارا عملہ ان ھی دینی مدارس کا تربیت یافتہ ہے . یونیورسٹیوں اور تحقیقی اداروں میں عربی کے اساتذہ ، ریڈیو اور نشر و تبلیغ کے دوسرے اداروں کے اراکین ، سفارت خانوں میں عربی کے مترجمین ، ادارۂ باستان شناسی اور قومی میوزیم کے بعض عملے کی تربیت میں بھی انھیں مدارس کا ھاتھ ہے . غرض دینی مدارس کا فیضان دینی سطح سے بڑھکر ملکی اور قومی سطح پر محسوس کیا جا سکتا ہے .

یہ مدارس ان اداروں کی یادگار ہیں جن کی بدولت قرون وسطی میں ذھنی اور فکری انقلاب آیا تھا . انھیں اداروں کے

---

*پدم شری و پروفیسر نذیر احمد ، سابق صدر ، شعبۂ فارسی ، علی گڑھ مسلم یونیورسٹی و مقیم حال سرسید نگر ، علی گڑھ .

تربیت یافتہ وہ اسلامی علماء ہیں جو تقریباً پانچ سو سال تک دنیا کی تمام علمی میراث کے بلا شرکت غیر کے مالک تھے۔ انھیں کی وجہ سے یورپ علم و فن سے روشناس ہوا اور تاریک دور سے نکل سکا ہے۔ اگرچہ یہ بات عمومی طور پر کسی مزید وضاحت کی محتاج نہیں لیکن یہاں پر مشہور مورخ پروفیسر ہٹی کا درج ذیل قول دہرانا چاہتا ہوں:

"اسلامی ہسپانیہ قرون وسطیٰ کے یورپ کی علمی تاریخ کے سب سے شاندار باب کے اضافے کا موجب ہے۔ آٹھویں صدی کے وسط سے تیرھویں صدی کی ابتدا تک عربی زبان بولنے والے تمام عالم کی تہذیب و تمدن کے عظیم ترین علم بردار رہے تھے۔ علاوہ بریں انھیں کے ذریعے سے قدیم علوم اور فلسفہ کی بازیافت اور تشکیل نو ہوئی اور انھوں نے علوم کو مغربی یورپ سے اسی طرح روشناس کرایا کہ وہاں علم و فکر کا احیا ہوا۔"۱

علوم اسلامیہ کے علاوہ مسلمان فضلا نے علوم کے جملہ شعبوں کو ترقی کے جس درجے تک پہنچایا تھا، اس کی داستان تاریخ کے صفحات کی زینت ہیں۔ ان کے دہرانے کا موقع نہیں ہے، صرف پروفیسر سارٹن کا ایک قول نقل کیا جاتا ہے:

"بنی نوع انسان کے مخصوص کارناموں کی تکمیل کا سہرا مسلمانوں کے سر ہے۔ عظیم ترین فلسفی فارابی مسلمان تھا۔ عظیم ترین ماہر ریاضیات ابو کامل اور ابراھیم بن سنان مسلمان تھے۔ اور عظیم ترین جغرافیہ داں و مورخ مسعودی مسلمان تھا اور عظیم ترین مورخ طبری بھی مسلمان تھا۲"۔

۱- Philip K. Hitti, *History of the Arabs* (Londan, 1977) p. 557

۲- G. Sarton, *Introduction to History of Sciences*

غرض علوم کی ترقی اور ان کے احیا میں مسلمانوں نے جو کارنامے انجام دئے وہ نہایت روشن اور تابناک ہیں اور یہ واضح ہے کہ علماء کی تربیت کے مراکز صرف یہ مدرسے اور درس گاہیں تھیں جن میں بعض جیسے مدرسۂ نظامیہ (بغداد) نہایت معروف اور مشہور ہیں .

یہ بات نہایت درجہ اہم ہے کہ اب ہمارے مدارس کے ذریعے ایسی شاندار علمی خدمات کیوں انجام نہیں پارہی ہیں . اس سوال کا جب تک خاطر خواہ جواب نہیں ملتا اور اس جواب کے نتائج مخلصانہ طور پر عمل میں نہیں لائے جاتے، ہمارے علمی انحطاط کی رو ، روکی نہیں جا سکتی . دوسرے علوم کا کیا ذکر خود علوم اسلامیہ کے لحاظ سے ہمارا پورا معاشرہ زوال پذیر ہے .

اگر مدارس کی تاریخ پر غور کیا جائے تو معلوم ہوگا کہ شروع میں دینی اور شرعی ضرورت کو ایک ضابطے کے تحت لانے کی غرض سے مدرسہ کی تاسیس ہوئی تھی . بعد میں بڑی بڑی درس گاہیں وجود میں آئیں اور شرعی و دینی ضرورت کے ساتھ ہی ساتھ دنیوی ضرورتیں بھی اس کے حدود میں آگئیں اور سارے علوم اور فنون کی تعلیم ان میں شروع ہو گئی . یہاں تک کہ ان ہی کے ذریعے یہ علوم و فنون ترقی کی بڑی منزل تک پہونچ گئے ، پھر انحطاط شروع ہوا اور نصاب میں تبدیلی ہوتے ہوئے پھر مدارس کا دائرہ عمل محض دینی اور شرعی ضرورت تک محدود ہو کر رہ گیا. اس کے نتیجہ میں دوسرے علوم کے لیے الگ درس گاہوں کا وجود ہوا . مختصر یہ کہ دینی نصاب میں دنیوی علوم شامل ہیں . سائنس، ٹکنالوجی، طب، تاریخ ، جغرافیہ، ریاضیات، اقتصادیات وغیرہ سے ہمارے دینی مدارس بے تعلق ہو چکے ہیں . اور ان کے فارغ التحصیل طلباء دنیوی علوم سے بے بہرہ ہوتے ہیں . اس بنا پر یہ ادارے اچھے طالب علم کی توجہ کے مرکز بھی نہیں بنتے . اس کی وجہ سے ان کا تعلیمی اور تدریسی معیار

بھی گرتا جارھا ہے۔ پھر سائنس اور ٹکنالوجی کے دور میں ایسا نظام تعلیم جس میں موجودہ علوم کے مبادیات کی گنجائش نہ ہو، اپنے دامن کے تمام پرورش یافتگان کو دنیوی علوم سے محرومی کا سرٹیفیکیٹ دیتا ہے۔ کبھی کبھی خیال بھی ہونے لگتا ہے کہ شاید نصاب کی یہ حد بندی کسی شرعی عذر کی بنا پر ہو، لیکن تاریخ کے مطالعے سے اور اصل موضوع پر تحقیق کی نظر ڈالنے سے یہ گمان رفع ہو جاتا ہے۔ اس سلسلہ میں حسب ذیل امور قابل توجہ ہیں:

۱ - موجودہ نصاب میں بعض ایسے علوم شامل ہیں جو شرعی نہیں جیسے فلسفہ اور منطق۔

۲ - قدیم زمانے کی درسگاھوں کا نصاب شرعی اور دنیوی امور کا حامل تھا۔ ورنہ ان کے تربیت یافتگان کے ذریعے ایسی مہتم بالشان علمی خدمات جو دنیا میں علوم کے احیا کا موجب بنیں، کیونکر انجام پاتیں۔

۳ - بعض ایسی تحریریں جو مستند علماء کی ہم تک پہونچی ہیں، اس بات کی بین دلیل ہیں کہ دینی اور دنیوی علوم کی تقسیم اور پھر ان کے داخل درس کرنے یا نہ کرنے کے بارے میں ھمارا عمل غلط فہمی پر مبنی ہے۔ اس سلسلہ میں حجتہ الاسلام امام محمد غزالی کی "احیاء العلوم" سے ان کے بیان کی تلخیص پیش کی جاتی ہے۔ امام صاحب کے علمی مرتبہ کے علاوہ ان کا یہ قول اس لحاظ سے اور بھی اہم ہے کہ یہ ضمنی و ذیلی بحث نہیں بلکہ کتاب کا اصل موضوع ہے۔

امام صاحب کے نزدیک علوم شرعی چار ہیں:

۱ - علم اصول: کتاب خدا، سنت رسول، اجماع امت، آثار صحابہ۔

۲ - علم فروغ : علم فقه .

۳ - مقدمات : علم لغت و علم نحو .

۴ - متممات : علم قرأت و مخارج حروف ، علم تفسیر ، علم رجال .
یہ علوم فرض کفایہ ہیں . ان کا وجوب انفرادی و اجتماعی ضرورت کے مطابق ہوتا ہے .

امام صاحب ھی کے بیان کے بموجب علم طب ، کاشتکاری کا علم ، کپڑا بننے کا علم اور حجامت و جراحی کا علم بھی فرض کفایہ میں شامل ہیں . تاھم علوم فرض کفایہ کے علاوہ دو قسم ور ہیں جو درج ذیل ہیں :

۱ - علوم مباح : علم اشعار و علم تواریخ .

۲ - علوم مذموم : علم سحر و طلسمات ، شعبدہ و تلبیسات .

گویا امام صاحب کے نزدیک علوم مذموم جن کی تعلیم اور تعمیم جائز ہیں وہ علم سحر وغیرہ ہیں . بقیہ سارے علوم خواہ شرعی ہوں یا نہ ہوں ممنوع ہیں . ان میں بعض فرض کفایہ کے درجے تک پہنچتے ہیں اور ان کی کسی قدر تعلیم واجب ہے .

امام غزالی نے علوم فرض کفایہ کی بڑی جامع تعریف مندرجہ ذیل الفاظ میں کی ہے :

”ہر وہ علم جن پر دنیوی امور کا مدار ہو ، جن سے بے نیازی ممکن نہ ہو ، وہ فرض کفایہ کے درجے میں آتے ہیں . جیسے طب جو صحت بدن کا ضامن ہے . اگر پورے شہر میں اس علم کا جاننے والا نہ رہے گا تو تمام شہر پر اس کی ذمہداری عاید ہوگی“ .

اور علم فقہ کی توضیح کے ضمن میں لکھا ہے کہ دنیوی امور کی بجا آوری کا مدار اسی علم پر ہے ۔ اسی وجہ سے اس کی فرضیت ہے۔ آخرت سے اس علم کا تعلق بالواسطہ ہے ۔ دنیا مزرع آخرت ہے۔ دنیا دین کا تتمہ ہے، ملک اور دین دو همزاد بھائی ہیں، دین اصل اور ملک نگہبان، جس کی اصل نہ ہو وہ ویران اور جس کا محافظ نہ ہو وہ برباد ہو جائے گا۔

فلسفہ بھی چار علم پر مشتمل ہے ۔ ان میں اول علم هندسہ و علم حساب ہیں۔ یہ دونوں مباح ہیں۔ دوم علم منطق ہے جو دلیل و حد اور ان کے شرائط سے بحث کرتا ہے اور اسی وجہ سے علم کلام میں داخل ہے۔ سوم علم الٰہیات ہے جو خدا کی ذات و صفات سے بحث کرتا ہے اور علم کلام میں داخل ہے۔ ان امور کے عالموں میں بعض اہل بدعت ہیں اور بعض اہل کفر۔ صرف چند ھی ایسے ہیں جو دینی حدود کے اندر گفتگو کرتے ہیں اور وھی اہل حق بھی ہیں۔ درجہ چہارم پر طبعیات آتا ہے۔ ان میں جو مخالف شرع ہے وہ جہل ہے اور بعض جو مخالف شرع نہیں وہ علم ہیں اور اسی اعتبار سے مباح۔

اس گفتگو کا خلاصہ یہ ہے کہ وہ امور جو نظام عالم کے قوام ہیں، وہ عین دینی امور ہیں اور ان کا حصول فرض کفایہ ہے۔ اس اعتبار سے سائنس اور ٹکنالوجی کے اس دور میں ایسے علوم جن کے بغیر دنیا کا کام چل ھی نہ سکے دینی لحاظ سے ان کی تحصیل و تدریس فرض ہے۔ اگر سارے مسلمان ان کی تعلیم سے اغراض کریں تو یہ محض محرومی کے درجے میں نہیں بلکہ فرضیت کے ترک کے زمرے میں آتی ہے۔ ہمارے سارے دینی ادارے اس لحاظ سے یکساں ہیں کہ ان میں کسی میں سائنس، ٹکنالوجی، اقتصاد، تاریخ، جغرافیہ، علم جامعہ شناسی، طب وغیرہ کی تعلیم نہیں دی جاتی۔ اس کی بناء پر مسلمان جو علوم میں اقوام عالم کے رہنما رہ چکے تھے، اب سب سے پیچھے ہیں۔ دینی لحاظ سے ہمارے مدارس پر اس کی بھی ذمہ داری عاید ہوتی ہے۔

امام غزالی نے اخبار و آثار اور علم و جمال کے ذیل میں صحابہ کے حالات و واقعات اور رواۃ کے احوال کا علم بھی ضروری قرار دیا ہے۔ اس سے علم تاریخ جس کا انھوں نے جداگانہ ذکر کیا ہے، کی ضرورت اور اھمیت کا بھی پتہ چلتا ہے. اقوال کی صحت و عدم صحت کی بحث علم تاریخ کا اھم موضوع ہے اور علم اسماء الرجال سے معلوم ھوتا ہے کہ تاریخ نویسی میں مسلمانوں کا کتنا بڑا حصہ رہا ہے. قرآن مجید سے بھی علم تاریخ و علم باستان شناسی کی اھمیت کا اندازہ لگایا جا سکتا ہے. سورۂ حجر میں اقوام لوط و شعیب عذاب کی داستان کے سلسلہ کی چند آیات یہ ہیں :

فجعلنا عالیھا سا فلھا و امطرنا علیھم حجارۃ من سجیل . ان فی ذلک لایت للمتو سمین . و انھا لبسبیل مقیم. ان فی ذلک لآیۃ للمومنین . و ان کان اصحب الایکۃ لظلمین . فانتقمنا منھم و انھما لبا مام مبین .

[پس ہم نے ان بستیوں کا اوپر کا تختہ تو نیچے کردیا اور ان پر کنکر کے پتھر برسانا شروع کئے، اس واقعہ میں کئی نشانیاں ہیں اھل بصیرت کے لیے، اور یہ بستیاں ایک آباد سڑک پر ملتی ہیں، ان بستیوں میں اھل ایمان کے لیے بڑی عبرت ہے، اور بن والے (قوم شعیب) بھی بڑے ظالم تھے، سو ہم نے ان سے بھی بدلہ لیا اور ان دونوں قوموں کی بستیاں صاف سڑک پر واقع ہیں]

چند سال قبل دھلی کے ایک مشہور انگریزی روزنامہ "ھندوستان ٹایمس" میں ایک خبر کی تفصیل آئی تھی کہ اٹلی کے باستان شناسوں نے اطراف شام میں جو کھدائی کی ہے اس سے ایک بڑی قوم کے وجود کا پتہ چلتا ہے. اس کھدائی میں پچیس ھزار تختیاں برآمد ھوئیں جن میں سے چند تختیوں سے اس دور کے رسم خط

اور اس زبان کی لغت اور دستور زبان کا بھی اندازہ ہوتا ہے. ان پر ابھی کام ہو رہا ہے لیکن مجموعی طور پر خیال ہوتا ہے کہ یہ قوم سامی نسل کی تھی جس کی زبان عبرانی کے مقابلے میں عربی سے زیادہ نزدیک تھی. اس لیے کہ اشخاص کے نام Samuel کے بجائے اشماعیل اور Issac کے بجائے اسحاق کی شکل میں ملتے ہیں، بخوبی ممکن ہے کہ قوم قرآن مجید میں مندرج اقوام میں سے کوئی قوم ہو، تحقیق سے ہی اس کی عقدہ کشائی ہو سکے گی.

بہر حال اس تفصیل سے علم تاریخ و باستان شناسی دینی مدارس میں اہم جگہ کے متقاضی ہیں، لیکن ان فنون میں کماحقہ دستگاہ حاصل کرنے کے لیے مختلف السنہ اور مختلف تہذیب کا علم بھی نہایت ضروری ہے. قرآن مجید حضرت آدم سے لے کر حضور علیہ السلام تک کے انبیا و اقوام کا ذکر کرتا ہے. مسلمانان عالم کا فرض ہے کہ وہ زیادہ سے زیادہ اقوام کی تاریخ و تہذیب کے مسائل سے آشنا ہوں، ظاہر ہے کہ دینی نظام تعلیم میں یہ عنصر بمنزلہ صفر کے ہے.

علم اور دین کے وسیع نُقطۂ نظر کے بعد دینی اور دنیوی تعلیم کے الگ الگ نظام کی ضرورت باقی نہیں رہے گی. تعلیم کا صرف ایک ایسا نظام ہونا چاہیے جس میں دینی اور دنیوی تعلیم یکساں اہمیت کے ساتھ درس میں شامل ہوں. اس کا سب سے بڑا فایدہ یہ ہوگا کہ ہر شخص خواہ اس نے علم دین میں تخصص حاصل کیا ہے یا علوم دنیا کے کسی شعبے میں، دینی علم سے رابطہ رکھتا ہوگا. اس طرح پورے تعلیمی نظام اور پورے معاشرہ میں دین کی بالا دستی قائم ہو جائے گی. سارے عالم میں دین کی فضا چھا جائے گی. تسخیر عالم، عالم کی ذمہ‌داری ہوگی. وہ کائنات کے سر بستہ راز کی عقیدہ کشائی کرے گا. یہی عالم دنیا کے سارے کاروبار کے چلانے کے ذمہ‌دار ہوں گے. وہی مدبر اور وزیر ہوں گے. وہی امور معیشت کی گتھیوں کے سلجھانے والے

ہوں گے، تجارت اور بینکنگ کے مسائل انہیں کے واسطے سے حل ہوں گے. ان میں دینی اور غیر دینی امور کی تشخیص کی صلاحیت پیدا ہو جائے گی، ان کے عمل کا دائرہ دینی حدود کے اندر ہوگا.

اسلام مکمل نظام حیات ہے. اس لیے اس نظام کے چلانے والوں پر فرض ہے کہ عالم کے تمام مسایل سے وابستگی پیدا کریں. ہمارے نظام تعلیم کا سب سے بڑا نقص یہ ہے کہ وہ دنیوی امور کے چلانے کا کوئی ضابطہ نہیں رکھتا، اس نقطۂ نظر میں تبدیلی پیدا کرنے کی سخت ضرورت ہے، ورنہ کائنات کی رازکشائی میں نہ ہمارا حصہ ہوگا اور نہ ہی تسخیر ارض و سماوات میں ہمارا دخل ہوگا. مسلمان ایک کشور کے مالک تو ہوں گے لیکن اس کی باگ ڈور دوسری اقوام کے ہاتھ ہوگی. وہی وزیر اور مشیر ہوں گے، وہی کارخانے چلائیں گے، وہی زمین کے اندر کے خزانے نکالیں گے. غرض سیاسیات و اقتصادیات کی کنجیاں انہیں کے ہاتھ میں ہوں گی. وہی ملک کو اپنی مرضی کے مطابق چلائیں گے. ذہنی اور فکری پستی کے بعد ملک کی سالمیت خطرے میں پڑجائے گی. ملکی سالمیت کا مدار علمی اور سائنسی ترقی پر ہے. یہ ایسا موضوع ہے جو ہر شخص پر بخوبی روشن ہے.

میری گزارش کا مدعا یہ ہے کہ آپ سارے علوم کو اسلامی بنالیں اور نوجوانوں کی تعلیم و تربیت میں اپنی ساری قوت عمل صرف کریں. علمی انحطاط کی رو کو روکیں اور پھر قوم و ملت میں ماضی کی شاندار روایت پیدا کرنے کی ذمہ داری قبول کریں. یہ موجودہ دور کا بڑا چیلنج ہے جس کو ضرور قبول کرنا ہے.

لیکن یہ ضروری نہیں کہ ہر ادارہ ہر مضمون کی تدریس کی ذمہ داری قبول کرے. ان میں بعض شرعی علوم کے تخصیصی ادارے ہوں گے، بعض سائنس اور ٹکنالوجی کے، بعض دوسرے اور علوم کے. بہر حال یہ جزئیات کی باتیں ہیں جو بعد میں طے ہوتی رہیں گی.

اس سلسلہ میں ایک بات اور قابل ذکر ہے کہ بعض ممالک میں مشترک تعلیمی نظام جس میں دینی اور دنیوی تعلیم یکساں طور پر درس میں شامل ہوں، آسانی سے نافذ کیا جا سکتا ہے. وہاں اس نظام کو نافذ کر کے ادارے قائم کرنے کی ضرورت ہے. انشاءاللہ اس سے خاطر خواہ نتائج مرتب ہوں گے. البتہ ان ممالک میں جہاں اس نظام کو نافذ کرنے میں دشواریاں حائل ہیں، وہاں ان مسائل پر غور و خوض کرانے کے لیے فضلا کی کمیٹی کی تشکیل ہو، جس کے فرائض درج ذیل ہوں:

۱ - نقطۂ نظر میں وسعت پیدا کرنے کی ضرورت اور اس کی صورت پر غور و فکر

۲ - مالی وسایل کی فراہمی

۳ - تعلیم کے مختلف مدارج

۴ - تعلیمی و تدریسی نصاب

۵ - اعلی تحقیقی درس گاہوں کے قیام کی تجویز

۶ - کتب خانے کی تشکیل و تنظیم

۷ - تربیت یافتہ نوجوانوں کے معاشی مسایل پر غور و خوض

ہندستانی مسلمانوں کا رد عمل
۱۸۵۷ء اور ۱۹۴۷ء کے تناظر میں

ڈاکٹر ریاض الرحمن خاں شیروانی*

۱۸۵۷ء میں ہندستانیوں کو ایک غیر ملکی طاقت کے مقابلے میں ہزیمت اٹھانی پڑی تھی اور اس ہزیمت کے نتیجے میں ان کی غلامی کی دستاویز مکمل ہوگئی تھی۔ اس کے بخلاف ۱۹۴۷ء میں ان کی طویل جنگ آزادی کام یابی سے ہم کنار ہوئی تھی اور صفحۂ دھر پر ہندستان ایک آزاد مملکت کی حیثیت سے جلوہ نما ہوا تھا۔ بظاہر یہ دونوں ہی تاریخیں دو مختلف صورت حال کی نمائندگی کرتی تھیں لیکن جہاں تک ہندستانی مسلمانوں کا تعلق ہے، ان دونوں تاریخوں کے تناظر میں ان کی ذہنی کیفیت کچھ بہت زیادہ مختلف نہیں تھی۔ ۱۸۵۷ء میں ہندستان میں مغلوں کی سلطنت کا خاتمہ ہوا تھا اور اس آخری اور فیصلہ کن معرکے میں مسلمانوں نے بڑھ چڑھ کر حصہ لیا تھا۔ اس لیے اس کا خمیازہ بھی سب سے زیادہ ان ہی کو بھگتنا بھی پڑا تھا۔ سن ۱۹۴۷ء میں جہاں ہندستان آزاد ہوا تھا وہاں پاکستان بھی معرض وجود میں آیا تھا اور پاکستان کے قیام میں ہندستانی مسلمانوں کے ایک بڑے حصے کی جد و جہد کو دخل تھا۔ اگرچہ پاکستان برطانوی حکومت، کانگریس اور مسلم لیگ کے باھمی سمجھوتے کے نتیجے میں قائم ہوا تھا۔ تاہم ہندستانی عوام کی بھاری اکثریت نے اسے دل سے قبول نہیں کیا تھا اور اسی لیے اس کے قیام نے ہندستانی مسلمانوں کے لیے گوناگوں مسائل پیدا کر دئے تھے۔ اس طرح ۱۸۵۷ء اور ۱۹۴۷ء دونوں کے اپنے اپنے وقت

---

* پروفیسر ریاض الرحمن خاں شیروانی، صدر، شعبۂ عربی، کشمیر یونیورسٹی، سری نگر۔

میں ہندستانی مسلمانوں سے کچھ مطالبات تھے۔ دیکھنا یہ ہے کہ ان مطالبات کا جواب انھوں نے کس طرح دیا اور اس میں انھیں کس حد تک کامیابی حاصل ہوئی ہے۔

۱۸۵۷ء کے فیصلہ کن معرکے کے بعد ہندستانیوں کے سامنے بالعموم اور ہندستانی مسلمانوں کے سامنے بالخصوص سب سے بڑا چیلنج جدید مغربی تمدن کی شکل میں رونما ہوا۔ یہ تمدن مغرب کے صنعتی انقلاب کی پیداوار تھا اور اس کے اثرات عالم گیر تھے۔ جہاں تک ہندستانی مسلمانوں کا تعلق تھا، اس صورت حال سے عہدہ برآ ہونے کے لیے ان کے دو مکتبہائے فکر وجود میں آئے جنھوں نے اپنے اپنے ڈھنگ سے اس کا مقابلہ کیا۔ ایک مدرسۂ فکر نے، جس کا مرکز دیوبند تھا اور جس کے انداز فکر کا منبع شاہ ولی اللہ کی تعلیمات تھیں، احیائے دین میں اس کا سراغ ڈھونڈا اور دوسرے مکتبۂ فکر نے، جس کے بانی سید احمد خاں تھے اور جس کا مرکز علی گڑھ تھا، اس تمدن کے صالح عناصر کو جذب کرنے میں اس کا مداوا تلاش کیا۔ مغربی تمدن کی طرف ان دونوں مکتبہائے فکر کے رویے کے ساتھ ان کا سیاسی مسلک بھی جڑا ہوا تھا۔ دیوبند اسکول غیر ملکی حکومت کو قبول کرنے کے لیے تیار نہیں تھا جب کہ علی گڑھ اسکول اس کے ساتھ تعاون میں ہندستانی مسلمانوں کی فلاح دیکھتا تھا۔ یہ دونوں دھارے ساتھ ساتھ بہتے رہے اور کبھی کبھی باہم متعارض بھی ہوئے۔ تاہم میرے نزدیک اس سے انکار کی گنجائش نہیں کہ جہاں تک ہندستانی مسلمانوں کے تعلیم یافتہ طبقے کا تعلق ہے، انیسویں صدی کے نصف آخر میں ان کے لیے روشنی کا سب سے بڑا مینار سید احمد خاں کی ذات تھی اور اس میں بھی شبہہ نہیں کہ اس دور میں ان کے مجوزہ علاج نے بدلے ہوئے حالات میں مسلمانوں کے لیے داروئے شفا کا کام کیا ہے۔

دیوبند کے فضلاء نے ایسی سب تحریکوں میں قائدانہ کردار ادا کیا جن کا تعلق استخلاص وطن سے تھا، چاہے وہ خلافت تحریک

ہو یا ریشمی رومال کی تحریک یا گاندھی جی کی قیادت میں چلنے والی مختلف تحریکیں ۔ وہ تقسیم ہند کے بھی آخر وقت تک مخالف رہے جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ حصول آزادی کے بعد کئی میدانوں میں وہ مسلمانوں کی قابل قدر خدمات انجام دے سکے ۔

سید احمد خاں نے محسوس کرلیا تھا کہ مغلوں کے زوال اور انگریزوں کے اقتدار کے ظاہری اسباب کے علاوہ بعض ایسے اسباب بھی تھے جن کی طرف بہت کم لوگوں کا دھیان جاتا تھا ۔ ایک طرف یوروپ کا صنعتی انقلاب دوسری یوروپین اقوام کی مانند انگریزوں کی برتری کا ضامن تھا اور دوسری طرف ہندستانیوں اور بالخصوص مسلمانوں کی تقلید پسندی اور توہم پرستی ان کی پستی کا باعث تھی ۔ سید احمد خاں نے اس کا علاج یہ تجویز کیا کہ مسلمانان ہند مغربی علوم و فنون سے استفادہ کر کے اپنے اندر روشن خیالی اور حریت فکر پیدا کریں ۔ اس کے لیے انھوں نے مختلف جتن کیے ، مثلاً سائنٹفک سوسائیٹی کی تشکیل کی ، تہذیب الاخلاق کا اجراء کیا ، قرآن کی تفسیر لکھی ، محمڈن ایجوکیشنل کانفرنس کی تاسیس کی اور مدرسۃ العلوم کی بنیاد ڈالی ۔ ظاہر ہے کہ اس کام میں اس وقت کے حالات کے پیش نظر حکومت وقت کا تعاون ضروری تھا اور یہ تعاون اسی صورت میں حاصل ہوسکتا تھا جب مسلمانوں کے بارے میں انگریزوں کے شکوک رفع کیے جاتے ۔ اس مقصد کی خاطر انھوں نے " اسباب بغاوت ہند " لکھی ۔ گویا سید احمد خاں نے ایک اعلی مقصد کے حصول کی خاطر جو لائحۂ عمل بنایا تھا اس کا ایک جز غیر ملکی حکومت کے ساتھ اشتراک عمل بھی تھا لیکن اس کا یہ مطلب ہرگز نہیں ہے کہ انھیں مسلمانوں کے تہذیبی ورثے کا احساس نہیں تھا یا وہ انھیں مغربی تمدن میں ضم کر دینے کے حامی تھے ۔ ہاں وہ مغرب سے استفادہ کرنے کے قائل ضرور تھے ۔ اس طرح وہ قدیم و جدید میں توازن پیدا کرکے مسلمانوں کی ایسی نسل تیار کرنا چاہتے تھے جس کی جڑیں ماضی میں

ہوں لیکن اس کی نظریں مستقبل کی طرف ہوں ۔ ان کا یہ قول بہت مشہور ہے کہ فلسفہ ہمارے دائیں ہاتھ میں ہو اور نیچرل سائنس بائیں ہاتھ میں اور کلمہ لاالہ الا اللہ کا تاج سر پر ۔ اس کا مطلب بھی اس کے سوا کچھ نہیں ہے کہ وہ ماضی اور حال کو ملا کر مستقبل کا ایسا نقشہ بنانا چاہتے تھے جس میں سب سے گہرا رنگ مذہب کا ہو ۔ لیکن وہ مذہب تقلیدی نہیں بلکہ اجتہادی تھا ۔ یہاں اس ذکر کا موقع نہیں کہ سید احمد خاں کو اپنے عقائد و نظریات کے لیے کیا کچھ سننا اور سہنا پڑا ۔ لیکن یہ واقعہ ہے کہ وہ پورے عزم و حوصلے کے ساتھ حالات کا مقابلہ کرتے رہے اور اپنے مشن کو کامیاب بنانے میں انھوں نے کوئی کسر نہیں اٹھا رکھی ۔ پھر بھی یہ کہنا ممکن نہیں کہ وہ اپنے مقصد میں پوری طرح کامیاب ہوسکے ۔ دنیا کے بیشتر مصلحین اور رہنماؤں کی مساعی کا بالعموم یہی انجام ہوتا ہے کیوں کہ جس طرح وہ اپنے وقت سے آگے دیکھنے کی صلاحیت رکھتے ہیں اس طرح ان کی قوم و ملت نہیں رکھتی ہے ۔ سید احمد خاں کا مدرسۃ العلوم ان کی زندگی ہی میں محمڈن اینگلو اورینٹل کالج بن گیا تھا جو آگے چل کر علی‌گڑھ مسلم یونیورسٹی میں تبدیل ہوگیا ۔ لیکن تہذیب الاخلاق انھیں بند کرنا پڑا اور سائنٹفک سوسائٹی کا منصوبہ برگ و بار نہیں لاسکا ۔ اس سے بھی بڑا المیہ یہ ہوا کہ سید احمد خاں کے جانشینوں نے ان کے اصلی مقصد کو بڑی حد تک بھلا دیا اور اپنی ساری توجہ اس کے حصول کے ذریعے پر مبذول کر دی ۔ یعنی وہ سید احمد خاں کی سیاسی پالیسی پر تو عمل پیرا رہے لیکن بالعموم ان کی ذہنی ترقی‌پسندی سے دست بردار ہوگئے ۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ علی‌گڑھ تحریک جلدی ہی اپنی توانائی سے محروم ہو گئی اور اس کی افادیت محدود ہوکر رہ گئی ۔ تاہم علی‌گڑھ مسلمانان ہند کا مرکز ثقل بدستور بنا رہا اور اس کے آئینے میں ان کی سیاسی ، سماجی ، علمی اور ادبی سرگرمیوں کا عکس برابر نظر آتا رہا ۔ پھر علی‌گڑھ ہی کے بت‌خانے سے ایسے بت‌شکن پیدا ہوئے جنھوں نے برطانوی سامراج کو للکارا اور جی جان سے اس کا مقابلہ کیا ۔

جہاد حریت کے ان سورماؤں کی فہرست طویل ہے لیکن میرے نزدیک ان میں سر فہرست مولانا محمد علی کا نام ہے جنھوں نے اپنی زبان، قلم اور عمل سے مسلمانوں کو خواب غفلت سے جگانے اور کارزار حیات میں نبرد آزما ہو جانے میں مسیحائی کا کام کیا۔ ضمناً یہ عرض کرنا بے محل نہیں ہوگا کہ علی گڑھ نے ابھی تک اپنے اس سپوت کی اس کے شایان شان قدر نہیں کی ہے۔ اس درسگاہ میں محمد علی کے نام سے صرف ایک ہوسٹل کا منسوب ہونا محمد علی کے مرتبے سے فروتر ہے۔

دیو بند اور علی گڑھ کے علاوہ دو اور ادارے جنھوں نے اس ملک میں مسلمانوں کی نشأۃ ثانیہ میں قابل لحاظ کردار ادا کیا ہے ندوۃ العلماء، لکھنؤ اور جامعہ ملیہ اسلامیہ ہیں۔ ان دونوں اداروں کو دیوبند اور علی گڑھ کی درمیانی شکل قرار دیا جاسکتا ہے۔ ندوۃ العلماء کے قیام کا اصلی مقصد عربی مدارس میں رائج نصاب تعلیم میں وقت کے تقاضوں کے مطابق ترمیم و تبدیلی اور اس کے ذریعہ روشن خیال علماء پیدا کرنا تھا۔ ندوۃ العلماء کے بانی تو مولانا محمد علی مونگیری تھے لیکن اس کے مقاصد کے بہترین ترجمان اور نمائندے مولانا شبلی نعمانی تھے۔ مولانا شبلی نعمانی کی ذہنی تربیت علی گڑھ میں سید احمد خاں کے زیر اثر ہوئی تھی لیکن وہ کئی معاملات میں سید احمد خاں سے مختلف نقطۂ نظر رکھتے تھے۔ مسلمانوں کے قدیم تہذیبی ورثے کا احساس اور پاس انھیں سید احمد خاں سے زیادہ تھا اور ان کی سیاست سید احمد خاں کی سیاست کے مقابلے میں قومی رجحانات سے زیادہ قریب تھی۔ علی گڑھ میں انھوں نے روشن خیالی کا جو سبق پڑھا تھا اسے وہ ندوۃ العلماء میں رائج کرنا چاہتے تھے۔ لیکن دوسرے وہ علماء جو ندوۃ العلماء کی تحریک سے وابستہ تھے، ان کا ساتھ نہیں دے سکے اور انھیں بادل ناخواستہ ندوۃ العلماء سے کنارہ کش ہونا پڑا۔ نتیجتاً ندوۃ العلماء قدیم و جدید کا سنگم نہیں بن سکا بلکہ اس پر قدامت ہی کی چھاپ لگی رہی۔

جامعہ ملیہ اسلامیہ کو ہم اس لحاظ سے علی گڑھ ہی کا تتمہ کہہ سکتے ہیں کہ وہ علی گڑھ کے چند باغیوں کے فکر اور عمل کا ثمر ہے ان باغیوں کے سرخیل مولانا محمد علی تھے اور جامعہ ملیہ کو اس کا حقیقی رنگ و آہنگ عطا کرنے والا بھی علی گڑھ ہی کا ایک سابق طالب علم تھا جس کا نام ڈاکٹر ذاکر حسین ہے ۔ یہاں جامعہ ملیہ کے قیام کی تاریخ بیان کرنا مقصود نہیں لیکن یہ ضرور عرض کرنا ہے کہ جامعہ ملیہ تحریک ترک موالات کے پرجوش سیاسی دور کی پیداوار ہے اور مولانا محمود حسن دیوبندی کے الفاظ میں اس کا اصلی مقصد یہ تھا کہ مسلمانوں کی تعلیم مسلمانوں کے ہاتھ میں ہو اور اغیار کے اثر سے مطلقاً آزاد ۔ مسلمانوں کی تعلیم مسلمانوں کے ہاتھ میں سید احمد خاں بھی دیکھنا چاہتے تھے لیکن وہ اسے اغیار کے اثر سے مطلقاً آزاد رکھنے پر تیار نہیں تھے ۔ ان کے سوانح نگار پروفیسر خلیق احمد نظامی کا کہنا ہے کہ ”جہاں وہ یہ چاہتے تھے کہ حکومت برطانیہ ان کے تعلیمی پروگرام میں معاون ہو وہاں وہ یہ نہیں چاہتے تھے کہ مدرسۃ العلوم کے تعلیمی امور میں حکومت مداخلت کرے“ ۔ گویا تعلیمی پروگرام میں حکومت برطانیہ کی معاونت اور عدم معاونت علی گڑھ اور جامعہ ملیہ کا بنیادی نقطۂ انفصال تھا ۔ علاوہ ازیں جامعہ ملیہ کے بانی سید احمد خاں اور ان کے رفقاء کے مقابلے میں ماضی سے استفادے کے زیادہ قائل تھے ۔ تب ہی تو انھوں نے اپنے ادارے کی تاسیس کے لیے دیوبند کے شیخ الحدیث مولانا محمود حسن کا انتخاب کیا تھا ۔ اسی لیے میں نے جامعہ ملیہ کو علی گڑھ اور دیو بند کی درمیانی شکل بتایا ہے اور یہ وہی بات ہے جس کی طرف اپنے تاسیسی خطبے میں مولانا محمود حسن نے یہ کہہ کر اشارہ کیا تھا کہ ” اس طرح ہم نے ہندستان کے دو تاریخی مقاموں (دیو بند اور علی گڑھ) کا رشتہ جوڑا ہے “ ۔ لیکن جس طرح آہستہ آہستہ ندوۃ العلماء ، علی گڑھ سے دور اور دیو بند سے قریب ہوتا گیا اسی طرح جامعہ ملیہ ، علی گڑھ ہی کا چربہ بن کر رہ گیا ۔ یہاں یہ عرض کرنا مناسب معلوم ہوتا ہے کہ قدیم و جدید کی آمیزش

اس ملک میں مسلمانوں کا عرصے سے مطمح نظر رہا ہے لیکن اس کام میں مکمل کامیابی آج تک نہیں ہوئی ہے۔ البتہ یہ ضرور ہے کہ قدامت اور جدت کا تعلق کسی ادارے یا تحریک سے اتنا نہیں ہے جتنا انسان کے ذہنی رویے سے ہے۔ میں نے شروع میں عرض کیا تھا کہ ۱۸۵۷ء کے بعد دیوبند نے مغرب کے سیاسی تسلط کو رد کرنے کے ساتھ ساتھ اس کے تمدن سے بھی یک سر صرف نظر کیا جب کہ علی گڑھ نے اس کے تمدن کے ساتھ سمجھوتہ کرتے ہوئے اس کی سیاسی بالا دستی سے بھی نباہ کرنا ضروری سمجھا۔ تاہم ایک طرف طبقۂ علماء میں ایسے افراد مل جائیں گے (اگرچہ شاذ ملیں گے) جن کا تمدنی رویہ علی گڑھ اور سیاسی رویہ دیوبند سے قریب ہوگا اور دوسری طرف علی گڑھ کے پڑھے ہوئے لوگوں میں ایسے اشخاص دستیاب ہو جائیں گے (اور اتنے کم بھی نہیں ہوں گے) جو تمدن کے اعتبار سے دیوبند اور سیاست کے اعتبار سے علی گڑھ سے وابستہ ہوں گے۔

مغربی تمدن اور مغرب کی سیاسی بالا دستی کے تناظر میں اردو کے بعض مسلمان شعراء کے کلام کے مطالعے سے بھی مسلمانوں کے رد عمل کا بخوبی اندازہ ہو جاتا ہے۔ اس سلسلے میں ہم چار شعراء کو مثال اور نمونے کے طور پر پیش کر سکتے ہیں۔ اکبر کی وابستگی قدیم اقدار سے بہت گہری تھی۔ انھوں نے سرکاری ملازم ہونے کے باوجود مغربی اثرات سے اپنے کو یک سر آزاد رکھا اور اپنی شاعری میں مغربی تمدن کے مختلف مظاہر کو طنز و استہزاء کا نشانہ بنایا۔ حالی خود سید احمد خاں کے پیغام سے بہت متاثر تھے، اس لیے انھوں نے اپنی شاعری کے ذریعہ سید احمد خاں کے پیغام کی اشاعت کی۔ انھوں نے مسلمانوں کی سابق شان و شوکت کے مقابلے میں ان کی موجودہ زبوں حالی کا نقشہ کھینچ کر انھیں اس راستے پر چلنے کی تلقین کی جس کے رہنما سید احمد خاں تھے۔ اسی لیے سید احمد خاں نے کہا تھا کہ جب روز جزاء اللہ تعالی مجھ سے پوچھے گا کہ کیا لایا تو کہوں گا کہ حالی سے مسدس لکھوا لایا۔ شبلی جن کا ذکر

پہلے بھی آچکا ہے، شاعر بھی تھے۔ انھوں نے بھی اپنی شاعری میں مسلمانوں کی شوکت رفتہ کی عکاسی کی لیکن وہ اس اعتبار سے حالی سے مختلف تھے کہ انھوں نے مسلمانوں کو مغربی سامراج سے ٹکر لینے پر ابھارا۔ اقبال ان سب سے بڑھ کر مغرب کے رمز آشنا تھے کیوں کہ انھوں نے ایک طرف براہ راست مغرب کے علمی سرچشموں سے اکتساب فیض کیا تھا اور دوسری طرف مغربی تمدن کی خوبیوں اور خامیوں کو بہت قریب سے دیکھا تھا۔ وہ آئین نو سے ڈرنے اور طرز کہن پر اڑنے کے خلاف تھے لیکن ساتھ ھی مغربی سامراج کی شاطرانہ چالوں کا گہرا ادراک رکھتے تھے اور مغربی اداروں کے کھوکھلے پن سے بخوبی واقف تھے۔ انھوں نے مسلمانوں کی خودی کو بیدار کرکے انھیں صحیح معنی میں مرد مومن بننے کی تبلیغ کی۔

شاعری کے علاوہ صحافت بھی ایک ایسا آئینہ ہے جس میں قوموں اور ملتوں کے ردعمل کا عکس واضح طور پر دیکھا جا سکتا ہے۔ بہت سے دوسرے معاملات کی طرح اس معاملے میں بھی اولیت کا سہرا سید احمد خاں کے سر بندھتا ہے کہ انھوں نے ہندوستانی مسلمانوں میں سنجیدہ صحافت کی بنیاد ڈالی اور تہذیب الاخلاق اور انسٹی ٹیوٹ گزٹ کے ذریعہ ان میں روشن خیالی اور سائنٹفک نقطۂ نظر کی ترویج کی۔ آگے چل کر جن اخباروں نے مسلمانوں کے نظام فکر کو سب سے زیادہ متاثر کیا اور ان کی زندگی پر انمٹ نقوش چھوڑے وہ اخبارات تھے جن کی ادارت جہادحریت کے سپہ سالاروں کے ھاتھ میں تھی۔ ان میں مولانا محمد علی کا "کامریڈ" مولانا ابو الکلام آزاد کا "الہلال" مولانا حسرت موہانی کا "اردوئے معلی" اور مولانا ظفر علی خاں کا "زمیں‌دار" ایسے اخبار تھے جنھوں نے نمعلوم کتنے مسلمان نوجوانوں کو خواب غفلت سے جگا کر ان کے دلوں میں بیک وقت اسلامیت اور ہندستانی قومیت کی ایسی تخم ریزی کی جو وقت گزرنے کے ساتھ ساتھ مختلف شکلوں میں برگ‌وبار لائی۔ یہ کیسا عجیب لیکن بامعانی اتفاق ہے کہ یہ سب، مولانا ابو الکلام آزاد کے علاوہ، سید احمد خاں ھی کے

میخانے کے مے نوش تھے اور مولانا ابو الکلام آزاد بھی کم سے کم اپنی زندگی کے ابتدائی دور میں سید احمد خاں کے افکار سے متاثر رہے تھے اگرچہ بعد میں انھوں نے فکر و عمل کی نئی نئی وادیاں قطع کیں اور نئی نئی منزلوں کا سراغ پایا۔

۱۹۴۷ء کے بعد مسلمانوں کو کسی جدید تمدن کا مقابلہ درپیش نہیں تھا لیکن ہندستان کی ہیئت ترکیبی، ہماری تحریک آزادی کے بعض متضاد رجحانات اور تقسیم ملک نے ایسی صورت حال پیدا کردی تھی جو ان کے لیے ایک نئے چیلنج کا حکم رکھتی تھی۔ ہندستان ایک وسیع و عریض ملک ہے اور اس کے مسائل گوناگوں ہیں۔ ان میں سے بعض مسائل پوری قوم کے لیے مشترک ہیں اور بعض دوسرے مسائل اس کی مختلف اکائیوں کے ساتھ مخصوص ہیں۔ مسلمان اس ملک میں اقلیت میں ہیں اور تقسیم ملک نے ان کی تعداد اور کم کردی ہے۔ پھر اس تقسیم کے نتیجے میں ایک کشمیر کو چھوڑ کر اور سب ایسی ریاستیں ان کے ہاتھ سے نکل گئیں جہاں ان کی اکثریت تھی۔ ہماری تحریک آزادی ترقی پسند اور رجعت پرست عناصر کا مجموعہ رہی تھی اور اسی لیے حصول آزادی کے بعد ملک کا جو نقشہ بنا اس میں کوئی ایک رنگ ابھر کر نمایاں نہیں ہو سکا۔ تاہم ہمارے قومی رہنماؤں نے ہندستان کے لیے جو آئین وضع کیا اس کی بنیاد جمہوریت اور سیکولرزم پر رکھی۔ جمہوریت اور سیکولرزم بلا شبہہ ملک کی ترقی اور بالخصوص اقلیتوں کی فلاح و بہبود کے لیے بنیادی اہمیت کے حامل ہیں۔ لیکن اسی کے ساتھ جمہوریت اور سیکولرزم ان کے لیے کچھ مسائل بھی پیدا کرتے ہیں اور ان سے ان کے کچھ مطالبات بھی ہوتے ہیں۔ ایک دشواری یہ بھی ہے کہ ہمارے ملک میں لوگوں کے ذہن میں ان کا مطلب واضح نہیں ہے بلکہ ہم میں سے ہر ایک ان کی ایسی تعبیر و تشریح کرنا چاہتا ہے جس سے خود اس کا مقصد پورا ہو، حقوق تو حاصل ہوں لیکن ذمہ داری سے جہاں تک بچا جا سکتا ہے، بچا جائے۔ اس میں کلام نہیں کہ جمہوریت

اکثریت کی بالا دستی کا نام ہے لیکن اکثریت سے مراد کیا ہے؟ مذہبی اکثریت یا سیاسی اکثریت؟ جب جمہوریت کے ساتھ سیکولرزم کو جوڑ دیا جائے تو ظاہر ہے کہ مذہبی اکثریت کا سوال خارج از بحث ہو جاتا ہے اور اکثریت کا تصور سیاسی اور اقتصادی نظریات کے ساتھ وابستہ ہو جاتا ہے مولانا عبدالرزاق ملیح آبادی نے مولانا ابو الکلام آزاد کا حصول آزادی سے قبل کا یہ قول نقل کیا ہے کہ آزاد ہندستان میں بھی مختلف جماعتوں کے درمیان اختلافات باقی رہیں گے لیکن ان کی بنیاد مذہب پر نہیں، سیاسی و اقتصادی نظریات پر ہوگی. جمہوریت کا صحیح تصور یقیناً یہ ہی تھا لیکن افسوس ہے کہ ایسا ہوا نہیں. مسلمانوں کے ذہن میں یہ کھٹکا مدت سے لگا ہوا تھا کہ حصول آزادی کے بعد ہندستان کی ہندو اکثریت ان پر حاوی آجائے گی جس سے ان کے سیاسی، اقتصادی اور تمدنی مفادات کو نقصان پہنچنے کا اندیشہ ہے. ان کا یہ اندیشہ بالکل بےجا نہیں تھا اگرچہ بعض لوگوں نے اپنے سیاسی اور طبقاتی اغراض کے پیش نظر اسے ان کے سامنے بڑھا چڑھاکر پیش کیا تھا. برادران وطن کے ایک طبقے میں جارح قوم پرستی کے جذبات فروغ پارہے تھے اور وہ اکثریت ہی کی بالا دستی سمجھتا تھا. حصول آزادی کے بعد بھی ہمارے ملک میں سیاسی جماعتیں کبھی ڈھکے چھپے اور کبھی علانیہ مذہب کی بنیاد پر بنتی رہیں اور ملک کی سیاسی و سماجی زندگی میں زہر گھولتی رہیں. اس سے بھی زیادہ دکھ کی بات یہ ہے کہ بیشتر سیکولر کہی جانے والی سیاسی جماعتوں کے اندر بھی فرقہ‌پرست عناصر پرورش پاتے رہے. میری ہمیشہ یہ رائے رہی ہے کہ فرقہ‌وارانہ جماعتوں کے مقابلے میں غیر فرقہ‌وارانہ تنظیموں میں چھپے ہوئے فرقہ‌پرست زیادہ خطرناک ہوتے ہیں کیوں کہ ان کی نشان دہی اور ان سے نبرد آزمائی زیادہ مشکل ہوتی ہے. خود مسلمانوں میں اس مسئلے کو لےکر دو مکتبہائے فکر وجود میں آگئے. ایک کا کہنا تھا کہ مسلمانوں کو مشترکہ سیاسی جماعتوں سے وابستہ رہ کر اپنے حقوق کے تحفظ کی کوشش کرنی چاہیے اور دوسرے کا اصرار تھا کہ ان کے لیے اپنی جداگانہ سیاسی تنظیم کے بغیر چارہ نہیں.

سیکولرزم کی بھی ہمارے ملک میں مختلف انداز میں تعبیر اور تشریح کی جاتی رہی ہے لیکن اس کا بنیادی تصور یہ ہے کہ ریاست کا کوئی مذہب نہیں ہوگا اور وہ مذہب کی بنیاد پر اپنے شہریوں کے درمیان تفریق و امتیاز نہیں کرے گی یہاں سب سے دشوار مرحلہ مذہب اور سیاست کے حدود کے تعین کا ہے اور اس سے جڑا ہوا تمدن کا سوال ہے۔ مسلمان اپنے مذہب اور ثقافت سے کسی قیمت پر بھی دست بردار ہونے کے لیے تیار نہیں ہیں اور انھیں نہیں ہونا چاہئے اسی کے ساتھ انھیں ایک سیکولر ریاست کے شہری کی حیثیت سے اپنی ذمہ داریاں پوری کرنی ہیں۔ گویا انھیں جام شریعت اور سندان عشق ساتھ ساتھ لے کر چلنا ہے۔ یہ بات کہہ دینا آسان ہے لیکن اس پر عمل دشوار ہے کیوں کہ جب عملی زندگی میں مختلف مسائل پیش آتے ہیں تو ان کا حل تلاش کرنا آسان نہیں ہوتا ہے۔ ایسا ہی نازک مسئلہ مسلم پرسنل لا کا ہے جو آج کل مختلف حلقوں میں موضوع بحث بنا ہوا ہے۔ ہمارے آئین کے رہنما اصولوں میں یہ بات کہی گئی ہے کہ حکومت ملک میں مشترک سول کوڈ رائج کرنے کی کوشش کرے گی اکثریت کے ایک طبقے کا کہنا ہے کہ جب ریاست مذہب کی بنیاد پر اپنے شہریوں کے درمیان تفریق نہ کرنے کی پابند ہے تو اسے ملک میں مشترک سول کوڈ جلد از جلد نافذ کرنا چاہئے۔ دوسری طرف مسلمانوں کا کہنا ہے کہ جس آئین میں مشترک سول کوڈ کی بات کہی گئی ہے اسی آئین نے اپنے شہریوں کو ان کے مذہب اور ثقافت کے تحفظ کی یقین دہانی کی ہے۔ چوں کہ مسلمانوں کے نزدیک پرسنل لا کا تعلق شریعت سے ہے اس لیے وہ اس میں حکومت کی مداخلت کے روادار نہیں ہو سکتے یہاں کئی مسئلے سر اٹھاتے ہیں۔ پہلا سوال تو یہ ہے کہ اگر ہم حکومت اور اکثریت سے یہ منوا بھی لیں کہ یہ واقعی خالص مذہبی مسئلہ ہے تو کیا ہم خود اپنی جگہ مطمئن ہیں کہ ہندستان میں رائج مسلم پرسنل لا پوری طرح شریعت کے مطابق ہے۔ میرے خیال میں یہ دعویٰ کوئی مشکل ہی سے کرسکتا ہے۔ نتیجتاً ہمیں یہ رویہ اختیار کرنا ہوگا کہ اس قانون میں ترمیم تو ہونی چاہئے لیکن وہ ترمیم ہم

خود کریں گے، نہ کہ حکومت۔ یہاں میں یہ عرض کرنا چاہوں گا کہ اس بارے میں ہماری نیت کے خلوص پر اسی وقت اعتماد کیا جاسکے گا جب ہم اس سمت میں عملی اقدام کریں۔ آخر متعدد مسلم مملکتوں میں مسلم پرسنل لا پر نظر ثانی کی گئی ہے۔ پھر کیا وجہ ہے کہ ہم ایسا نہیں کر سکتے؟ پچھلے دنوں جو مسئلہ سب سے زیادہ زیر بحث رہا وہ طلاق کا مسئلہ ہے۔ قرآن نے طلاق کی اجازت ضرور دی ہے لیکن طلاق کو جائز چیزوں میں سب سے زیادہ ناخوش گوار بتایا ہے اور پھر اس کا مستحسن طریقہ بھی وضاحت سے بیان کر دیا ہے۔ آج مسلمانوں میں کتنے لوگ اس کی پابندی کرتے ہیں اور اگر نہیں کرتے ہیں تو مسلم معاشرہ انھیں اس پر مجبور کیوں نہیں کرتا ہے؟ کیا اس ضرورت کی خاطر ہمارے علماء اجتہاد سے کام لے کر مسلم پرسنل لا میں ضروری ترمیم نہیں کر سکتے ہیں۔

میں نے ابھی عرض کیا تھا کہ ۱۹۴۷ء کے بعد مسلمانان ہند کو کسی جدید تمدن کا مقابلہ درپیش نہیں تھا لیکن یہ بات صرف جزوی طور پر درست ہے۔ تمدن کا تعلق مذہب اور سماج دونوں سے ہوتا ہے۔ ہندستان جیسے وسیع و عریض ملک میں تمدن کی تشکیل میں مختلف مذہبی، تاریخی، جغرافیائی اور لسانی عوامل کارفرما رہے ہیں اور اسی لیے ہمارے تمدن کے بعض اجزاء کے مشترک ہونے کے باوجود ہندستانی وحدت کی مختلف اکائیوں کا تمدن اپنے بعض انفرادی اجزاء بھی رکھتا ہے۔ یہ تقسیم مذہب کی بنیاد پر بھی ہے اور علاقوں کی بنیاد پر بھی خود ایک مذہب کے ماننے والوں کا، جو مختلف علاقوں میں رہتے ہیں، تمدن بڑی حد تک ایک دوسرے سے مختلف ہے۔ مثلاً کشمیر اور کیرل کے مسلمانوں کے تمدن میں کئی باتوں میں اختلاف پایا جاتا ہے۔ اس کے باوجود مسلمانان ہند کے تمدن میں بہت سی باتیں باہم مشترک ہیں، نہ صرف یہ بلکہ یہ باتیں ان کا رشتہ بیرون ہند کے مسلمانوں سے بھی استوار کرتی ہیں۔ یوں تو تمدن کا ایک عالمی تصور بھی ہے جو مختلف ممالک کے باشندوں کے درمیان مشترک

ہے اور انھیں ایک دوسرے کے قریب لاتا ہے لیکن دنیا کے مسلمانوں کو، جو مختلف ممالک میں پھیلے ہوئے ہیں، جو چیز سب سے زیادہ جوڑتی ہے وہ میرے نزدیک اسلام کا تصور توحید اور پیغمبر اسلام کے ساتھ ان کا تعلق خاطر ہے توحید کا تصور دوسرے مذاہب میں بھی کسی نہ کسی حد تک پایا جاتا ہے لیکن اسلام میں توحید کا تصور جتنا خالص ہے اتنا شاید کسی دوسرے مذہب میں نہیں ہے. البتہ پیغمبر اسلام کے ساتھ ان کی وابستگی ان کے تمدن کا ایسا عنصر ہے جو ان کی اپنی چیز ہے اور یہی دونوں چیزیں انھیں ایک لڑی میں پروتی ہیں. ان معروضات سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ تمدن کا مذہبی عنصر بہر حال قابل لحاظ ہے اور جب اس عنصر پر کسی طرف سے زد پڑتی ہے تو اس مذہب کے ماننے والوں کی تشویش بالکل بجا ہوتی ہے. ہمارے ملک کے اکثریتی فرقے میں بدقسمتی سے بعض ایسے عناصر پائے جاتے ہیں جو اپنے تمدن کو دوسروں پر ٹھونسنا چاہتے ہیں. اگر بات اتنی ہی ہوتی تب بھی قابل برداشت تھی لیکن جب حکومت بھی بعض ایسی حرکات کی مرتکب ہوتی ہے جن سے اکثریتی فرقے کی بالا دستی کا اظہار ہوتا ہے تو اقلیتوں کی تشویش بلا شبہ بڑھ جاتی ہے۔ سرکاری تقریبوں میں سنسکرت کے اشلوکوں کا پڑھا جانا، ناریل توڑا جانا، قشقہ لگایا جانا اور بھومی پوجا کیا جانا بعض ایسے امور ہیں جو سیکولزم سے کسی طرح میل نہیں کھاتے ہیں اور جن سے اقلیتوں میں بالعموم اور مسلمانوں میں بالخصوص عدم تحفظ کا احساس پیدا ہوتا ہے.

جیسا کہ عرض کیا گیا مسلمانوں کے تمدن کے بعض اجزاء ان کا رشتہ دوسرے ممالک کے مسلمانوں سے استوار کرتے ہیں. اس رشتے کی استواری چند در چند مسائل پیدا کرتی ہے. ایک طرف خود مسلمان بعض اوقات اس رشتے کے حدود قائم کرنے میں ناکام رہتے ہیں اور دوسری صرف برادران وطن ان کی طرف سے شکوک میں مبتلا ہوتے ہیں. میرا خیال ہے کہ

مذہب اور ریاست میں تصادم محض ایک خیالی چیز ہے جس کا حقیقت سے کوئی تعلق نہیں ہے۔ اگر ہمارے ذہن میں دونوں کے حدود واضح ہوں تو اس تصادم کا سوال ہی نہیں اٹھتا ہے۔ اخوت اسلامی کا مطلب یہ ہرگز نہیں ہے کہ ہم کسی بھی ملک کے مفاد کو چاہے وہ ملک اسلامی ہو یا غیر اسلامی، خود اپنے ملک کے مفاد پر ترجیح دیں۔ ہاں اس کا یہ مطلب ضرور ہے کہ ہم اپنے مسلمان بھائیوں کی خوشی سے خوش اور ان کی تکلیف اور پریشانی سے رنجیدہ ہوں اور یہ بات صرف مسلمانوں تک محدود نہیں ہے۔ آج عالمی برادری کا تصور ابھر رہا ہے جس کا مطلب یہی ہے کہ ہر انسان کو دوسرے انسان کے، چاہے اس کا تعلق کسی ملک سے ہو، رنج و خوشی میں نہ صرف شریک ہونا چاہیے بلکہ ایسے اقدامات کرنے چاہئیں جو پورے عالم انسانیت کے لیے فلاح و مسرت کا باعث ہوں اور ایسے اقدامات سے باز رہنا چاہیے جو دوسروں کو پریشانی اور مصیبت میں مبتلا کریں۔ اکثر اعتراض کیا جاتا ہے کہ مسلمان مکہ اور مدینہ کی طرف دیکھتے ہیں۔ ظاہر ہے کہ مسلمان مکہ اور مدینہ کی طرف دیکھے بغیر نہیں رہ سکتے کیوں کہ یہ مقامات ان کے دین کا منبع ہیں اور ان مقامات سے انہیں گہری جذباتی وابستگی ہے اور پھر ہر مذہب کا ماننے والا اپنے مذہب کے مقدس مقامات سے ربط و تعلق رکھتا ہے چاہے وہ مقامات کسی ملک میں واقع ہوں۔ تاہم اس وابستگی کا دائرہ مذہب تک محدود ہے اور اس کے حدود سیاست اور قومیت ماورا ہیں۔

میں سمجھتا ہوں کہ اس ملک کے مسلمانوں کے لیے سب سے بڑا مسئلہ فرقہ وارانہ فسادات کا ہے اور یہی وہ مسئلہ ہے جو موجودہ دور میں سب سے بڑھ کر ان کا رد عمل متعین کرتا ہے۔ فرقہ وارانہ فسادات فرقہ پرستی کی سب سے گھناونی اور تکلیف دہ شکل ہیں۔ جب کسی علاقے میں فرقہ وارانہ فساد کی آگ بھڑک اٹھتی ہے تو اس میں تہذیب و شرافت، عقل و فہم، منطق و استدلال سب کچھ جل کر بھسم ہو جاتا ہے۔ فرقہ وارانہ

فسادات میں سب سے زیادہ نقصان مسلمانوں کا ہوتا ہے، اگرچہ خود ملک کی دولت بھی ضائع ہوتی ہے اور اس کی ایک نامی کو بٹہ بھی لگتا ہے۔ اس لحاظ سے فرقہ وارانہ فسادات کرنے والے نہ صرف مسلمانوں کے بلکہ خود ملک کے بھی دشمن اور غدار ہیں۔ آزاد ہندستان کی چالیس سالہ تاریخ میں فرقہ وارانہ فسادات کے کئی ادوار گزرے ہیں اور ان کے اسباب مختلف رہے ہیں۔ شروع میں یہ فسادات تقسیم ملک کے نام پر ہوتے رہے، پھر ان کا سبب پاکستان کے فرقہ وارانہ دنگوں کا رد عمل بتایا گیا اور اس کے بعد یہ ٹکنیک ایجاد کر لی گئی کہ اکثریتی فرقے کے کسی جلوس پر مسلمانوں کی طرف سے خشت باری کا الزام لگایا گیا جس کے نتیجے میں فساد بھڑک اٹھا۔ بہر حال ادھر چند برسوں کا مشاہدہ یہ ہے کہ یہ فسادات بالعموم ان مقامات پر ہوتے ہیں جہاں مسلمانوں کا کوئی مخصوص کاروبار ہوتا ہے اور ان کی مالی حالت نسبتاً بہتر ہوتی ہے۔ ایک بات یہ بھی دیکھنے میں آرہی ہے کہ اب فسادات کے دوران اسی شہر کے دوسرے علاقوں میں زندگی معمول کے مطابق چلتی رہتی ہے اور ہندو اور مسلمانوں میں ایک دوسرے سے نفرت یا ہراس بالکل نہیں پایا جاتا ہے۔ ان دونوں باتوں کا واضح مطلب یہ ہے کہ ان فسادات کے پیچھے بعض شر پسند طاقتیں ہوتی ہیں اور وہ سوچے سمجھے منصوبے کے مطابق کرائے جاتے ہیں۔ تاہم یہ بات بھی شبہے سے بالاتر ہے کہ سطح کے نیچے ایسا مادہ ضرور موجود ہے جو ذرا سی چنگاری دکھانے سے بھڑک اٹھتا ہے۔ اس بارے میں بہت کچھ کہا اور لکھا جا چکا ہے کہ اس فرقہ وارانہ رجحان کا اصلی سبب کیا ہے۔ لیکن ابھی تک اس کی صحیح نشان دہی نہیں کی جا سکی ہے۔ میرا خیال یہ ہے کہ اس کی ذمہ داری مذہب پر کسی طرح عائد نہیں ہوتی ہے۔ ہاں اس کی غلط تعبیر و تشریح پر البتہ عائد ہوسکتی ہے۔ علاوہ ازیں ایک ہزار سال سے زیادہ مدت سے ساتھ ساتھ رہنے کے باوجود ابھی تک اس ملک کے ہندو اور مسلمانوں کے ذہنوں میں ایک دوسرے کے بارے میں بہت سی غلط فہمیاں پائی جاتی ہیں جو مذاہب کے

تقابلی مطالعے (بشرطے کہ یہ مطالع کھلے دل و دماغ سے کیا جائے) اور تاریخ کو صحیح ڈھنگ سے پیش کرنے ھی سے دور کی جا سکتی ہیں. سب سے بڑھ‌کر اب یہ مسئلہ ایک انتظامی مسئلہ بن گیا ہے. اگر حکومت کی مشینری تعصب اور جانب داری سے ماورا ہوکر کام کرے تب ھی فرقہ وارانہ فسادات پر قابو پایا جا سکتا ہے لیکن اسے کیا کیا جائے کہ اب ان فسادات میں ھندو اور مسلمانوں کا مقابلہ اتنا نہیں ہوتا ہے جتنا پولس اور مسلمانوں کا ہوتا ہے. ادھر کچھ عرصے سے ھندو فرقہ پرستی نے ایک منظم تحریک کی صورت اختیار کر لی ہے جس میں سب سے افسوس ناک رول ھمارے نام نہاد نیشنل پریس کا ہے. فرقہ پرستی کی منظم تحریک کا ایک رخ بقول ان کے بعض عبادت گاھوں کی بازیابی بھی ہے اس بارے میں حرف آخر کا حکم آنجہانی پنڈت سندر لال کی یہ رائے رکھتی ہے کہ "ھمیں جو عبادت گاہ جس صورت میں ۱۵ اگست ۱۹۴۷ء کو ملی، ھم اس کے ذمہ‌دار ہیں. اس سے پہلے کیا ہوتا رہا یہ ھماری ذمہ‌داری بالکل نہیں ہے." اگرچہ اس تحریک کا اولین نشانہ مسلماں ہیں لیکن در اصل اس کی زد جمہوریت اور سیکولرزم پر پڑتی ہے. مسلمانوں پر اس کا رد عمل بنیاد پرستی کے استحکام کی صورت میں ہوتا ہے لیکن مسلمانوں میں ایسے لوگ بھی ہیں جن کا کہنا ہے کہ اس کا جواب یہی ہو سکتا ہے کہ مسلمان سیکولرزم پر اور زیادہ اصرار کریں. چوں کہ تنہا مسلمان یہ کام نہیں کر سکتے، اس لیے ان کے سامنے یہی راستہ رہ جاتا ہے کہ وہ ملک کے دوسرے صحیح الخیال اور ترقی پسند عناصر کے ساتھ مل کر یہ فریضہ انجام دیں. اس سلسلے میں یہ بات بھی قابل لحاظ ہے کہ ھمیں دوسروں کے نقطۂ نظر کو سمجھنے کی کوشش ضرور کرنی چاھئے بلکہ اپنے کو ان کی جگہ رکھ کر سوچنا چاھئے کہ اگر ان کی اور ھماری پوزیشن موجودہ پوزیشن کے برعکس ہوتی تو خود ھمارا طرز عمل کیا ہوتا. ھمارے لینے اور دینے کے پیمانے یکساں ہونے چاھئیں کہ قرآن

کا حکم بھی یہی ہے کہ جو کچھ اپنے لیے پسند کرو وہی دوسروں کے لیے بھی پسند کرو ۔

جب ۱۸۷۵ء میں سید احمد خاں نے مدرسۃ العلوم مسلمانان ہند کی علی گڑھ میں بنیاد رکھی تھی اس وقت قدیم خیال کے مسلمانوں کی طرف سے انھیں بالعموم شدید مخالفت کا سامنا کرنا پڑا تھا ۔ لیکن آہستہ آہستہ یہ مخالفت کم ہوتی گئی ۔ مسلمانوں کی توجہ جدید تعلیم کی طرف بڑھتی گئی لیکن آج ایک صدی سے زیادہ مدت گزر جانے کے باوجود یہ کہنا دشوار ہے کہ مسلمان تعلیم کے میدان میں دیگر برادران وطن کے دوش بدوش آگئے ہیں ۔ سوال تعداد سے زیادہ معیار کا ہے ۔ اگرچہ تعداد کے اعتبار سے بھی صورت حال کچھ بہت زیادہ قابل اطمینان نہیں ہے ۔ جہاں تک معیار کا تعلق ہے ، مسلمان زعماء میں دو مدرسہائے فکر رہے ہیں ، ایک کیفیت سے زیادہ کمیت پر زور دیتا رہا ہے اور دوسرا کمیت سے زیادہ کیفیت پر ۔ اسے دوسرے الفاظ میں ہم یوں بھی کہہ سکتے ہیں کہ ایک کی نظر وقتی فائدے پر رہی ہے اور دوسرے کی مستقبل کی منصوبہ بندی پر ۔ آج صورت حال یہ ہے کہ خود مسلمانوں کی بیشتر تعلیم گاہوں میں غیر مسلم طلبہ کی تعداد مسلمان طلبہ سے زیادہ ہے اور معیار کے اعتبار سے وہ اپنے غیر مسلم ساتھیوں سے کہیں پیچھے ہیں ۔ تعداد کی کمی بھی بڑی حد تک معیار کی پستی کی رہین منت ہے ۔ اس کا سبب مسلمانوں کی اقتصادی بدحالی بتایا جاتا ہے اور غیر مسلم اداروں میں امتیازی سلوک کو بھی اس کا باعث گردانا جاتا ہے ۔ جہاں تک مسلمانوں کی اقتصادی بدحالی کا تعلق ہے ، اسے دور یا کم کرنے کے لیے بھی تعلیم کا حصول بہر حال ضروری ہے ۔ گویا یہ ایک ایسا شیطانی چکر ہے جس سے نکلنے کی کوئی تدبیر ہمیں سوچنی ہی ہوگی ۔ مسلمان اپنے بچوں کو ابتدائی درجوں میں تعلیم دینے کے بعد ان کی تعلیم کا سلسلہ منقطع کرا دیتے ہیں تاکہ وہ ان کے کار و بار میں ان کا ہاتھ بٹائیں یا

پھر چھوٹے موٹے کارخانوں میں کام کرکے چند پیسے کمائیں۔ اس میں مسلمانوں کی اقتصادی بدحالی کو یقیناً دخل ہے لیکن اس سے زیادہ دخل دور اندیشی کی کمی کو ہے۔ جو بچے اپنی تعلیم جاری بھی رکھتے ہیں، عام طور سے وہ امتحان میں اتنے اچھے نمبروں سے کامیاب نہیں ہوتے ہیں کہ دوسرے طلبہ کا مقابلہ کرکے اپنی صلاحیت کی بنیاد پر اعلیٰ جماعتوں میں داخلہ لے سکیں۔ ہمیں شکوہ ہے کہ دوسرے تعلیمی اداروں میں ہمارے بچوں کے خلاف امتیازی برتاؤ کیا جاتا ہے۔ یہ شکوہ اکثر صورتوں میں بے جا نہیں ہے لیکن ہم خود اپنے تعلیمی اداروں میں تو یہ شکوہ نہیں کر سکتے۔ اس مسئلے کا وقتی حل چاہے کچھ بھی سوچا جائے، دیرپا حل سوائے محنت شاقہ کے اور کچھ نہیں ہے۔ اگر ہم اپنے بچوں میں محنت شاقہ کی عادت نہیں ڈالیں گے تو وہ مصافِ حیات میں دوسروں سے پیچھے ہی رہیں گے۔

زبان کا اگرچہ مذہب سے براہ راست تعلق نہیں ہوتا ہے، تاہم اس کی ثقافتی اہمیت مسلم ہے اور مسلمانان ہند کے ایک بڑے حصے کے جذبات و نظریات کی عکاسی جس طرح اردو میں ہوتی ہے اس طرح کسی دوسری زبان میں نہیں ہوتی ہے۔ اس لیے اردو سے ان کی وابستگی قدرتی ہے اور اسی لیے جب اس سے انصاف نہیں ہوتا ہے تو ان کے جذبات کو ٹھیس لگتی ہے۔ اس زبان کو دستور میں ملک کی چودہ قومی زبانوں میں شامل کیا گیا تھا تو امید ہوتی تھی کہ اسے اس کا جائز مقام ملے گا۔ لیکن حصول آزادی سے آج تک ملک کی بیشتر ریاستوں، خصوصاً ان علاقوں میں جو اس کی جنم بھومی کا حکم رکھتے ہیں مثلاً یو۔پی۔ اور دہلی، اس کے ساتھ جو سلوک روا رکھا گیا ہے وہ منصفانہ کسی طرح نہیں کہا جا سکتا ہے۔ اس صدی کے چھٹے دہے کے آغاز میں ۲۲ لاکھ دستخطوں سے انجمن ترقی اردو (ہند) کے اس وقت کے صدر ڈاکٹر ذاکر حسین نے اس وقت کے صدر جمہوریہ بابو راجندر پرشاد کی خدمت میں جو عرض‌داشت

اردو کو اتر پردیش اور بہار کی علاقائی زبان تسلیم کرانے کے لیے پیش کی تھی اس کا جو حشر ہوا وہ ہم سب کو معلوم ہے۔ اس کے بعد وقتاً فوقتاً اس زبان کے حق میں جو سرکاری اعلانات ہوتے رہے ان میں سے بھی بہت کم شرمندہ عمل ہو سکے ورنہ زیادہ تر سرکاری فائلوں ھی میں دبے رہے۔ سہ لسانی فارمولے میں سنسکرت کو شامل کرکے اس کا اصلی مقصد یعنی قومی یک جہتی دریا برد کر دیا گیا حال آں کہ اس فارمولے میں جدید زبانوں کی اصطلاح استعمال کی گئی تھی جس کے دائرے سے سنسکرت یقیناً خارج تھی۔ پچھلے دنوں بہار میں اردو کو دوسری سرکاری زبان کا درجہ دیا گیا ہے لیکن اتر پردیش اور دھلی میں وہ تا حال اپنے جائز مقام سے محروم ہے۔ سوچنے کی بات یہ ہے کہ اس میں سارا قصور حکومت کا ہے یا ہم اردو والوں پر بھی اس کی کچھہ ذمہ‌داری عائد ہوتی ہے؟ آخر بہار میں اردو کو دوسری سرکاری زبان کی حیثیت کیسے حاصل ھو گئی اور اتر پردیش اور دھلی میں کیوں نہیں ھو سکی۔ دراں حالیکہ مرکز اور ان دونوں ریاستوں میں ایک ھی جماعت کی سرکار برسر اقتدار ہے اور یہ جماعت اپنے انتخابی منشور میں اردو کو دوسری سرکاری زبان بنانے کا عہد کر چکی ہے؟ پھر یہ تفریق کیوں اور کیسے؟ ظاھر ہے کہ اس میں ان ریاستوں اور علاقوں کے اردو دوستوں اور اردو انجمنوں کے طرز عمل اور طریقۂ کار کے فرق کو ضرور دخل ہے۔ اگر ہم اپنے چھوٹے چھوٹے ذاتی مفادات سے اوپر اٹھہ کر کسی مقصد کے لیے کام نہیں کر سکتے تو ھمیں دوسروں کو دوش دینے کا کوئی حق نہیں ہے اور نہ ہم ایک آزاد اور خود دار ملت ہونے کا دعویٰ کر سکتے ہیں۔

کسی قوم یا ملت کے لیے اقتصادی مسئلہ بنیادی اھمیت کا حامل ھوتا ہے کیوں کہ اسے حل کیے بغیر کسی میدان میں بھی ترقی ممکن نہیں ہے۔ ایسا نہیں ہے کہ مسلمان پورے ملک میں اقتصادی لحاظ سے یکساں طور پر زبوں حال ھوں۔ بمبئی اور

مدراس وغیرہ میں تجارتی اور صنعتی میدان میں انھوں نے قابل لحاظ ترقی کی ہے، خصوصاً مہاراشٹر اور گجرات میں پھیلی ہوئی بوھرہ کمیونٹی کی اقتصادی حالت یقیناً کافی اچھی ہے۔ ملک کی دوسری ریاستوں میں بھی ایک ایسا طبقہ پچھلے چند برسوں میں ابھرا ہے جس نے صنعت و حرفت کے میدان میں نمایاں کام یابی حاصل کی ہے اور جس کی اقتصادی حالت اطمینان بخش ہے۔ پھر بھی مجموعی طور پر مسلمان اقتصادی میدان میں دوسروں سے بہت پیچھے ہیں اور اس کے مختلف اسباب ہیں۔ مسلمانوں کو شکوہ ہے کہ انھیں سرکاری اور صنعتی اداروں میں ان کی آبادی کے تناسب کے مطابق ملازمتیں نہیں ملتیں۔ ان میں کوئی ایسی تنظیم نہیں ہے جو انھیں حکومت کی مختلف اقتصادی اسکیموں سے آشنا اور ان سے فائدہ اٹھانے کے لیے تیار کر سکے۔ جہاں کہیں وہ کسی کار و بار میں کسی حد تک پیش رفت کرتے ہیں فرقہ وارانہ فسادات بالعموم وہیں ہوتے ہیں اور ان کے کار و بار کو نقصان پہنچتا ہے جس سے ان کے حوصلے پست ہوتے ہیں اور ان کی کار کردگی متاثر ہوتی ہے۔ فرقہ وارانہ فسادات کے سلسلے میں عرض کیا جا چکا ہے کہ میری رائے میں یہ سب سے بڑھ کر انتظامی مسئلہ ہے اور حکومت کی مشینری کے صحیح خطوط پر فعال ہونے ہی سے ان کا مداوا ہو سکتا ہے۔ جہاں تک سرکاری یا دوسری ملازمتوں کا سوال ہے، بے شک مسلمان امتیازی سلوک کا شکار ہوتے ہیں لیکن میرے خیال سے یہ مسئلہ جتنا حقیقی ہے اتنا ہی نفسیاتی بھی ہے۔ ملک میں بے روزگاری عام ہے جس کا اثر کم و بیش سب ہی فرقوں پر پڑتا ہے۔ پھر فرقہ پرستی کے ساتھ اقربا پروری کا مسئلہ بھی جڑا ہوا ہے۔ مسلمان چوں کہ بالعموم احساس کم تری میں مبتلا ہیں اور محنت کی عادت ان میں کم ہے اور مختلف سطحوں پر ان کے حق میں آواز اٹھانے والے بھی زیادہ نہیں ہیں۔ اس لیے وہ اس سے سب سے زیادہ متاثر ہوتے ہیں۔ تقسیم ہند کے بعد اعلیٰ عہدوں پر فائز بیشتر مسلمان پاکستان منتقل ہو گئے جس سے ایسا خلا پیدا ہو گیا جو پھر بھرا نہیں جا سکا۔ اس مسئلے کا اصلی حل تو

نظام تعلیم میں ضروری تبدیلی اور صحیح خطوط پر اقتصادی منصوبہ بندی ھی ہے لیکن اس وقت وہ ھمارے موضوع سے خارج ہے جہاں تک خود مسلمانوں کا تعلق ہے، ان کے لیے نسخۂ کیمیا ایک ھی ہے اور وہ ہے اپنے کو محنت کا عادی بنانا اور اپنے ذھن سے ہر طرح کے احساس کم تری کو دور کرنا۔ اگر مسلمانوں کی تنظیمیں اپنے پروگرام میں ان کی اقتصادی حالت بہتر بنانے کو اولین اھمیت دیں تو مسئلے کی سنگینی میں یقیناً بڑی حد تک تخفیف ھو سکتی ہے۔

مسلمانوں کے مسائل کو اجاگر کرنے اور ان کا نقطۂ نظر دوسروں کے سامنے پیش کرنے کے لیے اخبار کی جتنی اھمیت ہے وہ کسی سے پوشیدہ نہیں۔ ظاھر ہے کہ اردو اخبار یہ خدمت محدود پیمانے ھی پر انجام دے سکتے ہیں اور شمالی ھند کی حد تک اس وقت اردو کے اچھے اخباروں کی بھی بہت کمی ہے۔ یہ مقصد انگریزی یا ھندی اخبار ھی کے ذریعہ حاصل کیا جا سکتا ہے۔ انگریزی اخبار کے اجراء کا مسئلہ مسلمانوں کے سامنے بہت مدت سے چلا آرھا ہے لیکن ابھی تک اس میں کام یابی نہیں ھوئی ہے۔ یہاں ایک بات ضرور عرض کرنا چاھتا ھوں۔ اخبار خواہ کسی زبان کا بھی ھو، اس کا مقصد صرف مسلمانوں کے مسائل دوسروں کے سامنے پیش کرنا نہیں ھونا چاھیے بلکہ خود مسلمانوں کی ذھنی اصلاح و تربیت بھی اس کے مقاصد میں شامل ھونی چاھئے اور پھر اخبار کو صحیح معنی میں اخبار ھونا چاھئے۔ تب ھی وہ کار و باری نقطۂ نظر سے کامیابی حاصل کر سکتا ہے۔ مسلمانوں کے اخبار کو اگر صرف مسلمان خریدیں اور پڑھیں تو اس کا مطلب یہ ہے کہ وہ اچھا اخبار نہیں ہے۔ اچھا اخبار وھی ھوسکتا ہے جس میں ھر ذوق کے آدمی کو اپنی دلچسپی کا مواد میسر آسکے اور وہ اسے پڑھنے پر مجبور ھو۔ مسلمانوں کی ذھنی اصلاح و تربیت کا کام اخبار سے بہتر طور پر کوئی اور انجام نہیں دے سکتا ہے۔ جن اخباروں کا ذکر اوپر کیا گیا ہے وہ اس کی بہت اچھی مثال ھمارے سامنے

پیش کر چکے ہیں . ظاہر ہے کہ جتنی بڑی شخصیتیں ان اخباروں سے وابستہ تھیں آج ہمیں اتنی بڑی شخصیتیں میسر نہیں ہیں ، تاہم اس کا مطلب یہ نہیں ہونا چاہئے کہ ہم اس کام سے دست بردار ہو جائیں بلکہ ہمیں اپنی صلاحیت کے مطابق اس خدمت کی انجام دہی کے لیے مستعد اور بروئے عمل رہنا چاہئے، چاہے اس راہ میں ہمیں کتنی ہی دشواریاں کیوں نہ پیش آئیں اور اپنوں یا غیروں کا کتنا بھی ہدف ملامت کیوں نہ بننا پڑے .

عرض کیا جا چکا ہے کہ ۱۸۵۷ء کے انقلاب کے بعد مسلمانان ہند کو قدامت پسندی ، توہم پرستی ، عیش طلبی ، بے عملی جیسی بیماریوں سے نجات دلانے اور ترقی پسندی ، روشن خیالی اور جاں فشانی جیسی اقدار کو اپنانے کے معاملے میں سب سے زیادہ رہنمائی سید احمد خاں نے کی تھی . ۱۹۴۷ء کے انقلاب کے بعد بھی ایسی ہی رہنمائی کی ضرورت تھی . اس مقصد کے لیے سب سے زیادہ بڑھ کر جس شخصیت کی طرف نظر اٹھتی تھی وہ مولانا ابو الکلام آزاد کی شخصیت تھی . وہ دل و دماغ کی ایسی صلاحیتوں سے متصف تھے کہ ان سے بڑھ کر مسلمانوں کی رہنمائی کا حق دار کوئی اور نہیں تھا . ”الہلال“ کے دور ادارت میں اور اس کے بعد تحریک آزادی کے دوران وہ یہ فریضہ نہایت خوش اسلوبی سے انجام بھی دے چکے تھے . انھوں نے ۱۹۴۰ء میں رام گڑھ کانگریس کے خطبۂ صدارت میں ہندستانی مسلمانوں کا موقف نہایت وضاحت کے ساتھ ان الفاظ میں بیان فرمایا تھا : ”میں مسلمان ہوں اور فخر کے ساتھ محسوس کرتا ہوں کہ مسلمان ہوں . اسلام کی تیرہ سو برس کی شان دار روایتیں میرے ورثے میں آئی ہیں اور میں تیار نہیں کہ چھوٹے سے چھوٹا حصہ بھی ضائع ہونے دوں . اسلام کی تعلیم ، اسلام کے علوم و فنون ، اسلام کی تہذیب میری دولت کا سرمایا ہے اور میرا فرض ہے کہ میں اس کی حفاظت کروں . بحیثیت مسلمان ہونے کے مذہبی اور کلچرل دائرے میں میں اپنی ایک خاص ہستی رکھتا ہوں اور میں برداشت نہیں کر سکتا

کہ اس میں کوئی مداخلت کرے ۔ لیکن ان تمام احساسات کے ساتھ میں ایک اور احساس بھی رکھتا ہوں جسے میری زندگی کی حقیقتوں نے پیدا کیا ہے ۔ اسلام کی روح مجھے اس سے نہیں روکتی بلکہ اس راہ میں میری رہنمائی کرتی ہے ۔ میں فخر کے ساتھ محسوس کرتا ہوں کہ میں ہندستانی ہوں ۔ میں ہندستان کی ایک اور ناقابل تقسیم متحدہ قومیت کا عنصر ہوں ، میں اس کا ایسا اہم عنصر ہوں جس کے بغیر اس کی عظمت کا ہیکل ادھورا رہتا ہے ۔ " گویا مولانا آزاد ایک طرف مسلمانوں کی انفرادیت اور تشخص کے حامی تھے اور دوسری طرف انھیں ہندستان کی متحدہ قومیت کا جز و لاینفک قرار دیتے تھے ۔ حصول آزادی کے بعد بھی انھوں نے دھلی کی شاہجہانی مسجد سے مسلمانوں کو خودداری اور خود اعتمادی کا درس دیا اور لکھنو کے اجتماع میں انھیں فرقہ وارانہ سیاست سے دست کش ہو جانے کی تلقین کی ۔ تاہم کچھ تو اس بنا پر کہ تقسیم ملک نے انھیں ایسا دھکا پہنچایا تھا کہ وہ اس سے پھر کبھی سنبھل نہیں سکے اور کچھ اس لیے کہ وقت کے تقاضوں نے ان کا میدان عمل حکومت کا کار و بار قرار دے دیا تھا ۔ وہ اپنے کو مسلمانوں کی رہ نمائی کے لیے وقف نہیں کر سکے ۔ رہ نمائی کا دوسرا مرکز علی گڑھ ہو سکتا تھا لیکن حصول آزادی سے قبل علی گڑھ کی جو سیاست رہی تھی اس کی بنا پر اس لحاظ سے اس کی افادیت محدود ہو کر رہ گئی تھی ۔ تاہم ۱۹۴۸ء کے آخر میں ڈاکٹر ذاکر حسین کے شیخ الجامعہ مقرر ہونے کے بعد علی گڑھ کی ساکھ بحال ہوئی اور ذاکر صاحب نے سید احمد خاں کے مشن کی بڑی حد تک تجدید کی ۔ ان کا خیال تھا کہ ہندستانی قومیت کا مستقبل اس بات پر منحصر ہوگا کہ علی گڑھ کیا سوچتا ہے اور علی گڑھ کے ساتھ کیا برتاؤ کیا جاتا ہے ۔ علی گڑھ کے بعد جامعہ ملیہ ایک ایسا ادارہ تھا جس کے ارباب کار ، خصوصاً پروفیسر محمد مجیب اور ڈاکٹر عابد حسین ، نے اپنی تحریروں اور اپنے عمل سے مسلمانوں میں ذھنی بیداری اور سائنٹفک نقطۂ نظر پیدا کرنے کی کوشش کی ۔ علمائے دیوبند نے جمیعۃ العلماء

کے ذریعہ مسلمانوں کے بہت سے مسائل حل کرنے میں قابل تعریف خدمات انجام دیں لیکن اس بزم کے آخری چراغ مولانا محمد حفظ الرحمٰن تھے جن کی وفات کے بعد سے اندھیرا ہی اندھیرا ہے۔ البتہ ندوۃ العلماء کے ناظم مولانا ابوالحسن علی ندوی اپنی بصیرت کے مطابق رہنمائی کے فرائض انجام دے رہے ہیں۔ بعض اور اجتماعی اور انفرادی کوششیں بھی قابل لحاظ ہیں لیکن ان سب کا احاطہ ایک محدود خطبے میں ممکن نہیں۔ حاصل کلام یہ ہے کہ میرے نزدیک موجودہ دور کا مسلمانان ہند سے سب سے بڑا تقاضہ یہ ہے کہ ایک طرف وہ اپنی انفرادیت اور تشخص کا تحفظ کریں اور دوسری طرف اپنے اندر روشن خیالی اور سائنٹفک نقطۂ نظر پیدا کرکے مصاف حیات میں تیزگام ہو جائیں۔

انڈونیشیا میں اسلامیت اور اشتراکیت کی کشمکش

پروفیسر احتشام احمد ندوی*

انڈونیشیا میں اسلامی اور غیر اسلامی نظریات کی کشمکش جس طرح برپا ہوئی وہ کسی نہ کسی انداز میں اکثر اسلامی ملکوں میں موجود ہے۔ نیم فوجی یا نیم اشتراکی قیادت اکثر اسلامی ملکوں کا مقدر بن چکی ہے۔ بعض ممالک میں ملوکیت قائم ہے۔ غرض دور جدید میں عام طور سے مسلم ممالک حقیقی جمہوریت سے محروم ہیں۔ چونکہ مسلم عوام بڑی حد تک اسلام پسند ہیں۔ اس بناء پر غیر اسلامی قدروں سے ان کی کشمکش ایک طبعی امر ہے۔

انڈونیشیا میں اسلامی تحریکوں نے منظم انداز سے پہلے ولندیزی استعمار کا مقابلہ کیا اور آزادی کے بعد ان کو اشتراکیت سے نپٹنا پڑا۔ اسلامی تحریکوں نے متحد ہوکر ہالینڈ کے خلاف جہاد کیا۔ اس جد و جہد میں اشتراکی عناصر بھی ان کے ساتھ تھے اور حزب وطنی انڈونیشی بھی۔ اس بناء پر آزادی کے بعد انھوں نے ملک کی رہنمائی کے لیے سوکار نو کا انتخاب کیا جو قومی اور اشتراکی رجحانات کی ترجمانی کرتے تھے مگر دوسرے فعال رہنما ڈاکٹر محمد حتی تھے جو اسلامی انداز فکر کے حامل تھے۔ ان کو نائب صدر جمہوریہ انڈونیشیا بنایا گیا۔ چنانچہ جب آزادی کا پہلا منشور شائع ہوا تو اس پر سوکارنو اور ڈاکٹر محمد حتی کے دستخط تھے۔ چونکہ سوکارنو اشتراکیت نواز تھے لہذا عملاً حکومت کے معاملات پر ان کا اثر بڑھ گیا اور اسلامی

---

* پروفیسر ڈاکٹر احتشام احمد ندوی، صدر شعبۂ عربی، کالی کٹ یونیورسٹی، کالی کٹ، کیرالا

عناصر حکومت سے دور ہوتے تھے ۔ ڈاکٹر محمد حتی اور سوکارنو کی کشمکش درحقیقت نظریاتی اقدار پر منحصر تھی ۔ اگرچہ ڈاکٹر محمد حتی شروع سے حزب وطنی انڈونیشی میں شریک تھے مگر وہ اسلامی انداز فکر کے حامل تھے اور مکمل جمہوریت کے حق میں تھے ۔ اس کے برعکس سوکارنو کا میلان اشتراکیت کے اثر سے ڈکٹیٹرشپ کی طرف تھا ۔ خود انھوں نے ایک جلسہ میں اعلان کیا تھا کہ اگر میرا سینہ چیرا جائے تو اس میں مارکس لکھا ہوا ملے گا ۔ سوکارنو لکھتے ہیں کہ "میں اور ڈاکٹر حتی کسی موضوع پر متفق نہ ہوسکے — وہ وفاقی حکومت کے داعی تھے اور میں وجدانی حکومت چاہتا ہوں ۔"[۱]

ڈاکٹر محمد حتی نے اعلی تعلیم ہالینڈ سے حاصل کی تھی ۔ اور معاشیات میں پی ۔ ایچ ۔ ڈی کیا تھا ۔ انھوں نے اس موضوع پر کئی کتابیں بھی لکھی ہیں ۔ ان سے اشتراکیوں کی ناراضگی کا سبب یہ تھا کہ انھوں نے ۱۹۴۸ء میں اشتراکی بغاوت کو ناکام بنا دیا تھا ۔ اس بناء پر وہ برابر اس کوشش میں تھے کہ ان کو حکومت سے باہر نکلوا دیں ۔ سوکارنو بھی ان کے مخالف تھے ۔ آخر میں تو وہ ان سے کسی قسم کا مشورہ بھی نہ کرتے تھے ۔ پھر جب ماسکو کے بجائے سوکارنو چین کی طرف متوجہ ہوئے اور ملک پر چینی اشتراکیوں کا غلبہ ہونے لگا ، اسی وقت ڈاکٹر محمد حتی نے اس رجحان پر سخت تنقید کی ۔ ان اختلافات کے باعث انھوں نے اپنے عہدہ سے استعفی دے دیا جس کو سوکارنو نے بڑی خوشی سے قبول کرلیا ۔ اس طرح حکومت دائیں بازو کے عناصر سے بالکل خالی ہوگئی ۔ سوکارنو نے پھر نائب صدر حکومت کی جگہ پر کبھی تقرر نہ ہونے دیا اور یہ جگہ ان کی سیاست سے جبری کنارہ کشی تک خالی ہی رہی[۲] ۔

---

(۱) صفحات عن تاریخ انڈونیشیا ، ص ۶۶

(۲) صفحات عن تاریخ انڈونیشیا المعاصرة از محمد اسد شہاب ، طبع اول ، ۱۹۷۰ ، بیروت ، ص ۸۶ ۔

سوکارنو نے حکومت کی جانب سے ایک اشتراکی منشور شائع کیا جو مارکس اور ہیگل کی تعلیمات پر مشتمل تھا. انھوں نے ایک نئی اصطلاح ایجاد کی جس کو انڈونیشیا کا قومی اور حکومتی "شعار" قرار دیا. یہ اصطلاح تھی "مارھین" جس کی تشریح درج ذیل ہے :—

ما سے مراد مارکس
ھی سے مراد ھیگل
ن سے مراد لینن

اسی بنیاد پر حکومت نے ایک پرچہ بھی "سوارا مارھین" یعنی مارھین کی آوازا کے نام سے جاری کیا.

سوکارنو جب ۱۹۶۵ء میں اشتراکی ملکوں کی سیاحت کے لیے گیے تو ان سے بہت متاثر ہوئے اور اپنے ملک واپس آکر مارکسی فلسفہ کی تعلیم مدارس میں لازمی قرار دے دی. اس کی تعلیم و ترقی کے لیے ایک نئے اصول بنائے جس کا نام "ناما کوم" رکھا. "ناما کوم" کی تشریح درج ذیل ہے :—

ناس (NASIONAL) قومیت
ا (AGAM) دین
کوم (KOMUNIS) اشتراکیت

یہ پہلے حروف کی ترکیب سے ناماکوم ہو گیا. ناس سے مراد قومیت ا سے مراد دین اور کوم سے مراد کمیونسٹ. سوکارنو نے اس طرح متضاد عناصر جمع کردے۲. ان کا اصل مقصود تو اشتراکیت کا نفاذ تھا مگر چونکہ انڈونیشیا مسلم

---

(۱) صفحات عن تاریخ انڈونیشیا المعاصرة، ص ۱۷۳
(۲) صفحات عن تاریخ انڈونیشوا، ص ۱۹۵

اکثریت پر مشتمل ہے۔ لہذا ان کو خوش کرنے کے لیے لفظ دین بھی شامل کر دیا۔ "ناسا کوم" کے تسلیم کرانے پر سوکارنو کو سخت اصرار تھا۔ جن اسلامی تحریکوں نے ان اصولوں کو تسلیم نہ کیا ان کو غیر قانونی قرار دے دیا گیا۔ ان کے رہنماؤں کو جیلوں میں بھر دیا گیا۔ یہ ھی نہیں بلکہ سوکارنو نے پارلیمنٹ برخاست کر دی اور مجلس اعلی توڑ دی۔ بعد میں دوبارہ ان کی تشکیل اس طرح کی گئی کہ اس میں صرف اشتراکی ارکان شامل کیے گیے اور ان ھی عناصر کو حکومت میں باقی رکھا گیا جو اشتراکیت پسند تھے۔

یہاں یہ امر ملحوظ رہے کہ خود سوکارنو کا کردار مجروح رہا ہے۔ انھوں نے غیر ملکوں میں اربوں ڈالر جمع کر رکھے تھے[1] اور ایک ساتھ چھ بیویاں رکھے ھوئے تھے[2] جن میں کئی ایسی بھی تھیں جن کو ان کے شوھروں سے جبراً چھڑا لیا گیا تھا۔ حق یہ ہے کہ حکومت کی سطح پر انھوں نے غریبوں کے لیے کچھ نہیں کیا۔

انڈونیشیا میں اسلام کی جڑیں بہت گہری ہیں۔ وھاں کی ۹۵ فیصدی آبادی مسلم ہے۔ اسلامی تحریکوں نے مسلمانوں کی تعلیم و تربیت کا بہت اہتمام کیا ہے۔ انڈونیشیا میں اشتراکیت کا وجود طبعی انداز سے نہیں ہوا بلکہ ھالینڈ نے ایک منصوبہ کے تحت اشتراکیت کو انڈونیشیا میں در آمد کیا تاکہ وہ ان مضبوط اور منظم اسلامی تحریکوں کا مقابلہ کر سکے جو ایمانی قوت جانبازی اور ایثار کے باعث دلندیزی استعمار کے لیے زبردست خطرہ بن گئی تھیں اور آزادی کے لیے سر سے کفن باندھ کر میدان میں اتر آئی تھیں۔ ھالینڈ نے یہ چال اس لیے چلی کہ اشتراکیت ایک عالمی مضبوط تحریک ہے جو نظریاتی بنیادوں پر

---

(۱) صفحات عن تاریخ انڈونیشیا المعاصرة ص ۸۸-۸۹

(۲) ایضاً ص ۷۶

قائم ہے. لہذا اگر ایسی تحریک کو ہوا دی جائے اور اسے مضبوط کر دیا جائے تو وہ بلا شبہہ اسلامی تحریکوں کو کمزور کردے گی ۔ مسلمانوں میں اختلافات پیدا ہونگے اور یہ تحریکیں حکومت سے نبرد آزما ہونے کے بجائے اشتراکیت سے مدافعت میں لگ جائے گی ۔ اس نقطۂ نظر سے حکومت نے اپنی تائید اور نگرانی میں اس عالمی تحریک کو انڈونیشیا میں پروان چڑھایا اور اس کی نشو و نما کی ۔ اس بنا پر یہ دعوی صحیح نہیں کہ اشتراکی ملکوں کے دائرے کے باہر سب سے قدیم تحریک انڈونیشیا کی اشتراکی تحریک ہے. اسی طرح یہ خیال بھی صحیح نہیں کہ اشتراکی ممالک سے باہر سب سے بڑی اشتراکی تحریک انڈونیشیا کی کمیونسٹ پارٹی ہے. اس لئے کہ اس تحریک کا آغاز فطری انداز سے نہیں ہوا. یہ عوام کے اندر سے نہیں ابھری اور نہ ہی عوام میں اس کی جڑیں پھیل سکیں. انڈونیشیا کی ۹۵ فیصد مسلم آبادی اسلامی تحریکوں کے ذریعہ پوری طرح اپنے ایمان اور عقاید کی حفاظت کرتی رہی. اشتراکی تحریک سیاسی مصالح کی بناء پر دلندیزی استعمار نے مسلمانوں پر تھوپ دی ۔ انڈونیشیا کی مسلم سوسائٹی کا مطالعۃ کرنے والا اسی نتیجہ پر پہونچے گا کہ اتنی صاحب ایمان اسلامی حمیت کی حامل اور اسلام پر جان فدا کرنے والی قوم اشتراکی نہیں بن سکتی ۔

اسلامی تحریکوں میں سب سے پہلے "شرکت داقنغ اسلام" وجود میں آئی جس کی تشکیل ۱۹۰۶ء میں عمل میں آئی ۔ علاوہ ازیں هالینڈ کو یہ خطرہ بھی تھا کہ سلطان ترکی سے سلطان اتجہ (ATJ) کے تعلقات بھی اس کے اقدار کو نقصان نہ پہونچائیں ۔ اس بناء پر ھالینڈ کا خیال تھا کہ اگر اسلامی تحریکیں بغاوت کریں اور سلطان ترکی کے اثر سے جرمنی ان کی مدد کرے اور خود اسلامی ممالک ان کی تائید کریں تو حالات خطرناک ہو جائیں گے ۔ اس بناء پر اسلامی تحریکوں کو کمزور کرنا آپس میں لڑانا اور اسلام کی مدافعت میں اس طرح مشغول رکھنا کہ ھالینڈ کی حکومت سے ان کو نپٹنے کا موقعہ مل سکے ۔

اس مصلحت کے پیش نظر یہ مسئلہ مشہور ہالینڈی مستشرق مسٹر سنوک ہارو خونجی کے سپرد کیا گیا کہ وہ انڈونیشیا میں قیام کر کے مسلم معاشرہ کا مطالعہ کریں اور پھر اسلامی تحریکوں کے خاتمہ یا کم از کم ان کے دباؤ کو کم کرنے کا طریقہ بتائیں ۔ چونکہ ریاست اتجہ اسلامی تحریکات کا مرکز تھی لہذا سنوک وہاں آکر ٹھہرا ۔ تین برس تک وہ وہاں قیام پذیر رہا ۔ اس نے مسلم سوسائٹی کا اور اسلامی تحریکوں کا بہت گہرا مطالعہ کیا ، کافی سواد جمع کیا اور ہالینڈ واپس آکر ایک کتاب اتجہ کے نام سے انگریزی میں لیڈن سے شائع کی ۔ اس نے اس کتاب میں ان کمزور پہلوؤں کی نشاندھی کی جو اسلامی معاشرہ میں موجود ہیں اور انڈونیشیا کی اسلامی تحریکوں میں پائی جاتی ہیں ۔ اس نے صاف اعلان کیا کہ انڈونیشیا کی ان اسلامی تحریکوں کو باہر کے ہتھیاروں اور عسکری قوت سے فنا نہیں کیا جاسکتا اور نہ ھی ان کے لیڈروں کی گرفتاری سے تحریکیں کمزور ہوسکتی ہیں ، اس لیے کہ ان کی جڑیں مسلمانوں کے دلوں میں گہری ہیں اور پر خلوص اسلامی عقاید نے ان کو پروان چڑھایا ہے ۔ پھر سنوک ہالینڈ کی حکومت کو درج ذیل تین مشورے دیتا ہے جن کے ذریعہ اسلام اور اسلامی تحریکوں کا مقابلہ کیا جا سکتا ہے ۔

(۱) مسلمانوں میں غیر اسلامی تحریکوں کو رائج کیا جائے اور ان کے اندر الحاد اور شک کے بیج بوئے جائیں ۔

(۲) ان کے اندر اختلافات پیدا کیے جائیں اور مابہ النزاع مذھبی مسائل کو ابھارا جائے ۔

(۳) قومی اور اشتراکی تحریکوں کے ذریعہ اسلامی تحریکوں کو کمزور بنایا جائے ۔ قومیت کی بنیاد پر تحریک آزادی شروع کی جائے جس کی وجہ سے اسلامی عنصر کمزور ہو جائے گا اور اس کو باہر سے مدد کی توقع بھی نہ رہے گی اور نہ ھی اسلامی ملک اس کی جانب متوجہ ہونگے ۔

اشتراکیت مسلمانوں میں الحاد پیدا کرنے کے لیے بالکل کفیل اور ضامن ہے جب اشتراکیت کے بیج انڈونیشیا میں بوئے جائیں گے تو لازمی طور پر اس کا مقابلہ کرنے پر مجبور ہوں گے۔ اس طرح ان کو موقعہ نہ مل سکے گا کہ زیادہ توجہ ہالینڈ کی حکومت کی جانب کریں جبکہ ان کا عقیدہ خطرے میں پڑ جائے گا۔ سنوک نے صاف کہا ہے کہ حکومت ہالینڈ کو چاہیے کہ انڈونیشیا میں اشتراکی تحریک شروع کرادے اور ترقی پسند اور آزاد پسند عناصر کی ہمت افزائی کرے مگر جب مسلمانوں اور اشتراکیوں میں کشمکش پیدا ہو تو حکومت کو اس میں براہ راست دخل نہ دینا چاہیے بلکہ پس پشت ترقی پسند عناصر کی ہمدردی کرنی چاہیے۔ دونوں کی لڑائی میں حکومت کو تماشائی بن جانا چاہیے۔ ان مشوروں کو عملی شکل دینے کے لیے حکومت ہالینڈ نے مشہور مارکسی لیڈر اسنیولیٹ (N. J. F. M. Snevliet) کا انتخاب کیا جو ہالینڈ کی پارلیمنٹ کا ممبر بھی تھا۔ اس کو انڈونیشیا اس غرض سے بھیجا تاکہ وہاں کی سوسائٹی میں مارکسی تعلیمات اور فلسفہ کی تخم ریزی کرے۔ مسٹر اسنیولیٹ نے موقع کو غنیمت جانا۔ انھوں نے حکومت کی خدمت کی غرض سے نہیں بلکہ اپنے عقائد سے خلوص کی بناء پر مارکسیت کی انڈونیشیا میں پوری تندھی سے اشاعت کی۔ اس نے بڑی ذہانت اور تجربے سے کام لیکر انڈونیشیا کی اہم شخصیات سے ذاتی تعلقات بڑھائے اور اپنا ایک حلقہ بنا لیا۔ حکومت ہالینڈ نے مسٹر اسنیولیٹ کی مدد کے لیے ایک دوسرا فعال مارکسی لیڈر بارس (BAARS) کو روانہ کیا تاکہ وہ اس کی مدد کرے۔ یہ لوگ براہ راست اشتراکیت کی دعوت نہیں دیتے تھے بلکہ آزادی رائے، رسم و رواج سے چھٹکارا اور اعلی انسانی و اخلاقی قدروں کا حصول، ان کی دعوت کے بنیادی نکات تھے۔ اس بناء پر بعض "شرکت اسلام" کے ارکان بھی اس تحریک میں شامل ہو گیے[1]۔

---

(۱) صفحات عن تاریخ انڈونیشیا، ص ۱۱ تا ۱۹۔

اسلامی تحریکوں نے یہ محسوس کرلیا تھا کہ اشتراکیوں کا مقصد ہالینڈ سے آزادی حاصل کرنا نہیں ہے بلکہ ان کا اصل مشن مارکسزم کی اشاعت ہے۔ چنانچہ اشتراکی تحریک نے یہ اعلان کیا کہ ان کا مقصد کسانوں اور مزدوروں کی رہنمائی ہے تاکہ وہ مالداروں اور تاجروں کے خلاف بغاوت کر سکیں۔ پھر یہ تحریک دراصل ہالینڈ کی اشتراکی تحریک کی ایک شاخ تھی۔ اس کے تمام رہنما ہالینڈ ہی کے تھے جس کا اثر انڈونیشیا کے عوام پر غلط پڑ رہا تھا۔ لہذا ۱۹۲۰ء میں انڈونیشیا کی اشتراکی تحریک ہالینڈ سے علیحدہ ہوگئی اور اس نے ایک آزاد انڈونیشی تحریک کی شکل اختیار کر لی اگرچہ رہنما ولندیزی ہی رہے۔

اسلامی تحریکوں میں "شرکت اسلام" تحریک نہایت طاقتور تھی۔ اکتوبر ۱۹۲۱ء میں اس نے اعلان کر دیا کہ جو اشتراکیت سے تعلق رکھے گا وہ اس کا ممبر نہیں بن سکتا۔ یہ پہلا موقع تھا جب اسلامی تحریکوں اور اشتراکیوں میں کشمکش کا آغاز ہوا۔ انھوں نے شرکت اسلام کو ہدف بنایا اور اس کو بورژوا تحریک قرار دیا جو دولت مندوں کے مصالح کے لیے بنائی گئی ہے۔ نتیجہ یہ ہوا کہ دونوں میں معرکے آرائیاں ہونے لگیں اور کافی کشت و خون ہوا۔ نتیجتاً حکومت پر جنگ آزادی کا دباؤ کم ہونے لگا۔

اب تک تو جو کچھ ہوا وہ مسٹر سنوک کے مشورہ کا ایک حصہ تھا۔ دوسرا مشورہ اس نے حکومت ہالینڈ کو یہ دیا تھا کہ وہ مذہبی اختلافات کو ہوا دے۔ اس مقصد کی تکمیل کے لیے حکومت نے قادیانیوں کو دعوت دے کر انڈونیشیا بلایا اور ان کے مراکز کھلوا دیے۔ قادیانیوں نے مسلمان طلبہ میں کام شروع کر دیا۔ اب دوسرا معرکہ قادیانیوں سے مقابلہ کا سامنے آگیا۔ اس طرح مسلمانوں کی اجتماعی قوت جو ہالینڈ کے استعمار کے خلاف استعمال ہو رہی تھی وہ باہمی اختلافات اور عقائد کی مدافعت پر صرف ہونے لگی۔

اس موقع پر قوم پرستوں اور اشتراکیوں نے یہ پرو پیگنڈا شروع کر دیا کہ مسلمان تو باہم جنگ و جدال میں مصروف ہیں، صرف اشتراکی اور قوم پرست ہی عوام کی خدمت کر رہے ہیں اور وہ ہی معاشی ترقی اور جہالت کو دور کرنے میں مصروف ہیں .

اس صورت حال پر غور کرنے کے لیے "شرکت اسلام" نے ایک کانفرنس طلب کی جو شربون (مغربی جاوا) میں منعقد ہوئی . اس کانفرنس میں تمام اہم مسلم رہنماؤں نے شرکت کی اور بنیادی مسائل پر غور و خوض کرنے کے بعد مسلمانوں نے اعلان کیا کہ اشتراکیوں کے خلاف باہم متحد و منظم ہو جانا چاہیے ورنہ خطرات بڑھتے جائیں گے .

اس کے بعد فروری ۱۹۲۳ء میں "شرکت اسلام" ایک سیاسی تحریک قرار پائی جس کا بنیادی مقصد اشتراکیت کے اثرات سے مسلمانوں کی محافظت تھا . چونکہ اس تحریک میں مسلمانوں کی تمام جماعتیں شریک تھیں اس لیے ھالینڈ نے اس سے خطرہ محسوس کیا کیونکہ سارے مسلمان ایک قیادت میں ایک جھنڈے تلے جمع ہوگیے تھے .

یہاں یہ امر واضح کر دینا ضروری ہے کہ انڈونیشیا میں بہت سی اسلامی تحریکیں وجود میں آئیں . ان میں کچھ تعلیمی تھیں اور کچھ سیاسی . ذیل میں ان کے نام درج کیے جاتے ہیں :

(۱) شرکت داقنغ اسلام (۱۹۰۵ء)

(۲) شرکت اسلام

(۳) دار الاسلام

(۴) نہضۃ العلماء ۱۹۲۵ء (پہلے تعلیمی تحریک تھی بعد میں سیاسی بن گئی)

(۵) ماشود تحریک (۱۹۳۵ء)

(۶) حزب اسلامی انڈونیشی

(۷) حزب تربیت اسلامیہ (تعلیمی تحریک)

(۸) جمعیۃ مہدیۃ (تعلیمی تحریک)

دار الاسلام ایک اہم اسلامی تحریک تھی جس کا مقصد انڈونیشا میں اسلامی حکومت کا قیام تھا۔ اس تحریک کے بانی کارتوسوپریو تھے جو ابتداء سے آزادی کی تحریک میں شامل تھے۔ چنانچہ سوکارنو اپنی ڈائری میں رقمطراز ہیں کہ:

"انقلابی طاقتوں اور ان کے مخالفین کے درمیان اختلافات شدید ہیں۔ دارالاسلام جو ایک دائیں بازو کی تنگ نظر اور شدید متعصب مذہبی تحریک ہے وہ اسلامی حکومت کا مطالبہ کر رہی ہے اور اس کا یہ مطالبہ ۱۹۴۸ء سے جاری ہے۔"

وہ آگے چل کر لکھتے ہیں:

"کارتوسو پریو، رہنما دارالاسلام نے میرے قتل کا حکم جاری کر دیا ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ سوکارنو اسلامی حکومت کے قیام میں مانع ہے لیکن سوکارنو کا کہنا ہے کہ اللہ صرف مسلمانوں کا اللہ نہیں ہے۔ سوکارنو اسلام کے خلاف کام کرتا ہے اور کہتا ہے کہ انڈونیشیا کو پانچ اصولوں پر کاربند ہونا چاہیے۔"۱

دارالاسلام کی اہمیت کا اندازہ اس سے لگایا جا سکتا ہے کہ سوکارنو نے خاص طور پر اس تحریک کا ذکر اپنی ڈائری میں کیا ہے ورنہ تحریکیں تو بہت سی تھیں۔ مناسب معلوم ہوتا

---

(۱) بحوالہ صفحات عن تاریخ انڈونیشیا

ہے کہ ان پانچ اصولوں کا ذکر بھی کر دیا جائے جن کا سوکارنو نے حوالہ دیا ہے. سن ۱۹۴۵ء میں انڈونیشیا کا دستور بنایا گیا تھا جس میں مندرجہ ذیل اصول حکومت چلانے کے لیے وضع کیے گیے تھے:

(۱) الوھیت: اللہ عز و جل کے لیے

(۲) حکومت: عوام کی

(۳) انصاف اجتماعی

(۴) قومیت انڈونیشی

(۵) انسانیت[۱]

ان اصولوں کا مقصد یہ تھا کہ اسلام کے ساتھ ساتھ دوسرے مذاہب کے ماننے والوں کو بھی بنیادی حقوق عطا کیے جائیں اور اقلیت کے ساتھ مساوات کا برتاؤ کیا جائے اگرچہ اس کی تعبیر بھی مختلف انداز سے کی گئی. اشتراکیوں نے اعلان کیا کہ یہ اصول ذریعہ ہیں مقاصد نہیں. لہذا اشتراکی حکومت بننے کے بعد ان کی ضرورت باقی نہ رہے گی. یہاں یہ واضح کر دینا ضروری ہے کہ مسلمان جمہوریت کے دائرے میں رہ کر اسلامی قوانین کے خواہاں ہیں. اب بھی یہ پانچ اصول قائم ہیں.

انڈونیشیا کی منظم اور طاقتور اسلامی تحریک ماشومی کا ذکر کرنا ضروری ہے جس نے سیاست میں غیر معمولی نفوذ حاصل کر لیا تھا. یہ تحریک دوسری تحریکوں سے کم عمر تھی مگر اس کے اثرات سے سوکارنو اور اشتراکی عناصر دونوں خائف تھے. ۱۹۴۵ء میں "جوکجا" میں مسلمانوں نے بڑی کانفرنس منعقد کی جس میں انڈونیشیا کے تمام اہم مسلم زعماء شریک ہوئے انہوں

---

(۱) صفحات عن تاریخ انڈونیشیا، ص ۱۷۶

نے مل کر طے کیا کہ سیاسی طور پر اسلام کے لیے جہاد کیا جائے۔ اس سلسلے میں انھوں نے مندرجہ ذیل دو اصول اپنائے:

(۱) انڈونیشیا میں طاقت مسلمانوں کے ہاتھ میں رہنی چاہیے۔

(۲) نظم مملکت اسلامی بنیادوں پر استوار کرنا چاہیے۔

اس طرح ۷ نومبر ۱۹۴۵ء کو ایک نئی سیاسی اسلامی تحریک وجود میں آئی جس کا نام "ماشومی تحریک" رکھا گیا۔ یہ عظیم اسلامی تحریک اسلامی احکام کے نفاذ کے لیے جد و جہد کرنے لگی۔ اس نے انفرادی اور اجتماعی زندگی دونوں پہلوں میں محض رضائے الٰہی کے حصول کے لیے اصلاحی کام شروع کر دیے۔

ماشومی تحریک نے سوکارنو کے لادینی کردار، ان کی ڈکٹیٹرشپ اور اشتراکیت نوازی پر سخت تنقیدیں کی۔ اس پارٹی نے پارلیمنٹ میں مجلس اعلی میں اور اخبارات و رسائل میں اشتراکیوں کے خطوط غم دار کی خوب نمائش کی اور سوکارنو کے خلاف ایک فضا تیار کر دی جس کی وجہ سے وہ اپنی ذات پر خطرات محسوس کرنے لگے اور انھوں نے اپنے حفاظتی عملہ میں اضافہ کرلیا۔

اس سے قبل ذکر ہوچکا ہے کہ سوکارنو نے اشتراکیت کے فروغ کے لیے تین اصول ناسا کوم کے نام سے اپنائے تھے۔ جن پارٹیوں نے ان کو نہیں مانا ان کو غیر قانونی قرار دے دیا گیا۔ چنانچہ ماشومی پارٹی ان اصولوں کو غیر اسلامی ٹھہرا کر ان کے ماننے سے انکار کر دیا۔ مسلمانوں نے ایک اشتراکیت مخالفت محاذ بنالیا جس میں تمام اسلامی تحریکیں شامل تھیں۔ اس محاذ نے اخبار نکالے، کتابیں شایع کیں اور مجالس منعقد کیں۔ انھوں نے شہروں اور گاؤں کے دورے کیے اور ستمبر ۱۹۵۷ء میں ایک بڑا اجتماع منعقد کیا جو ۸ ستمبر سے ۱۱ ستمبر ۱۹۵۷ء تک جزیرہ سماترہ میں جاری رہا۔ اس جلسے میں مسلمانوں نے اعلان کیا کہ وہ حکومت پر اشتراکیت کے بڑھتے ہوئے اثرات

کو برداشت نہیں کر سکتے۔ اس کا اثر یہ ہوا کہ سوکارنو نے اشتراکی عناصر کے مشورے سے ان تمام پارٹیوں کو غیر قانونی قرار دے دیا جو اشتراکیت کی مخالف تھیں۔ مجلس اعلیٰ کو توڑ دیا اور پارلیمنٹ بھی تحلیل کر دی۔ اس کے بعد مجلس اعلیٰ اور پارلیمنٹ کی دوبارہ تشکیل کی اور اس میں انتخاب عموماً اشتراکیوں کا کیا گیا اے، پی، بی (A. P. B.) جو غیر اشتراکی خبر رساں ایجنسی تھی اس کو قومیا لیا گیا اور مسلمان علماء اور زعماء سے جیلوں کو بھر دیا گیا۔

ان تمام مساعی کے باوجود اشتراکی نظام انڈونیشیا میں قائم نہ ہو سکا۔ اسلامی تحریکوں کے علاوہ ایک جاندار عنصر فوج کا ہے جو جمہوری نظام میں اسلامی عناصر کو قائم رکھنا چاہتا ہے۔ اس طرح نہ سوکارنو نہ ہی اشتراکی رہنما کوئی انقلاب پیدا کر سکے۔ اس لیے کہ فوج مسلم عوام کے ساتھ ہے۔ اشتراکیوں نے دو بار طاقت سے حکومت پر قبضہ کرنا چاہا۔ پہلی بار آزادی سے قبل ۱۹ ستمبر ۱۹۴۸ء میں جبکہ انڈونیشیا فوجی طور پر ہالینڈ سے برسر پیکار تھا مگر اس بغاوت کو ڈاکٹر محمد حتیٰ نے ناکام بنا دیا۔ دوبارہ ۳۰ ستمبر ۱۹۶۵ء کو انھوں نے فوج کے ۶ جنرلوں کو ان کے گھروں پر حملہ کر کے مار ڈالا۔ اتفاق سے سوہرتو اور ابوالحارث ناسوتیون بچ گئے اور انھوں نے بڑی حکمت عملی سے قانونی دائرے میں رہ کر اور ملک کے دستور کا احترام کرتے ہوئے اشتراکیوں کے منصوبے کو خاک میں ملا دیا۔ عوام نے ان کا پورا ساتھ دیا۔ بعد میں عدالت نے ان کو سزائیں دیں۔ یہاں مشہور اشتراکی رہنما سوبندرو کا بیان نقل کرنا دلچسپی سے خالی نہ ہوگا۔ اس سے جج نے اس کا نام اور مذہب دریافت کیا تو اس نے اپنا نام بتایا اور کہا کہ "میں مسلمان ہوں اور ارض مقدس جاکر فریضہ حج بھی ادا کر چکا ہوں" دیگر گفتگو درج ذیل ہے:

قاضی: دن اور رات میں کتنی بار تم نماز پڑھتے ہو۔
سوبندرو: بہت بار

قاضی : صبح کی نماز میں کتنی رکعتیں ہیں

سوبندرو : چار

قاضی : عصر میں کتنی ہیں .

سوبندرو : چار

قاضی : مغرب میں کتنی ہیں .

سوبندرو : چار

قاضی : تم کیسے دعویٰ کرتے ہو کہ تم مسلماں ہو اور حج کر آئے ہو جبکہ تم کو یہ تک نہیں معلوم کہ فرض نمازوں کی تعداد کیا ہے[۱] -

انڈونیشیا کے حالات کا مطالعہ عالم اسلام کے وسیع پس منظر میں کرنا چاہیے . اس لیے سرعت سے بدلتی ہوئی دنیا میں اسلام کا تصادم اشتراکیت سے ہونا ناگزیر ہے . مختلف ملکوں میں مسلمانوں کو اشتراکیت سے سابقہ پڑا ہے . سوال یہ ہے کہ اسلامی قدروں کو اشتراکیت کے سائے میں کس حد تک برقرار رکھا جا سکتا ہے . کیا اشتراکیت مسلم عوام پر اسی طرح اثر انداز ہوتی ہے جیسا کہ اس کے اثرات دوسرے مذاھب کے پیرووں پر پڑتے ہیں . روسی یہودی نصف صدی اشتراکی حکومت میں رہنے کے باوجود یہودی مذہب پر پوری طرح عامل رہے اور اس حد تک کہ جب ان کو موقعہ ملا تو اپنے مذہب کی حفاظت کے لیے اپنا وطن چھوڑ دیا اور اسرائیل هجرت کر گیے . اس طرح مطالعہ کا موضوع وسیع و متنوع ہو جاتا ہے یعنی —

(۱) وہ ممالک جو پوری طرح اشتراکیت کی گرفت میں آگیے ہیں ، ان میں اسلام کس حد تک برقرار رہے .

(۲) وہ ممالک جو نیم اشتراکی ہیں .

---

(۱) صفحات عن تاریخ انڈونیشیا المعاصرة ، ص ۱۰۱ .

(۳) وہ ممالک جو جمہوری نظام سے وابستہ ہیں مگر ان میں اصحاب حل و عقد مائل بہ اشتراکیت ہیں ۔

میرے خیال میں اشتراکیت اور اسلامی قدروں کا تصادم ہر جگہ یقینی اور یکساں ہے ۔ البتہ مختلف ممالک کے مخصوص حالات ان پر اثر انداز ہوتے ہیں اور اس بنا پر نتائج میں اختلاف ہو سکتا ہے ۔ یہاں یہ امر بھی قابل لحاظ ہے کہ بعض حضرات اسلامی اشتراکیت یا اسلامی سوشلزم کا نعرہ لگاتے ہیں ۔ بعض انڈونیشی اشتراکیوں نے دعویٰ کیا ہے کہ خدا کے حضور کو اگر اسلام سے خارج کر دیا جائے تو پھر اشتراکیت اور اسلام میں کوئی فرق باقی نہیں رہ جاتا ۔ یہ سب سیاسی اور مصلحت آمیز تعبیریں ہیں ورنہ حقائق کی تصویریں کچھ اور ہیں ۔

بہ مصطفی برساں خویش را کہ دیں ہمہ اوست
اگر بہ او نہ رسیدی تمام بولہبی ست

فہرست اردو مطبوعات

ادارۂ علوم اسلامیہ
علی گڑھ مسلم یونیورسٹی، علی گڑھ

۱ - ہندوستان میں عربی ادب اور علوم اسلامیہ کی تدریس و تحقیق	از ڈاکٹر عبدالعلیم	قیمت : Rs. 3.00
۲ - جدید فارسی شاعری	از ڈاکٹر منیب الرحمن	قیمت : Rs. 10.00
۳ - ترکی	از ڈاکٹر اکمل ایوبی	قیمت : Rs 25.00
۴ - عراق	از ڈاکٹر محمود الحق	قیمت : Rs. 20.00
۵ - عبدالرحمن الکواکبی	از ڈاکٹر محمود الحق	قیمت : Rs. 40.00
۶ - ابن الفارس	از ڈاکٹر غلام مصطفی	قیمت : Rs. 35.00
۷ - اصول فہرست	از محمود حسن قیصر	قیمت : Rs. 20.00

ملنے کا پتہ

PUBLICATIONS DIVISION
ALIGARH MUSLIM UNIVERSITY
ALIGARH—202001

علامہ سید مرتضیٰ حسینی بلگرامی

مختار الدین احمد*

اودھ، ہندستان کا بہت مردم خیز صوبہ رہا ہے۔ یہ ایک عرصے سے اسلامی تہذیب و تمدن کا مرکز بنا رہا ہے۔ افغان سلاطین کے عہد سے مغلوں کے زوال، بلکہ انگریزی حکومت کے عروج تک اس کی علمی حیثیت برقرار رہی اور مشرقی سلاطین کا عہد تو اس صوبے کے لیے نہایت مبارک ثابت ہوا۔ اس زمانے میں شہر تو شہر اودھ کے قصبات تک علم کی روشنی سے ایسے منور تھے کہ دور دور سے لوگ یہاں پروانہ وار آتے اور یہاں کے علماء سے مستفیض ہوتے تھے۔ اس سرزمین سے کتنے علماء و ادباء ابھرے جو آسمان علم پر ستارے بن کر چمکے۔ قنوج نے شیخ احمد بن الحسن قنوجی، گوپامئو نے قاضی مصطفیٰ علی خاں، قاضی ارتقا علی خاں، محمد علی والاجاہ، سندیلہ نے علامہ حمد اللہ سندیلی، ابو العباس احمد بن علی السندیلی، احمد بن عبداللہ السندیلی، سہالی نے ملا قطب الدین شہید، ملا نظام الدین، بحرالعلوم مولانا عبدالعلی، خیرآباد نے مولانا فضل امام خیرآبادی، مولانا فضل حق، شمس العلماء عبدالحق خیر آبادی، امیٹھی نے ملا جیون جیسے علماء پیدا کیے۔ انھی قصبات میں ایک قصبہ بلگرام بھی ہے جس کی سر زمین سے بہت سے نامور شاعر و ادیب، بلند پایہ عالم اور ممتاز مصنف پیدا ہوئے، جن میں فارسی و عربی زبان و ادب کے ماہر اور مشہور عالم سید غلام علی آزاد بلگرامی، شاعر اور مصنف میر عبدالجلیل بلگرامی اور تاریخ اسلام و ثقافت اسلامی کے مشہور ماہر علامہ سید مرتضیٰ

---

* پروفیسر مختار الدین احمد، شعبۂ عربی، علی گڑھ مسلم یونیورسٹی، علی گڑھ۔

حسینی بلگرامی دور دور تک شہرت رکھتے ہیں ۔ آج کی صحبت میں بلگرام کے اسی گل سرسبد یعنی علامہ سید مرتضی حسینی بلگرامی کے متعلق گفتگو کرنی ہے ۔

بلگرام کی تاریخ قدیم ہے ۔ سلطان محمود غزنوی کی فوج کے ایک سپہ سالار قاضی محمد یوسف گاذرونی، پانچویں صدی ہجری کے پہلے عشرے میں یہاں لشکر شاہی لے کر آئے اور مقامی لوگوں کو شکست دے کر یہاں انھوں نے حکومت قائم کی ۔ اس لشکر کے بعض قبیلوں نے بلگرام کو اپنا مسکن بنالیا ۔ بلگرام میں مسلمانوں کی دوسری بار آمد سلطان شمس الدین ایلتتمش کے کے عہد حکومت (۶۰۷ھ - ۶۳۳ھ) میں ہوئی جس کا عہد حکومت ساتویں صدی ہجری کا نصف اول ہے ۔ اس صدی کے نصف آخر میں شہاب الدین غوری اور اس کے لشکر کی پے در پے فتوحات کے بعد بلگرام کا قصبہ پوری طرح سلطنت دہلی کے قبضے میں آگیا۔

سید محمد مرتضی حسینی کا تعلق سادات واسطی سے ہے ۔ غلام علی آزاد بلگرامی کی روایت کے مطابق ان کے جد امجد سید محمد صغریٰ واسطی سنہ ۶۱۴ھ میں بلگرام میں فاتحانہ داخل ہوئے اور اس سر زمین کو انہوں نے اپنا مستقر اور وطن بنا لیا ۔ اس خاندان نے بڑے بڑے علماء و ادباء پیدا کیے، انھی میں سید مرتضی حسینی بلگرامی بھی ہیں ۔ ان کی ولادت ۱۱۴۵ میں ہوئی ۔ ابتدائی تعلیم و تربیت وہیں بلگرام میں ہوئی ۔ شیخ صفۃ اللہ خیرآبادی (متوفی ۱۱۵۷ھ) سے درس کے وقت ان کی عمر بارہ سال کی تھی ۔ معقولات کا درس علامہ احمد بن علی السندیلی سے لیا جو معقولات اور منقولات دونوں کے ماہر سمجھے جاتے تھے ۔ بلگرام سے طلب علم کے لیے وہ الہ آباد پہنچے جو علماء کا مرکز تھا ۔ وہاں شیخ محمد فاخر بن محمد یحیی عباسی المتخلص بہ "زائر" (متوفی ۱۱۶۴) کے سامنے انہوں نے زانوے ادب تہ کیا ۔ پھر وہ اکبرآباد پہنچے اور کچھ کتابیں انھوں نے شیخ یاسین عباسی سے پڑھیں ۔ سید مرتضی وہاں سے دہلی گئے جو اس وقت مرکز علم و فضل تھا ۔ مسند وقت شاہ ولی اللہ دہلوی (م ۱۱۷۶ھ) صاحب "حجۃ اللہ البالغۃ"

اور محدث کبیر علامہ نور الدین محمد القبولی (م ۱۱۶۰ھ) سے انھوں نے استفادہ کیا . اس وقت سید مرتضی کی عمر صرف پندرہ سال تھی . وہ دھلی سے علم کی پیاس بجھانے سورت گئے اور علامہ خیرالدین محمد زاهد سورتی (متوفی ۱۲۰۶ھ) کی خدمت میں حاضر ہوئے جو محدث کبیر علامہ محمد حیاۃ السندی کے ارشد تلامذہ میں تھے ، یہاں ایک سال رہ کر انھوں نے ان سے علوم و فنون کی تکمیل کی .

لیکن ابھی علم کی پیاس بجھی نہیں تھی اس لیے انھوں نے عرب ممالک کی زیارت اور وھاں کے علماء سے فیوض علمی حاصل رنے کے لیے دیار عرب کا ارادہ کیا اور ۱۱۶۱ھ میں وہ یمن پہنچے اور زبید میں انھوں نے طرح اقامت ڈالی جسے اس زمانے میں علمی مرکزیت حاصل تھی . یمن کے علماء میں شیخ احمد بن محمد مقبول الأهدل مرکز علم و افضل تھے ان سے انھوں نے کچھ کتابوں کا درس لیا ، علم حدیث کی کچھ کتابیں خاتم المحدثین شیخ رضی الدین عبدالخالق الزبیدی (م ۱۱۸۱ھ) سے پڑھیں اور شیخ محمد بن علاء الدین کی صحبت میں رہ کر ان سے علمی فیوض حاصل کیے .

یہ سید صاحب کا ولولہ و شوق علمی تھا جو کشاں کشاں انھیں یمن سے حجاز لے جاتا رہا ، اس طرح جہاں ان کے حج اور زیارت وغیرہ کے فرائض و شوق پورے ہوتے رہے وھاں انھیں حرمین شریفین کے علمائے کرام سے مستفیض ہونے کے مواقع بھی ملتے رہے . ۱۱۶۳ھ میں وہ طائف میں ٹھہرے تو شیخ عبداللہ الطائفی سے کتب فقہ پڑھیں اور ان کی اکثر تصانیف کا ان سے درس لیا ، وھیں سید عبداللہ بن ابراهیم بن حسن الحسینی الطائفی سے ان کا ایک تصنیف کردہ رسالہ سبقاً سبقاً پڑھا .

مکۂ مکرمہ زاداللہ شرفہا میں علامہ عبدالرحمن العیدروسی سے انھوں نے مختصر السعد پڑھی اور مدینۂ منورہ نور اللہ ارضہا

میں ۱۱۶۳ھ میں وہاں کے شیوخ اور متبحر عالم عمر بن احمد بن عقیل الحسینی سے علمی فیوض حاصل کیے. اسی مقدس سر زمین میں انھوں نے شیخ ابو عبداللہ محمد بن محمد الشرقی الفاسی (م ۱۱۷۰ھ) سے مجدالدین فیروزآبادی کے مشہور لغت "القاموس المحیط" کے کچھ اجزا پڑھے. اور غالباً اسی درس کے دوران انھیں اس کتاب کی شرح لکھنے کا خیال پیدا ہوا.

حرمین شریفین سے ۱۱۶۵ یا اوایل ۱۱۶۹ میں وہ پھر یمن لوٹے. اب انھیں سفر مصر کا شوق دامنگیر ہوا. ۱۱۶۷ھ میں سید مرتضی بلگرامی نے مصر کا سفر اختیار کیا. یہ ان کے استاد اور شیخ عبدالرحمن العیدروسی کی ایما بلکہ ان کے اصرار پر ہوا، جن سے وہ مکہ مکرمہ میں شرف شاگردی اور عقیدت و نیاز مندی حاصل کر چکے تھے. اب سید صاحب علم کے اس مرتبے کو پہنچ چکے تھے جہاں مزید تعلیم کی ضرورت نہیں رہتی. انھوں نے لوگوں کے اصرار پر خود اپنی بساط درس بچھائی اور وہ علم کے پیاسوں کی پیاس بجھانے لگے. تصنیف و تالیف کی طرف بھی اب انھیں توجہ کا موقعہ ملا، ان مصروفیات کے ساتھ ھی ساتھ وہ اپنے استاد اور شیخ عبدالرحمن العیدروسی اور دوسرے شیوخ سے استفادہ بھی کرتے رہے.

وہ مصر کے مختلف مقامات دمیاط، اسیوط، بلاد الصعید اور دوسرے مقامات بھی جاتے رہے اور وہاں کے علماء کی مجالس میں شریک ھوکر ان کے خیالات و افکار سے مستفید ہوتے رہے. انھوں نے روم، قسطنطنیہ اور دوسرے مقامات کی سیاحت کی اور جہاں وہ گئے وہاں انھوں نے علم و دانش کے موتی بکھیرے، سینکڑوں شائقین علم کو فیض یاب کیا اور متعدد حضرات کو ان کی طلب پر اجازات عطا فرمائیں.

علامۂ بلگرامی تعلم و تعلیم، درس و تدریس، تالیف و تصنیف میں اس درجہ محو رہے کہ انھیں تأہل کی زندگی اختیار کرنے

، نہ فرصت ملی، نہ اس طرف توجہ کر سکے۔ عمر کے اس
مرحلے پر پہنچ کر انھیں اس بات کا احساس ہوا کہ اب وہ
سکون کا ایک ماویٰ و ملجا تلاش کریں اور مسند تالیف و تصنیف
بچھا کر اس میں مصروف ہو جائیں، چنانچہ ان کا نکاح شیخ
ذوالفقار الدمیاطی کی لائق صاحبزادی ام الفضل زبیدہ سے جو ایک
نیک سیرت بی بی تھیں ڈاکٹر شیال کے قول کے مطابق حوالی ۱۱۷۳ میں
ہوا لیکن ایک مصری مؤرخ تاریخ نکاح ۷ شعبان ۱۱۸۲ بتاتے ہیں
جو قرین صواب معلوم ہوتا ہے۔

ام الفضل ایک نیک سیرت بی بی تھیں اور دوسرے اوصاف حسنہ
کے ساتھہ ساتھہ زیور علم سے بھی آراستہ تھیں، جس کا ثبوت یہ ہے
کہ علامۂ بلگرامی نے جب اپنے شیخ سے ایک اجازت نامے کی
درخواست کی تو یہ بھی استدعا کی کہ اجازت میری بی بی زبیدہ
کے لیے بھی عطا ہو، جب ۱۱۹۶ میں ان کا انتقال ہوا تو
ان کی وفات کا انھیں بڑا صدمہ ہوا، اس کا اندازہ ان قطعات
سے ہوتا ہے جو انھوں نے ان کی وفات پر سپرد قلم کیے ہیں۔

بی بی کی وفات سے جو خلا ان کی زندگی میں پیدا ہوگیا تھا
اسے پر کرنے کے لیے احباب کے اصرار پر انھوں نے دوسرا نکاح
کیا لیکن وہ بھی زیادہ دنوں تک ان کا ساتھہ نہ دے سکیں اور
۱۲۰۵ ھ میں طاعون کے مرض میں گرفتار ہوکر انتقال کر گئیں۔

یہ عجب اتفاق ہے کہ اسی سال اور اسی مرض طاعون میں
گرفتار ہوکر یکشنبہ کے دن شعبان کے ماہ میں علامہ رحلت
فرما گئے اور مصر کی سر زمین بلکہ عالم اسلام علم کی روشنی
سے محروم ہوگیا۔ رحمہ اللہ رحمۃ واسعۃ۔

علامہ سید مرتضیٰ حسینی، تھے تو بلگرامی اور ہندی لیکن
یمن اور مصر میں طویل مدت اقامت کی وجہ سے کچھہ لوگوں نے
انھیں مصری اور بیشتر نے انھیں زبیدی تصور کیا۔ ان ممالک میں

انھوں نے ایک مدت تک درس و تدریس کا سلسلہ جاری رکھا اور اس کثرت سے وہاں کے اصحاب نے ان سے اجازات تدریس حاصل کیں کہ عوام تو عوام خواص تک انھیں بلگرامی نہیں جانتے. علامہ کے شاگرد عبدالرحمن الجبرتی نے اپنی مشہور تاریخ میں بھی اس کی تصریح نہیں کی کہ وہ ھندستانی اور بلگرامی ہیں. لکھا تو یہ لکھا "کہ نشأ ببلادہ و ارتحل فی طلب العلم، و حج مرارا". ظاھر ہے کہ "ببلادہ" سے ھندستان کے علاوہ اور کون سا ملک مراد ہے، لیکن پھر بھی اس وطن کی صراحت ضروری تھی. جرجی زیدان صرف یہ لکھنے پر قناعت کرتے ہیں: "هو أبوالفیض الشهیر بمرتضی الحسینی الزبیدی، نشأ بالیمن و ارتحل فی طلب العلم ثم جاء مصر سنة کذا و کذا".

تاج العروس کے نئے اڈیشن (طبع کویت) کے مقدمے میں الاستاذ عبدالستار احمد فراج نے، جو عربی زبان و ادب کے نامور محقق ہیں علامہ کے ھندی، بلگرامی ہونے سے انکار کر دیا ہے: "لا نجد نصاً واضحاً فی کلامه یدل علی أنه من الهند".

ہمارے استاد علامہ عبدالعزیز المیمنی رحمه الله رحمة واسعة یہ پڑھ کر بہت بدحظ ہوئے، انھوں نے اپنے شاگرد ڈاکٹر سید محمد یوسف مرحوم سے اس ادعا کے رد میں ایک مضمون لکھوایا: "المرتضی کالمهند لاینکر معرنه" جو مجلة المجمع اللغة العربیة دمشق میں جلد ۴۷ / ۹۲۰ میں شائع ہوا.

صحیح بات نواب صدیق حسن خاں مرحوم نے "ابجد العلوم" میں لکھی ہے: "و قد أقام رحمه‌الله بزبید حتی قیل له الزبیدی، واشتهر بذلک و اختفی علی اکثر من الناس کونه من الهند ومن بلگرامها".

مقام مسرت ہے کہ کچھ عرب علماء اس حقیقت سے ناواقف نہیں، چنانچہ مغرب اقصی کے مشہور مصنف اور ماھر مخطوطات الأستاذ عبد الحی الکتانی اپنی کتاب "فهرس الفهارس" میں علامہ کے ذکر میں

لکھتے ہیں :

" ... الواسطی العراقی أصلاً ، الهندی مولداً ، الزبیدی علماً و شهرة ، المصری وفاة ، الحنفی مذهباً ، القادری إرادة ، النقشبندی سلوکا ، الاشعری عقیدة . هکذا یصف نفسه فی کثیر من اجازاته لتی وقفت علیها بخطه . واصله من بلجرام قصبة علی خمسة فراسخ عن قنوج ، و اشتغل علی المحدث محمد فاخر بن یحیی الالهآبادی ، الشاه ولی الله الدهلوی فسمعه علیه الحدیث و اجازه ثم ارتحل لطلب العلم ادخل زبید ... "

علامۂ بلگرامی کی تصانیف کی صحیح تعداد معلوم نہیں . کچھ کا ذکر علامہ کی تصانیف خاص طور پر " تاج العروس " کے خاتمے میں ملتا ہے ، علامہ کتانی کی " فهرس الفهارس " کا مطالعہ بھی اس سلسلے میں مفید ہے . ڈاکٹر شمال کی تصنیف " الحرکات الاصلاحیة " میں بھی ان کی متعدد تصانیف کا حال ملتا ہے . الاستاذ عبدالستار احمد فراج نے علامۂ بلگرامی کی تصانیف کی تعداد ۱۰۷ لکھی ہے . مولانا ابو محفوظ الکریم معصومی نے ان کی تعداد ۱۶۰ تک پہنچائی ہے اور اس کا امکان بھی خارج از بحث نہیں کہ تصانیف کی اصل تعداد اس سے بھی زائد ہو .

تصانیف میں " تاج العروس فی شرح القاموس " اور " اتحاف السادة المتقین " جیسی ضخیم کتابیں بھی ہیں اور مختصر رسالے اور اسناد اجازات بھی . ان میں مطبوعات بھی ہیں اور مخطوطات بھی . مطبوعات هندستان کی بھی ہیں اور اسلامی ممالک اور یورپ کی بھی . جو کتابیں شائع نہیں ہوئی ہیں وہ یورپ ، شرق اوسط اور هندستان کے مختلف کتب‌خانوں میں محفوظ ہیں . لیکن ان کی تصانیف میں بیشتر ایسے مولفات ہیں جن کا ذکر تو خود ان کی کتابوں اور دوسرے مراجع و مصادر میں ملتا ہے لیکن ان کے وجود کی کہیں اطلاع نہیں ملتی ہے .

حصۂ مخطوطات میں ان کی کچھ اہم کتابوں کا ذکر کیا جاتا ہے: أسانید الکتب الستة (ذخیرۂ برلین میں محفوظ ہے)، الأمالی الشیخونیہ (بخط مصنف) مکتوبہ ۱۱۹۰ھ (برلین)، قلنسوة التاج فی بعض احادیث صاحب الاسراء و المعراج، سال تالیف ۱۱۸۲ (برلین)، المنح العلیة فی الطریقة النقشبندیة، الاجازة لکمال الدین احمد آفندی کتبخانہ برلن میں محفوظ ہیں، اور غایة الابتهاج، تحفة القماعیل فی مدح سید العرب اسماعیل (بخط مؤلف)، القول المثبوت فی تحقیق لفظ التابوت، رسالة فی احادیث تتعلق بفضل یوم عاشوراء (بخط مولف) دارالکتب القاهره میں پائی جاتی ہیں. ایضاح المدارک عن نسب الحواتک، بذل المجهود فی تخریج حدیث شیبتنی هود، تخریج احادیث الأربعین النوویة، التعلیقة الجلیلة بتعلیق مسلسلات ابن عقیله، عقد الجمان فی أحادیث الجان، معجم شیوخ العلامة الأجهوری شیخ القراء بمصر، دوسری تصانیف کے کچھ اجزاء متعدد امالی و اجازات علامہ عبدالحی الکتانی کے ذاتی ذخیرۂ کتب میں ملتے ہیں جن کا ذکر انہوں نے اپنی کتاب "فهرس الفهارس" میں کیا ہے. مشہور جرمن مستشرق بروکلمان کی تاریخ آداب اللغة العربیة میں سفینة النجات (بخط مصنف) عقد الجمان، عقد اللآلی المتناثرة، المواعظ الحسنة فی وداع شهر رمضان المبارک اور نشوة الارتیاح فی بیان حقیقة المیسر و القداح کے مختلف نسخوں کا ذکر ملتا ہے. مکتبۂ شیخ الاسلام عارف حکمت میں عقود الجواهر المنیفة اور ان کی معجم المشائخ کے نسخے محفوظ ہیں.

ہندستان میں بھی علامہ سید مرتضی بلگرامی کی کچھ تصانیف کے نسخے ملتے ہیں چنانچہ شعب الایمان، القول المسموع فی القرآن بین الکوع و الکرسوع اور مجموعة الرسائل کتب خانۂ ندوة العلماء میں محفوظ ہیں. آخر الذکر کتاب نواب صدیق حسن خاں قنوجی کے ہاتھ کی لکھی ہوئی ہے. ان مخطوطات کے علاوہ دو ارجوزے ایشیاٹک سوسائٹی، کلکتہ میں اور بعض مختصر رسالے علی گڑھ کے کتب خانے کی زینت ہیں.

علامۂ بلگرامی کی مطبوعہ کتابوں میں سب سے زیادہ اہمیت "تاج العروس" کو حاصل ہے۔ یہ مجد الدین محمد بن یعقوب فیروز آبادی کے مشہور عربی لغت "القاموس" کی مفصل اور نہایت قیمتی شرح ہے جو تین بار شائع ہو چکی ہے۔ پہلی مرتبہ مطبعۃ الوھبیۃ مصر نے اسے شائع کرنے کا منصوبہ بنایا تھا لیکن حرف ع تک اس کے صرف ۵ مجلدات ہی اس وقت شائع ہوسکے۔ مکمل کتاب دس ضخیم جلدوں میں ۱۳۰۷ھ میں مصر سے شائع ہوئی۔ اب آج کل اس کا نہایت خوبصورت، اعلی تنقیدی ایڈیشن عبدالستار احمد فراج، عبدالسلام محمد ہارون اور دوسرے مستند علماء کا مرتب کردہ، حکومت کویت شائع کر رہی ہے، اب تک اس کی کوئی بائیس جلدیں شائع ہو چکی ہیں۔

"تاج العروس" عربی لغت کی کتابوں میں نہایت اہم اضافہ ہے علامۂ بلگرامی کے پیش نظر ایک سو دس اہم مصادر تھے جن کا ذکر انھوں نے کتاب کے مقدمے میں کیا ہے۔ یہ ان لغت و ادب کے نادر مخطوطات تھے جو ان کی دسترس میں تھے۔ ان میں سے متعدد کتابیں اب بھی غیر مطبوعہ ہیں اور بعض تو دنیا سے فنا ہو چکی ہیں، اس لیے تاج العروس کی اہمیت و افادیت واضح ہے۔ یہ ضخیم لغت، علامۂ بلگرامی کی بارہ سال کی محنت شاقہ کا نتیجہ ہے جس کی ابتدا ۱۱۷۵ھ میں انھوں نے کی، اس کی تکمیل ۱۱۸۶ میں ہوئی لیکن مصنف اس میں اضافات و استدراکات ۱۱۹۲ھ تک کرتے رہے۔

دوسری اہم کتاب "اتحاف السادۃ المتقین" ہے جو "احیاء علوم الدین" للغزالی کی نہایت بسیط اور مفصل شرح ہے جو فاس سے ۱۳۰۴ھ میں اس جلدوں میں شائع ہوئی، ۱۳۱۱ھ میں یہی کتاب دوبارہ دس ضخیم مجلدات میں مصر سے شائع ہوئی۔ مصر ہی سے "بلغۃ الاریب" ۱۳۲۶ھ میں، "تنبیہ العارف البصیر" ۱۳۳۳ھ میں اور رسالہ "حکمۃ الاشراق" ۱۹۵۴ء میں شائع ہوئی، آخری کتاب الاستاذ عبدالسلام محمد ہارون نے مرتب کرکے شائع کی ہے۔ "نشوۃ الارتیاح

فی بیان حقیقة المیسر و القداح '' جس کے نسخے برلن اور قاہرہ میں تھے لائیدن سے ۱۳۰۳ھ میں شائع ہوئی ۔

ہندستان میں بھی ان کی متعدد کتابیں چھپیں ۔ " الأزہار المتناثرة " کا اختصار نواب صدیق حسن خاں نے شائع کیا ، " ہدیة الأخوان فی حکم شرب الدخان " علامة العرب شیخ حمد الجاسر نے اپنے مجلہ '' العرب " بابت ۱۹۷۶ (جزء اول و ثانی ص ۱۱۴) میں چھاپا ہے ۔

یہ تو علامہ مرتضی حسینی بلگرامی زبیدی کی تحریرات و تصانیف نثر کی مختصر سرگذشت پیش کی گئی ، علامہ نظم میں بھی بند نہ تھے ، ان مقطوعات سے قطع نظر جو ان کی تصنیفات میں بکھرے ہوئے ہیں ، ان کے بعض مستقل رسالے منظوم ملتے ہیں جیسے الدرة المضیئة و الوصیة المرتضیة جو ۲۲ اشعار پر مشتمل ہے اور " المقاصد العندیة فی المشاہد النقشبندیة " جس میں ۱۵۰ اشعار ہیں ۔ یہ دونوں ارجوزے پروفیسر ابو محفوظ الکریم معصومی نے نسخۂ ایشیاٹک سوسائیٹی کو بنیاد بنا کر ، مرتب کیا اور راقم نے مجلة المجمع العلمی الھندی ، (جلد پنجم ، بابت جون ۱۹۸۰) میں شائع کیا ۔ ان منظوم رسالوں اور مختلف اشعار کے مطالعے سے عربی نظم پر علامہ کی قدرت کا اندازہ ہوتا ہے ۔

علامۂ بلگرامی کی شہرت جب آفاق میں پھیلی تو سلطان عبد الحمید خاں نے قسطنطنیہ سے انھیں ایک خط لکھ کر الحدیث المسلسل اور بعض دوسری مرویات کی اجازت مانگی جو انھوں نے لکھ کر ان کی خدمت میں بھیج دی ، یہ کوئی ۱۱۹۳ھ کا واقعہ ہے ۔ اس اجازت نامے کے ساتھ علامہ نے ایک قصیدۂ عینیہ سلطان کی مدح میں لکھ کر بھیجا تھا جس کے ابتدائی اشعار یہ ہیں :

سقی اللہ ربعا کان لی فیہ مربعا و مغنی بہ غصن الشبیبة اینعا
و حیاً مقاماً کان لی فیہ جیرة بہم کاف کاسی بالفضائل مترعا

الا درها دهر التقصی بانسیم و لولا الهدی ما قلت یوماً له رعا
خلیلی مالی کلما لاح بارق تکاد حصاة القلب أن تتصدعا
و ان نسمت ریح الصبا من دیارهم بکت أعینی دمعاً بساجل أدمعا

ان کا وہ مقطوعہ بھی پڑھنے کے قابل ہے جو انھوں نے اپنی بی بی ام الفضل زبیدہ کی وفات پر ۱۱۹۶ میں سپرد قلم کیا تھا :

خلیلی ما للانس أضحی مقطعاً و ما لفؤادی لا یزال مروعا
أمن غیر الدهر المشت و حادث الم برحلی أم تذکرت مصرعا
و إلا فراق من أليفة مهجتی زبیدة ذات الحسن و الفضل أجمعا
مضت فمضت عنی بها کل لذة کما شربت لم یجد عن ذاک مدفعا
فمن مبلغ صبحی بمکة أننی بکیت فلم أترکه لعینی مدمعا

فہرست مطبوعات

ادارۂ علوم اسلامیہ

علی گڑھ مسلم یونیورسٹی، علی گڑھ

ترکی

۱ - رسالیہ والدیہ ترجمہ‌سی تحقیق ڈاکٹر اکمل ایوبی قیمت روپیہ ۱۰

فارسی

۱ - برگزیدۂ شعر فارسی‌معاصر از ڈاکٹر منیب الرحمن قیمت روپیہ ۶۰

عربی

۱ - سبحتہ المرجان تحقیق ڈاکٹر فضل الرحمن ندوی قیمت روپیہ ۱۱۵

۲ - رسالۃ فی ضبط
سواضع من الحماسہ تصحیح ڈاکٹر مختار الدین احمد قیمت روپیہ ۵

۳ - المختار من شعر
ابن الدمینہ تصحیح ڈاکٹر مختار الدین احمد قیمت روپیہ ۱۰

۴ - فضائل من
اسمہ احمد او محمد تصحیح ڈاکٹر مختار الدین احمد قیمت روپیہ ۵

۵ - معرفۃ المذاہب تحقیق ڈاکٹر عبدالعلیم قیمت روپیہ ۳

ملنے کا پتہ

PUBLICATIONS DIVISION
Aligarh Muslim University,
Aligarh. — 202001

عماد الدین محمود شیرازی

پروفیسر حکیم سید ظل الرحمٰن*

عماد الدین محمود شیرازی علم و فن اور حذاقت طب کی وجہ سے ایک یادگار شخصیت اور ہند و ایران کے علمی و طبی رشتوں کی تاریخ میں ہمیشہ یاد رہنے والا نام ہے۔ ہندستان کے دونوں عالی مرتبت طبی خانوادوں، خاندان شریفی دھلی اور خاندان عزیزی لکھنؤ کا سلسلہ تلمذ اس پر منتہی ہوتا ہے۔ خاندان شریفی کے مورث اعلی خواجہ خاوند محمود کو اس کی شاگردی کا شرف حاصل ہے۔ اسی طرح حکیم محمد یعقوب لکھنوی کا چند واسطوں سے اس سے سلسلہ قائم ہے۔ درمیانی کڑیوں میں عمادالدین کا فاضل زمانہ بیٹا حکیم میر محمد باقر شامل ہے[1]۔

عماد الدین محمود ایک حاذق معالج، بلند پایہ مصنف اور یگانہ عصر استاد تھا۔ اس کے حلقہ درس میں نامور اطباء کے نام نظر آتے ہیں۔ ان میں خواجہ خاوند محمود کے علاوہ عہد اکبری کا طبیب ابو الفتح گیلانی (وفات: ۱۵۸۸ء) اور صفوی عہد کا غیاث الدین منصور شیرازی اس لحاظ سے بہت خاص ہیں کہ ان سے پھر نئی طبی روایات کا سلسلہ شروع ہوا۔

عماد الدین ۱۵۱۵ء کے آس پاس پیدا ہوا۔ اس کی تاریخ ولادت اور وفات دونوں کے بارے میں اس کی تصانیف یا دوسرے مصنفین کی کتابوں کے ذریعہ ھی تعین کیا جا سکا ہے[2]۔ طبی علوم

---

* پروفیسر حکیم سید ظل الرحمٰن، اجمل خاں طبیہ کالج، علی گڑھ مسلم یونیورسٹی، علی گڑھ۔

(۱) تذکرہ خاندان عزیزی، صفحہ ۳۰

(۲) صفوی سرجری، الگوڈ، صفحہ ٦

سے فراغت کے بعد وہ شروان کے گورنر عبداللہ خاں استجلو کے دربار سے وابستہ ہوا. بعض وجوہ سے استجلو کا اس پر سے اعتماد ختم ہوگیا تھا اور معمولی قصور کی پاداش میں ایک رات کے لیے اسے ٹھنڈے تالاب میں ڈال دیا گیا، جہاں بہت زیادہ مقدار میں افیون کھاکر اس نے اپنی جان بچالی. اس رات کے حادثہ کے بعد وہ افیون کے مستقل استعمال کا عادی ہو گیا. آخر میں اس نے افیون کے فوائد اور نقصانات پر ایک کتاب تصنیف کی[۱].

مشہد میں امام علی رضا کے روضہ سے ملحق ایک ایسا شفاخانہ بھی قائم کیا گیا تھا جہاں زائرین اور دوسرے افراد کو علاج کی سہولتیں میسر تھی. عماد الدین، استجلو کی ملازمت سے علحدگی کے بعد شاہ طہماسپ (۱۵۲۴—۱۵۷۶ء) کی طرف سے اس آستانہ سے وابستہ ہوا. یہاں بقول خود اسے فرصت اور فراغت کے لمحات ملے اور کتابوں کی کمی کے باوجود اس نے آتشک پر کتاب سپرد قلم کی.

عماد الدین، شاہ اسمٰعیل صفوی (۱۵۷۶-۱۵۷۷ء) کا بھی طبیب رہا. اس نے ۱۰۰۰ھ/۱۵۹۲ء کے قریب وفات پائی. یہ کثیر التعداد کتابوں کا مصنف ہے. ملک اور بیرون ملک کے کتب خانوں میں اس کی کتابوں کے نسخے پائے جاتے ہیں، جو تمام تر غیر مطبوعہ سرمایہ کی شکل میں ہیں. ہندستان کے مختلف کتب خانوں کے ذریعہ اس کی جو کتابیں میرے علم میں آسکی ہیں، وہ درج ذیل ہیں. ان میں اول الذکر چار کتابیں عربی اور باقی فارسی میں ہیں.

۱ - شرح تشریح القانون :

قانون ابن سینا کے جو حصے شارحین کی توجہ اپنی طرف زیادہ منعطف نہیں کرا سکے ان میں اس کا حصہ تشریح بھی ہے

(۱) صفوی سرجری، الگوڈ، صفحہ ۶۰

عماد الدین محمود ان شرح نگاران قانون میں ہے جس نے نہ صرف حصہ تشریح کو موضوع بنایا بلکہ اس قدر شرح و بسط اختیار کیا کہ وہ قانون کے تشریحی حصہ کی سب سے مفصل شرح قرار پائی. اس کا یہ امتیاز محض شرح کی حد تک نہیں ہے. علم تشریح کے پورے قدیم سرمایہ میں حجم و ضخامت کے اعتبار سے اسے فوقیت کا مرتبہ حاصل ہے. یہ شرح ۹۷۳ھ/۱۵۶۵ء میں کی گئی ہے اور یہ دو جلدوں میں ہے اور دارالعلوم، دیوبند اور رضا لائبریری، رامپور میں اس کی دونوں جلدیں محفوظ ہیں. نسخہ رامپور کی اہمیت یہ ہے کہ یہ شرح کے صرف گیارہ سال بعد ۹۸۴ھ/۱۵۷۶ء کا مکتوبہ ہے جو خود شارح کا زمانہ حیات ہے. کتابت عبداللہ ابن حافظ علی مشہدی کی ہے[۱].

۲ - کتاب التشریح :

شرح تشریح القانون کے علاوہ علم تشریح پر ایک مستقل تصنیف کے بطور اس کی ایک کتاب رضا لائبریری، رامپور میں موجود ہے. اسے علاحدہ تصنیف قرار دینے سے قبل دونوں کا موازنہ ضروری ہے. یہ امکان کہ یہ شرح تشریح ہی کا کوئی حصہ ہو، نظر انداز نہیں کیا جا سکتا.

۳ - شرح قانونچہ :

محمود بن عمر چغمینی (وفات : ۷۴۵ھ/۱۳۴۴ء) کی مشہور کتاب قانونچہ کا شمار درسیات طب کی بنیادی کتابوں میں ہے. متعدد لوگوں نے اس کی شرح کی ہے. ان شارحین کے درمیان عماد الدین محمود ایک صاحب طرز شرح نگار کی حیثیت سے نمایاں ہے. رضا لائبریری میں اس کا ایک نادر مخطوطہ محفوظ ہے.

---

(۱) قانون ابن سینا اور اس کے شارحین و مترجمین، صفحہ ۱۴۳ - ۱۴۴

۴ - المرکبات الشاهیۃ :

شاہ طہماسپ (۱۵۲۴--۱۵۷۶ء) کے نام معنون یہ کتاب عماد الدین کی اہم تصانیف میں شمار کیے جانے کے لائق ہے۔ ۱۰۸ اوراق کے اس مجموعہ میں مقدمہ، خاتمہ اور ۲۵ ابواب قائم کیے گیے ہیں۔ شرح قانونچہ کی طرح اس کا نسخہ بھی نایاب ہے۔ رضا لائبریری کا نسخہ ۱۱۹۷ھ / ۱۷۸۲ء کا کتابت شدہ ہے۔ علی حیدر خاں نے میر فرزند علی کی خاطر گوالیار میں اسے لکھا ہے اور یہ حکیم غریب اللہ کے مکتوبہ نسخہ سے نقل کیا گیا ہے۔

۵ - رسالہ افیون :

اس رسالہ میں افیون کی ماہیت، طبعیت، خواص، منافع اور مضرات پر بہت تفصیل سے روشنی ڈالی گئی ہے۔ خدا بخش، پٹنہ کے ناقص الطرفین نسخہ کے علاوہ ادارہ تاریخ و تحقیق طب نئی دہلی، اسٹیٹ لائبریری، حیدرآباد، پنجاب یونیورسٹی، لاہور اور راقم الحروف کے ذخیرہ میں اس کے نسخے ہیں۔ مؤخر الذکر نسخہ ۱۱۵۰ھ اور ۱۱۵۷ھ کے درمیان کا مکتوبہ ہے۔ رضا لائبریری رامپور میں اس کتاب کی ایک تلخیص موجود ہے۔ صاحب تلخیص کا نام رسالہ سے ظاہر نہیں ہوتا ہے۔

۶ - رسالہ آتشک :

آتشک پر ۱۵۶۹ء سے قبل کوئی کتاب نہیں لکھی گئی تھی۔ اس موضوع کی پہلی کتاب کی تصنیف کا سہرا عماد الدین کے سر ہے[۱]۔ اس کے مطابق متقدمین کے یہاں اس مرض کا تذکرہ

---

(۱) میڈیکل ہسٹری آف پرشیا، صفحہ ۳۷۹۔ صفوی سرجری صفحہ ۶

نہیں ملتا ہے . بہاء الدولہ نور بخشی پہلا مصنف ہے جس نے اپنی کتاب خلاصتہ التجارب (تصنیف : ۹۰۷ھ/۱۵۰۱ء) میں اس مرض کا ذکر کیا ہے[۱] .

ڈاکٹر سائرل الگوڈ نے رسالہ آتشک کا انگریزی میں ترجمہ کیا ہے جو Annals of Medical History نیویارک میں ۱۹۳۱ء میں طبع ہوا ہے[۲] . الگوڈ کے ذاتی ذخیرہ میں اس کتاب کا ایک نسخہ تھا . ھندستان میں اسٹیٹ لائبریری ، حیدرآباد ، خدا بخش ، پٹنہ ، رضا لائبریری ، رامپور ، ایشیاٹک سوسائٹی لائبریری ، کلکتہ اور پنجاب یونیورسٹی ، لاھور میں بھی اس کے نسخے موجود ہیں .

۷ - رسالہ یاقوتی :

یاقوت کے خواص اور تراکیب کے بیان میں چند صفحے کا رسالہ ہے . صفحہ آخر پر ایک نسخہ مولانا فخرالدین کے حوالہ سے تحریر ہے . انہیں اپنا جد لکھتے ہوئے اس نے اپنا شجرہ نسب اس طرح بیان کیا ہے : عماد الدین محمود بن قطب الدین مسعود بن عماد الدین محمود بن فخر الدین محمد .

خدابخش ، پٹنہ اور رضا لائبریری میں اس کے نسخے موجود ہیں .

۸ - رسالہ فاد زھر :

فاد زھر مصنف کے زمانہ کی مشہور دوا ہے . یہ حیوانی اور معدنی دونوں قسم کا ھوتا ہے . الگوڈ نے اس رسالہ کو پہلا فارسی رسالہ قرار دیا ہے[۳] جو پورا اس پتھر کے لیے وقف ہے . عماد الدین نے اس میں پیش رو مصنفین کے بیانات درج کیے ہیں اور اصلی و نقلی پتھر کی شناخت بھی لکھی ہے . اس سے فاد زھر کی مانگ اور اصلی پتھر کی کمیابی کا پتہ چلتا ہے .

(۱) میڈیکل ھسٹری آف پرشیا ، صفحہ ۳۵۳ . صفوی سرجری صفحہ ٦
(۲) ایضاً صفحہ ۳۷۹
(۳) ایضاً صفحہ ۳۷۱

فاد زہر کے دوسرے مؤلفین نے اس کے السام و منافع وغیرہ کے بیان پر ھی اکتفا کیا ہے لیکن عماد الدین نے اس کی ترکیب استعمال اور کھانے کا مخصوص طریقہ اپنے ذاتی تجربہ کی روشنی میں پیش کیا ہے . چنانچہ خدا بخش، پٹنہ کا نسخہ صرف ''خوردن فاد زہر'' کے حصہ پر مشتمل ہے .

۹ - رسالہ چوب چینی :

چوب چینی ایرانی اطباء کی دریافت ہے . اسے تریاق اور دوسرے امراض میں مفید ہونے کے علاوہ آتشک کی خاص دوا قرار دیا گیا تھا . مرزا قاضی بن کاشف الدین یزدی حموی (وفات : ۱۶۶۴ ء)[۱] کا یہ بیان کہ چوب چینی ۱۴۹۴ء میں اطباء فرنگ کی تصالیف کے ذریعہ ایران میں متعارف ہوئی اور یہ وھی سال ہے جس میں آتشک کا ظہور ہوا، اس لیے مشتبہ ہے کہ سترھویں صدی کے وسط سے قبل خود یورپ میں چوب چینی سے کوئی واقفیت نہیں تھی . دوسرے یہ کہ بہاء الدولہ (وفات : ۱۵۰۷ ء) جس نے نہ صرف پہلی مرتبہ آتشک کو بیان کیا ہے بلکہ اس کے علاج سے ''خلاصتہ التجارب'' میں تفصیل سے بحث کی ہے، اس دوا کا ذکر نہیں کرتا ہے[۲] . الگوڈ نے عماد الدین ھی کے سر اس کی دریافت کا سہرا باندھا ہے . اس کا اندازہ ہے کہ یہ رسالہ ۱۵۵۰ ء کے قریب لکھا جانا[۳] چاھیے . میرے نزدیک الگوڈ کا یہ خیال صحیح نہیں ہے . اس کی تاریخ تصنیف ۹۹۳ھ/۱۵۸۵ ء ہے اور اس سے ۴۵ سال قبل یعنی ۱۵۴۰ء/۹۴۷ھ میں نوراللہ چوب چینی پر اپنی تصنیف مکمل کرچکا تھا[۴] .

---

(۱) قانون ابن سینا اور اس کے شارحین و مترجمین، صفحہ ۳۴۲

(۲) میڈیکل ھسٹری آف پرشیا، صفحہ ۳۶۷ . خلاصتہ التجارب صفحہ ۳۸۱

(۳) ایضاً صفحہ ۳۶۵

(۴) ایضاً صفحہ ۳۸۱

خدابخش، پٹنہ، اسٹیٹ لائبریری، حیدرآباد اور راقم الحروف کے ذخیرہ میں اس کے نسخے موجود ہیں۔

۱۰ - رسالہ جدری :

چیچک پر محمد بن ذکریا رازی کے علاوہ جن دوسرے اطباء نے لکھا ہے ان میں عماد الدین محمود بھی شامل ہے۔ اس کا یہ رسالہ پنجاب یونیورسٹی، لاہور میں محفوظ ہے۔

۱۱ - رسالہ درباب قلع آثار :

"رسالہ درباب قلع آثار" کے نام سے خدا بخش، پٹنہ میں عماد الدین کا ایک رسالہ موجود ہے۔ میرا خیال ہے کہ مستقل رسالہ کے بجائے یہ رسالہ جدری ہی کا ایک حصہ ہے، جو چیچک کے نشانات مٹانے کی ترکیبوں اور نسخوں پر مشتمل ہے۔ اس کے دیباچہ کے مطابق یہ یعقوب بن اسحق کی تالیف کی بنیاد پر ہے۔ یہ رسالہ خدا بخش کے جس مجموعہ میں شامل ہے اس میں عماد الدین کے سات دیگر رسالے چوب چینی، فاد زہر، یاقوتی، آتشک، افیون، اطریلال اور سموم موجود ہیں۔ ان میں ترقیمہ صرف اسی رسالہ میں ہے اور اس کے مطابق مجموعہ کی کتابت ۲۵ جمادی الاول ۱۲۷۱ھ/۱۸۵۴ء کو ہوئی ہے۔

۱۲ - رسالہ درباب سموم :

یہ ادویہ سمیہ کے بیان میں ہے۔ عماد الدین محمود کے ایک ہم‌عصر کمال الدین حسین شیرازی نے تریاقی ادویہ پر کتاب تریاق فاروق تصنیف کی ہے۔ اس طرح معاصر مصنفین کے یہ دونوں رسالے سموم اور تریاق علم الادویہ کے ذخیرہ میں خاص اہمیت کے حامل ہیں۔

۱۳ - رسالہ اطریلال :

ادویہ مفردہ پر بکثرت کتابوں کی تصنیف کے علاوہ ماہرین علم الادویہ نے کسی ایک مفرد دوا کو مستقل موضوع بناکر

بھی کام کیا ہے ۔ یونانی ذخیرہ تصانیف سے ایسی کافی مثالیں پیش کی جا سکتی ہیں ۔ مفرد دوا سے علاج مہارت فن ، حذاقت اور اعلیٰ فنی اقدار سے متصف سمجھا گیا ہے ۔ حاذق اطباء کے معمولات میں بکثرت ایسے مفردات رہے ہیں جو مختلف امراض میں نہایت سریع الاثر ثابت ہوتے ہیں ۔ ایسی ہی مفرد دواؤں میں ایک اطریلال ہے ، جو برص کی خاص دوا کے طور پر آج بھی تحقیق کا موضوع بنی ہوئی ہے ۔

سولھویں صدی کے اس شہرہ آفاق طبیب نے اس پر ایک مستقل رسالہ سپرد قلم کیا ہے ، جس میں دوا کی ماہیت اور شناخت کے بارے میں پائے جانے والے اختلاف اور اس کے استعمال پر تحقیقی انداز سے بحث کی ہے ۔ رسالہ اطریلال نہ صرف ایک صاحب فن طبیب کی بیش قدر تصنیف کی حیثیت سے بلکہ نفس موضوع کے اعتبار سے بھی بیحد اہم ہے ۔ اس رسالہ کے تین نسخے دریافت ہوسکے ہیں جو خدابخش ، پٹنہ اور اسٹیٹ لائبریری حیدرآباد اور نظامیہ طبیہ کالج ، حیدرآباد میں محفوظ ہیں ۔

۱۴ - رسالہ امراض صبیان :

امراض اطفال پر یہ رسالہ پنجاب یونیورسٹی ، لاہور میں محفوظ ہے ۔ اس کی کتابت احمد آباد میں مرزا اشرف جہاں ثانی حسنی کے لیے غرہ جمادی الثانی ۱۰۴۰ھ/۱۶۳۰ء کو ہوئی ہے ۔

۱۵ - صحیفۃ الشفا :

اس کا سال تصنیف ۹۵۵ھ/۱۵۴۸ء ہے ۔ اسٹیٹ لائبریری حیدرآباد میں موجود اس کا نسخہ ۱۲۶۸ھ/۱۸۵۱ء کا مکتوبہ ہے ۔ اس کی اہمیت یہ ہے کہ اس کا اصل نسخہ مصنف کے نسخہ کی نقل ہے ۔

۱۶ - رسالہ اوزان و مکائل :

ماہرین طب و ادویہ نے ناپ تول میں کام آنے والے قدیم اور مختلف اوزان و مکائل اور ان کے ہموزن رائج الوقت

اوزان پر رسالے تصنیف کیے ہیں۔ اس طرح قدیم کتابوں میں درج متروک اور مختلف زبانوں میں مروج اوزان کو سمجھنے اور ان کے تقابل میں آسانی ہوتی ہے۔

اس موضوع پر عمادالدین کا یہ رسالہ ادارہ تاریخ و تحقیق طب، نئی دھلی میں موجود ہے جو ١٢٠٠ھ کا مکتوبہ ہے۔

١٧ - مجربات عمادالدین :

یہ ساڑھے پانچ صفحے کا مختصر رسالہ ہے۔ دیباچہ کے مطابق مؤلف نے اس میں وہ نسخے درج کیے ہیں جو حکماء ہند، ابن سینا اور دوسرے اطباء کی کتابوں کے مطالعہ کے ذریعہ حاصل ہوئے ہیں اور ذاتی تجربہ نے جن کی کامیابی کی تصدیق کی ہے۔ رضا لائبریری میں یہ رسائل کے ایک مجموعہ کے ساتھ مجلد ہے۔

شیراز کے اس خانوادہ کا شمار ایران کے ممتاز طبی خاندانوں میں کیا جاتا ہے۔ جس طرح عمادالدین خاندانی ورثہ علم کا بہترین نمائندہ تھا، اس کے جانشین بھی علم و فن میں یکتا تھے۔ اس کا بیٹا حکیم محمد باقر صاحب تصنیف اور صاحب درس و افادہ ہے۔ یہ امراض چشم کا ماہر اور شاہ عباس صفوی (١٥٨٨—١٦٢٩) کے دربار سے وابستہ رہا۔ ڈاکٹر الگوڈ جیسے مؤرخ شہیر سے جو بالخصوص تاریخ طب ایران پر اپنے گراں قدر کام کی وجہ سے خاص شہرت کے مالک ہیں، یہ غلطی نہایت حیرت و استعجاب کا باعث ہے کہ انہوں نے باقر کو عمادالدین کے بیٹے کے بجائے عمادالدین کا باپ لکھا ہے[1]، جب کہ خود عمادالدین نے اپنا شجرہ نسب اپنی کتابوں میں تحریر کیا ہے۔ ان دونوں کا زمانہ صفوی بادشاہوں کے لحاظ سے جن کے درباروں سے وہ وابستہ رہے، آسانی سے متعین ہو سکتا ہے۔

---

(١) میڈیکل ہسٹری آف پرشیا، صفحہ ٣٨٢

عماد الدین کی طرح اس کی شخصیت اور کارناموں کی تفصیل نہیں ملتی ہے ۔ مجھے مختلف کتب خانوں کے ذریعہ اس کی تصانیف اور ان کی روشنی میں اس کے بارے میں جو اطلاع فراہم ہو سکی ہے وہ ذیل میں پیش ہے :-

۱ - رسالہ اکمل و مقالہ اجمل :

یہ رسالہ آنکھ کی عام بیماریوں کے علاج میں حکیم باقر نے شاہ عباس صفوی کے لیے تصنیف کیا تھا ۔ اس کی فرمائش شاہ نے اس وقت کی تھی جب وہ ۱۶۰۲ء میں تبریز پر حملہ کرنے کے لیے اصفہان چھوڑ رہا تھا اور خود حکیم باقر اس کے همراہ تھا ۔ اس کا سنہ تالیف ۱۰۳۳ھ/۱۶۲۳ء ہے ۔

دو مقالوں پر مشتمل اس رسالہ کا پہلا مقالہ امراض عین کے مفردات و مرکبات میں اور دوسرا مقالہ مراهم و ادویہ قروح کے بیان میں ہے ، جس میں مراهم و شیاف کے نسخوں کے علاوہ زخموں کے لیے مفید مفرد ادویہ کی تفصیل بھی پیش کی گئی ہے ۔

میرے خیال کے مطابق نظامیہ طبیہ کالج ، حیدرآباد کا رسالہ اکمل و مقالہ اجمل (مکتوبہ ۱۲۵۳ھ/۱۸۳۷ء) رضا لائبریری ، رامپور کا "مقالتان در مفردات محمد باقر" (مکتوبہ ۱۱۴۷ھ/۱۷۳۴ء) اور راقم الحروف کے ذخیرہ میں موجود "ادویہ مفردہ و مرکبہ امراض عین" تینوں ایک هی تصنیف ہیں جنہیں تین مختلف ناموں سے موسوم کیا گیا ہے ۔ مراهم و شیافات حکیم باقر کے نام سے جس کتاب کے حوالے پڑھنے کو ملتے ہیں وہ بھی میرے خیال میں کوئی الگ چیز نہیں ہے ۔ اس سے بھی غالباً یہی کتاب مراد ہے جس کے دوسرے مقالہ میں مراهم و شیافات کے نسخے درج ہیں ۔

۲ - رسالہ فی المسہل :

خدا بخش ، پٹنہ میں رسالہ فی المسہل کے نام سے اس کا ایک رسالہ موجود ہے ۔ میرا خیال ہے کہ "رسالہ فی تدبیر الا ستفراغ" کے نام سے رضا لائبریری میں اس کا جو رسالہ محفوظ ہے وہ

اسی کا بدلا ہوا نام ہے ، اور محض نام کے فرق کے ساتھ یہ دونوں ایک ہی رسالہ ہیں .

اس رسالہ میں مسہلات کے استعمال اور ان کے اجزاء پر عمدہ طریقہ سے روشنی ڈالی گئی ہے . یہ عربی رسالہ ایک مقدمہ بارہ فصول اور خاتمہ پر مشتمل ہے . نسخۂ رامپور پر ۱۱۸۸ ھ/ ۱۷۷۴ ء کی ایک مہر لگی ہوئی ہے .

۳ - طب باقر :

اسٹیٹ لائبریری ، حیدرآباد میں طب باقر کے نام سے ایک رسالہ ہے . رسالہ اکمل و مقالہ اجمل اور رسالہ فی المسہل سے اس کے موازنہ کے بعد ہی اسے اس کی تیسری کتاب قرار دیا جا سکتا ہے . میرے خیال میں ممکن ہے یہ وہی کتاب ہو جسے رسالہ اکمل و مقالہ اجمل کے نام سے اوپر ذکر کیا گیا ہے .

عماد الدین کا بھانجہ بھی لائق طبیب و مصنف تھا . راقم کے ذخیرہ میں موجود اس کی ایک قرابا دین سے خود عماد الدین کے بارے میں مفید معلومات سامنے آتی ہیں . قرابادین کا پہلا صفحہ غایب ہونے کی وجہ سے مؤلف کا نام معلوم نہیں ہو سکا . دوسرے صفحہ پر " قرابادین خواہر زادہ عماد الدین محمود شیرازی " مرقوم ہے . کتاب میں متعدد نسخے " خال مرحوم غفران پناہ حکیم عماد الدین محمود شیرازی " کے حوالے سے نقل ہیں[1] . کتاب کے مطابق اس کو اپنے ماموں کی شاگردی کا شرف حاصل ہے . مؤلف نے کمال الدین حسین شیرازی کو بھی اپنا استاد لکھا ہے[2] . اس قرابادین کی کتابت ۱۰۷۵ ھ/۱۶۶۴ ء میں بلدہ اردبیل میں ہوئی ہے .

---

(۱) مخطوطہ ورق ۷۳ (الف)
(۲) ایضاً ورق ۱۱۶ (ب)

کتابیات

بہاءالدولہ محمد حسینی نوربخشی : خلاصتہ التجارب ، فخر الدین ایڈیشن لکھنؤ ، ۱۸۶۶ ء ، نول کشور پریس ، کانپور ، اشاعت سوم ، ۱۹۰۹ ء

خواہر زادہ عماد الدین شیرازی : قرا بادین . مخطوطہ مخزونہ راقم

نوراللہ : رسالہ چوب چینی . مخطوطہ مخزونہ ، ذخیرہ راقم

سید ظل الرحمٰن ۱ ۔ تذکرہ خاندان عزیزی ، علی گڑھ ، ۱۹۷۸ ء
۲ ۔ قانون ابن سینا اور اس کے شارحین و مترجمین ، علی گڑھ ، ۱۹۸۶ ء

سی الگوڈ ۱ ۔ اے میڈیکل ہسٹری آف پرشیا ، کیمرج ، ۱۹۵۱ ء
۲ ۔ صفوی سرجری . آکسفورڈ ، ۱۹۶۵ ء

Elgood'c (1) A Medical History of Persia, Cambridge (1951)
(2) Analecta Medico Historica-2 (Safavid Surgery) Pergaman Press, Oxford (1965)

خطۂ بہار کے محدثین کی عربی زبان و ادب میں خدمات

ڈاکٹر عبدالباری*

ہندستان میں عربی علوم و فنون اور خصوصیت سے دینی علوم کے فروغ کا مطالعہ صرف برصغیر کے لیے ہی نہیں بلکہ پورے عالم اسلام کے لیے غیر معمولی اہمیت و افادیت کا پہلو رکھتا ہے. کہتے ہیں وہ اسلامی کلچر جسے قرون وسطی میں ایرانی اثرات کے تحت "عجم کلچر" کے نام سے جانا گیا ہلاکو کی ستم خیزیوں کے بعد جسم و جان کے ساتھ ہندستان چلا آیا تھا. لازمی نتیجہ یہ ہوا کہ ہندستان کو سارے عالم اسلام میں علوم دینیہ اور خصوصیت سے علم حدیث کے اندر ایک اہم ترین مرکز کی صورت حاصل ہوگئی. یقیناً ہندی علماء نے اس مرکز کے قیام، بقا اور نمو میں ایک زندہ اور فعال علمی کار کردگی کا ثبوت دیا. مصری محقق اور عالم سید رشید رضا مصری کے الفاظ میں: "ہندستان کے علماء حدیث نے علوم حدیث کی طرف خصوصی توجہ دی. اگر وہ ایسا نہ کرتے تو شاید یہ علم مشرقی ممالک سے مٹ جاتا. ہم دیکھتے ہیں کہ مصر، شام، عراق اور حجاز میں دسویں صدی ہجری سے یہ زوال پذیر تھا."

عالم اسلام میں ہندستان کی اس مخصوص مرکزیت کا ایک دلچسپ پہلو یہ بھی ہے کہ اس مرکزیت کا اصلاً انحصار خصوصیت سے مغلوں کے سیاسی انتشار کے بعد دیگر متعدد چھوٹے چھوٹے مراکز یا خطوں پر تھا. جہاں علمائے ہند علم کی شمعوں

* ڈاکٹر عبدالباری، ریڈر، شعبۂ عربی، علی گڑھ مسلم یونیورسٹی، علی گڑھ.

کو فروزاں کیے ہوئے تھے ۔ سیاسی خلفشار نے مشرقی ہند کے خطوں کو غیر معمولی اہمیت والا بنا دیا ۔ مختلف صوبے اور ان کے چھوٹے چھوٹے قصبات مرکزی صورت اختیار کرگئے ۔ یہی وہ خطے تھے جو مجموعی حیثیت سے پورے ہندستان کی مرکزیت کو اجاگر کر رہے تھے ۔ آج کی جدید تحقیقات کی روشنی میں اس طرح کے خطوں کی علمی کار کردگی کا مطالعہ "Area Study" کے طور پر غیر معمولی اہمیت کا حامل ہوتا ہے ۔

میرے لیے یہ پہلو بڑا خوش آئند ہے کہ اس طرح کے علمی خطوں میں سے ایک اہم ترین خطہ یعنی خطۂ بہار سے متعلق علمائے حدیث کی عربی زبان و ادب میں کاوشوں کا جائزہ اپنی ایک ادنیٰ کوشش کے ساتھ پیش کرسکوں ۔

بہار کا خطہ قدیم زمانے سے علم و دانش کی آماج گاہ رہا ہے ۔ بہار لفظ "وھارا" سے ماخوذ ہے جس کے معنی دانش گاہ کے ہیں ۔ یہ دراصل بودھ مت کی وہ مشہور خانقاہیں تھیں جہاں سے علم و معرفت کا حصول ہوتا تھا ۔ مشہور زمانہ قدیم ہندی درسگاہ "نالندہ" بھی ایک وھارا کی حیثیت رکھتی تھی ۔ تاریخ کے دوسرے دور میں جب مسلمانوں کا اس خطے سے تعلق ہوا تو انھوں نے بھی علم و عرفان کے سلسلوں کو خانقاہوں اور دینی مدارس کے جال پھیلا کر دراز سے دراز تر کر دیا ۔ یہ خانقاہیں بھی مستقل بالذات درسگاہیں تھیں ، یہاں کے اہم ترین خانقاہوں میں خصوصیت سے منیر ، پھلواری ، بہار شریف ، پٹنہ ، بھاگلپور ، مونگیر اور سہسرام کی خانقاہوں کے علاوہ مدارس دینیہ کی ایک طویل فہرست علیحدہ ہے ۔ تعلیم و تربیت کے مراکز نے بلند پایہ علماء کا ایک سلسلۂ زریں سا پیدا کر دیا ۔ انھیں ہندستان میں مقام و مرتبے حاصل ہوئے ۔ شیخ شرف الدین احمد یحیی منیری ایک پائے کے صوفی اور عالم گذرے ہیں ان کی "مکتوبات صدی" کے حوالے ہم شیخ محدث دہلوی اور حضرت مجدد الف ثانی کی تحریروں میں پاتے ہیں ۔ کہتے ہیں کہ

اس کے اقتباسات مغل بادشاہ اکبر کو پڑھ کر سنائے جاتے تھے اور عالمگیر اس کا ایک نسخہ ہمہ وقت ساتھ رکھتا تھا۔ علم کی گہرائی اور تحقیقات کی ندرتوں میں یہ کتاب اپنا ایک مقام رکھتی ہے۔

عہد عالمگیر میں جب وقت کی ایک اہم ترین فقہی کتاب "فتاویٰ عالمگیری" کے تدوین و ترتیب کا مرحلہ در پیش ہوا تو اس خطے کے تین مشہور علماء شیخ عنایت اللہ سورج گڑھی، شیخ رضی الدین بھاگلپوری اور شیخ فصیح الدین پھلواروی بھی شریک کار بنائے گئے۔ شیخ محی الدین عرف ملا موہن کو شاہجہاں نے اورنگ زیب کا استاد خاص مقرر کیا جنھوں نے بارہ سال تک اسے تعلیم دی۔ عزیز اللہ مبارک عظیم آبادی شہزادی زیب النساء کے استاد خاص مقرر کیے گئے، اسی طرح محب اللہ بہاری شہزادہ رفیع القدر کے استاد مقرر ہوئے اور بعد کو شاہ عالم نے اپنی بادشاہت کے ایام میں انھیں "فاضل خاں" کا خطاب دیکر "صدارت عظمیٰ" کا عہدہ عطا کیا، اور شیخ سلیمان حنفی منیری کو عالمگیر نے "نواب فضائل خاں" کے خطاب کے ساتھ دارالعدل کی نظامت سونپی۔ قصبہ سورج گڑھا مونگیر کے سید نذیر حسین عرف میاں صاحب دہلوی کو دہلی میں درس حدیث کی وہ مسند تفویض ہوئی جو صرف خانوادۂ ولی اللہی کا حصہ رہی تھی۔ درس و تدریس کے میدان میں یہاں کے علماء کی خدمات اپنی گوناگوں صلاحیتوں کی بنا پر ہندستان کے دیگر اہم علمی مراکز میں حاصل کی جاتی رہیں۔ مدرسہ عالیہ، کلکتہ کے اعلی مدرسین میں تقریباً دس نام ایسے ملتے ہیں جنھیں خاص شہرت ملی۔ اسی طرح صدر شعبۂ دینیات، مسلم یونیورسٹی کی حیثیت سے مولانا سلیمان اشرف اور صدر، شعبۂ دینیات، عثمانیہ یونیورسٹی کی حیثیت سے مولانا مناظر احسن گیلانی اور مولانا فضل اللہ رحمانی کے نام نامی سے ہم سب واقف ہیں۔

بہار میں علوم حدیث کا فروغ :

یہ ایک حقیقت ہے کہ ہندستان میں علم حدیث کا فروغ اور اس کی پذیرائی کے مواقع دیگر علوم اسلامیہ اور درسیہ کے مقابلے میں دیر سے ہاتھ آئے ۔ منطق ، فلسفہ ، علم کلام ، فقہ اور اصول فقہ کی تعلیم و ترویج کا چلن عام رہا ۔ عہد مغلیہ سے پہلے علم حدیث کا ، چند احادیث کے مجموعوں کو چھوڑ کر ، کماحقہ رواج اور اس فن میں تصنیف و تالیف کا سلسلہ دیگر علوم اسلامیہ کی مناسبت سے گویا نہیں کے برابر تھا ۔

ہندستان میں علم حدیث کے فروغ کا حقیقی زمانہ نویں صدی ہجری کے اواخر اور دسویں صدی ہجری کے آغاز کا ہے ۔ یہ وہی وقت ہے جب مکہ معظمہ میں خصوصیت سے علامہ سخاوی اور شیخ ابن حجر مکی نے درس حدیث کے سلسلوں کو دراز کیا ۔ اور ان ائمہ حدیث سے فیضیاب ہو کر ہندستانی علمائے حدیث وطن لوٹے ، اور انھوں نے بھی یہاں درس و تدریس ، تالیف و تصنیف کے کام کی ابتداء کی ۔ ایسے کل علمائے حدیث کے اثرات کا فیضان شروع میں گجرات کے علاقے میں زیادہ رہا ۔ پھر شمالی ہند کی طرف منتقل ہوا ، شمالی ہند کے اس خطے میں حافظ سخاوی کے شاگرد سید رفیع الدین صفوی شیرازی (۹۹۷ ھ) اور پھر ان کے تلمیذ ابو الفتح تھانیسری کی خدمات سے علم حدیث کا فروغ ہوا ۔ چنانچہ گمان اغلب ہے کہ ابوالفتح تھانیسری پہلے ہندوستانی ہیں جو محدث کے لقب سے پکارے گئے ۔

شمالی ہند میں ملا مخدوم الملک (۱۰۸۹ھ) اور شیخ عبدالحق محدث دہلوی اور دکھنی ہندوستان میں اکبری عہد کے مشہور عالم شیخ طاہر پٹنی کے درس حدیث سے پہلی دفعہ ہندوستان میں باضابطہ درس حدیث کے سلسلوں کا سراغ ملتا ہے ۔ علم حدیث کے فروغ میں درسیات کے ان سلسلوں نے یقیناً اہم رول ادا کیا ہے ۔ بخاری شریف بھی ہندستانی درسیات کے نصاب میں داخل کی گئی ۔

ہندستان میں فروغ حدیث اور درس حدیث کے سلسلے میں کی جانے والی جملہ کوششوں کے باوجود حدیث کی قدر دانی اور رواج کا حال یہ تھا کہ شیخ محدث دہلوی کے تقریباً سو ڈیڑھ سو برس بعد بھی حدیث کے ایک مشہور عالم اور شائق روح الأمین خاں بلگرامی کو دہلی اور نواح دہلی میں مسلسل دو سال کی تلاش و جستجو کے بعد صحیح مسلم کا ایک ہی نسخہ مل سکا ۔ اسی طرح صحیح بخاری کے ایک قدیم نسخہ کا ۱۰۰۸ھ میں ابراہیم عادل شاہ کے شاہی کتب خانے میں موجود ہونا معلوم ہوتا ہے ۔ لیکن اس زمانے میں شاہی کتب خانوں میں بھی معدودے چند کے علاوہ حدیث کی اہم کتابوں کا عوام میں اور علماء کے درمیان پایا جانا اور داخل درس ہونا گویا نہیں کے برابر تھا ، ہاں بعض حال کے شواہد ایسے ملے ہیں جن سے یہ اندازہ لگایا جا رہا ہے کہ آٹھویں صدی ہجری میں ہی بہار کے اندر شیخ شرف الدین احمد یحییٰ منیری کے درس میں صحیحین بھی داخل رہی ہیں ، شاید انہیں کے عرب استاذ شیخ توامہ حنبلی اس کے نسخے اپنے ساتھ سنار گاؤں سے لائے ہوں اور وہیں سے یہ نسخے ممکن ہے شیخ شرف الدین منیری اپنے وطن لے آئے ہوں ۔

سچ تو یہ ہے کہ شاہ ولی اللہ دہلوی کی فروغ حدیث سے متعلق مساعی نے ہی ہندستان میں اس علم کے فروغ کی راہیں کھول دیں ۔ انہیں کے گھرانے میں شاہ عبدالعزیز دہلوی اور ان کے رشتہ سندوں اور تلامذہ کے ذریعہ علم حدیث اور خصوصیت سے اس فن میں کی جانے والی تصنیفی و تالیفی کار کردگیوں کو سب سے زیادہ فروغ حاصل ہوا ۔

بحیثیت مجموعی دیکھئے تو شاہ عبدالعزیز کے سلسلۂ حدیث سے دو شاخیں نکلتی ہوئی نظر آتی ہیں ۔ ایک کا تعلق شاہ محمد اسحاق دہلوی اور دوسرے کا شاہ عبدالغنی مجددی سے ہے ۔ شاہ عبدالغنی مجددی کے سلسلۂ تلامذہ میں دیوبند کے مکتب فکر سے

منسلک علماء آتے ہیں۔ دوسری طرف شاہ محمد اسحاق کے تلامذہ میں خصوصیت سے دو یعنی شیخ سید نذیر حسین عرف میاں صاحب دہلوی اور مولانا فضل رحمان گنج مرادآبادی کے نام لیئے جا سکتے ہیں۔ انہیں دو سے علحدہ علحدہ مخصوص زاویہ فکر کے ساتھ علمائے حدیث کے دو سلسلے چلتے ہیں۔ جہاں تک خطۂ بہار کا تعلق ہے، مجموعی طور پر انہیں مذکورہ تین سلسلۂ تلامذہ سے حدیث اور درس حدیث کا سلسلہ دراز ہوا۔

معرکۂ بالا کوٹ کے بعد جب مجاہدین کی قیادت بہار میں علمائے صادق پور کے ہاتھ آئی تو تقریباً سو سال تک احیاء سنت کی اس تحریک کے اثرات صوبہ کے کونے کونے اور گوشے گوشے میں محسوس ہوئے۔ یہی وجہ ہے کہ دہلی اور بھوپال کے ساتھ ساتھ عظیم آباد کو بھی اہل حدیث مسلک کے فروغ میں ایک اہم مرکز کی حیثیت حاصل رہی ہے۔

خطۂ بہار کی چند امتیازی خصوصیات

بہار میں دریائے گنگا کے کنارے بسا عظیم آباد، جس کا پرانا نام پاٹلی پتر ہے، بہت ہی قدیم زمانے سے ہی علم و عرفان اور تہذیب و ثقافت کا گہوارہ رہا ہے۔ مسلمانوں کی آمد کے بعد بھی اس مرکز علم و ثقافت سے جڑ کر خطہ بہار کے دیگر علاقے اور قصبات اپنے یہاں بھی علم کی جوت جگاتے رہے۔ شاید اس وادیٔ گنگا کی مخصوص فضا نے یہاں کے علماء و فضلاء میں غور و فکر اور مسائل کی تدقیق و تحقیق کے عنصر کو ان کی فکری پرواز کا ایک جزو خاص بنا دیا ہے، دیر تک سوچنے اور دور تک سوچنے کی بات اہل علم کو اپنے اپنے موضوعات کی مناسبت سے بیش تر وہاں تک پہنچائے بغیر نہیں چھوڑتی، جہاں تنقیدی و تحقیقی شعور کی جلوہ سامانیاں ان کے جلو میں ہوتی ہیں۔ شاید یہ اسی رخ کی کارفرمائی تھی کہ عہد حاضر میں اس سر زمین کے ایک لائق فرزند علامہ سید سلیمان ندوی کو ہند کے ایک عظیم اسلامی

مفکر اور شاعر ملت علامہ اقبال نے ان الفاظ کے ساتھ مخاطب کیا کہ " علوم اسلامیہ کی جوئے شیر کا فرہاد اب آپ کے سوا اور کون ہے ؟ " چنانچہ اس مخصوص پہلو کو سامنے رکھ کر اگر فن حدیث کی بات کیجیے تو اس خطہ کے علماء کی معیاری کاوشوں میں تحقیق کا عنصر آپ کو قدر مشترک کے طور پر ایک لازمی جز کی حیثیت سے نظر آئے گا ۔ علامہ ظہیر احسن شوق نیموی کی " آثار السنن " اور مولانا شمس الحق ڈیانوی کی " غایۃ المقصود فی حل سنن ابی داؤد " کو بطور ثبوت پیش کیا جا سکتا ہے ۔

دوسری اہم خصوصیت یہاں کے علمائے حدیث کی یہ رہی ہے کہ تقریباً ہر ایک قابل ذکر محدث نے وطن مالوف میں بنیادی درسیات کے بعد ہند کے اہم ترین مراکز علم و فکر خصوصیت سے دھلی ، لکھنؤ ، سہارنپور ، الہ آباد ، رامپور ، بنارس ، کانپور ، مرادآباد ، دیوبند اور علی گڑھ و ندوہ سے مزید درسی سلسلوں کو بڑھایا ہے ۔ اور وقت کے مخصوص اکابر فکر و فن کے مسلکی اختلافات کو خاطر میں لائے بغیر براہ راست استفادے کی راہ ہموار کی ہیں ۔ بات اتنے پر ھی ختم نہیں ہو جاتی ۔ بیش تر محدثین نے حرمین شریفین تک پہونچ کر اسلامی دنیا کے اکابر ، عرب فضلاء اور محدثین سے بھی کسب فیض کیا ۔ پھر وطن آکر درس و تدریس اور رشد و ھدایت کے سلسلوں کو دراز کیا ۔ اس صورت حال نے جہاں ان کے علم کو وسعت و بالغ نظری بخشی وہیں انہیں عصری تقاضوں کا لحاظ کرنے ، ملکی و عالمی سطح پر اپنے علم کی اساس کو وقت کا ساتھ دینے اور علم اور دین کی باتوں میں توازن کی راہ اپنانے کی توفیق سے بھی بہرہ ور کیا ۔

تیسری اہم خصوصیت یہ نظر آتی ہے کہ حدیث کی تعلیم اور اس کے فروغ میں علماء نے اصلاح حال کے ساتھ ساتھ تجدید کی راہیں بھی اپنائیں ۔ مولانا ابراھیم آروی نے مدرسہ احمدیہ کے ذریعہ

قدیم درسیات کے نصاب میں عصری تقاضوں کا لحاظ کرتے ہوئے مفید اور اہم تبدیلیوں کی پیش رفت کی اور اس مدرسہ کے پلیٹ فارم سے ہندستان میں پہلی بار ملکی سطح پر "مذاکرۂ علمیہ" کا سالانہ سلسلہ شروع کیا. یہ وہ پلیٹ فارم تھا جس کے ذریعہ ندوہ کے قیام سے بہت پہلے اس کوشش کا پتہ چلتا ہے جس میں علماء کو مسلکی اختلافات کی جکڑبندیوں سے نکالنے کی کوشش کی گئی تھی. ساتھ ہی نظام تعلیم میں تجدیدی شکلوں کو رواج دیکر حدیث کے فروغ اور ملک و ملت کے عصری تقاضوں کو پورا کرنے کی سعی بھی شامل تھی. مطبع خلیلی کا قیام اور حدیث کی قیمتی کتابوں کی طباعت کا انتظام بھی اس سلسلے کی ایک اہم کڑی ہے. مطبع خلیلی کی اہمیت کا اندازہ صرف اسی ایک بات سے لگایا جا سکتا ہے کہ شاید دنیا میں پہلی مرتبہ امام بخاری کی دوسری سب سے اہم کتاب "الأدب المفرد" اسی پریس کے ذریعہ شائع ہوئی ہے.

بہار کے محدثین

گذشتہ اوراق میں جو امور زیر بحث آئے ہیں ان سے بخوبی یہ اندازہ لگایا جاسکتا ہے کہ اس خطے کا حدیث نبوی کے فروغ اور اس کے درس و تدریس میں ایک خاص حصہ رہا ہے. سینکڑوں قدیم و جدید خانقاہوں اور مدارس عربیہ کا اس پورے خطہ میں قیام و دوام ہی دراصل یہاں علم حدیث کے فروغ کا سبب ہوئے. ایک کثیر تعداد ہمیں علمائے حدیث کی نظر آتی ہے. قابل ذکر محدثین میں تقریبا ساٹھ نام ہمیں تذکرے کی کتابوں میں آسانی سے مل جاتے ہیں. ان محدثین میں بڑی تعداد ان لوگوں کی ہے جنھوں نے اپنے آپ کو زیادہ تر درس و تدریس سے ہی منسلک کیا.

اہم ترین محدثین میں سے چند حضرات کے نام نامی درج ذیل ہیں:

۱ - شیخ شرف الدین یحیی منیری ۲ - مولانا کمال الدین
۳ - سید نذیر حسین عرف میاں صاحب دہلوی ۴ - لطف علی راجگیری

۵ - اولاد علی صادق پوری ۶ - عبدالعزیز رحیم آبادی ۷ - علیم الدین نگر نہسوی ۸ - ابراہیم آروی ۹ - محمد یسین آروی ۱۰ - شہباز بھاگلپوری ۱۱ - قادر بخش سہسرامی ۱۲ - عبدالغفور رمضان پوری ۱۳ - عبدالغفور دانا پوری ۱۴ - سعید حسرت عظیم آبادی ۱۵ - شاہ سلیمان پھلواروی ۱۶ - بدر الدین پھلواروی ۱۷ - ابو الحسن فرد پھلواروی ۱۸ - شاہ جعفر پھلواروی ۱۹ - برکات احمد ٹونکی ۲۰ - یعقوب دسنوی ۲۱ - فدا حسین دربھنگوی ۲۲ - احسن گیلانی ۲۳ - اصغر حسین ۲۴ - محمد سہول بھاگلپوری ۲۵ - ظفر الدین ۲۶ - سید سلیمان اشرف ۲۷ - عبدالحمید صادق پوری ۲۸ - مناظر احسن گیلانی ۲۹ - فضل اللہ رحمانی ۔

علمائے حدیث کی تحریری کاوشیں

علم حدیث سے متعلق یہاں کے علماء کی تحریری کاوشوں کو ہم درج ذیل چار حصوں میں اختصار کے ساتھ پیش کرسکتے ہیں:

۱ - احادیث کے مجموعے ۲ - احادیث سے متعلق مضامین و کتب اور تحقیقی مقالات ۳ - ترجمے اور شرحیں

اردو میں لکھی جانے والی چیزیں بہت کچھ ملتی ہیں ۔ یہاں صرف ان کاوشوں کی نشاندہی کی گئی ہے جو بیشتر عربی زبان سے تعلق رکھتی ہیں ۔ اس ضمن میں خصوصیت سے بیسویں صدی عیسوی میں شروح نویسی کا سرمایہ بڑا وقیع ہے ۔ چنانچہ دیگر شرحوں کی نشاندہی کے بعد تین اہم ترین شرحوں یعنی "غایۃ المقصود" "آثار السنن" اور "فضل اللہ الصمد" کا جائزہ پیش کرنے کی کوشش کی جا رہی ہے ۔

(الف) احادیث کے مجموعے :

(۱) طریق النجاۃ فی ترجمۃ الصحاح من مشکاۃ : ابراہیم آروی

(۲) الجامع الرضوی موسوم بہ صحیح البہاری

یہ سابق پرنسپل مدرسہ شمس الہدیٰ پٹنہ کے جلیل القدر عالم مولانا ظفر الدین صاحب کی تصنیف ہے۔ یہ کتاب ۲۰ جلدوں میں ہے اور صرف چار جلدیں شائع ہوئی ہیں۔

(ب) مضامین، تحقیقی مقالات اور کتب :

(۱) تبیان التحقیق : علامہ شوق نیموی

(۲) السیر الحثیث فی تدوین الحدیث : ڈاکٹر زبیر صدیقی

(۳) خدمات علماء الهند فی الحدیث : ڈاکٹر افضل کبریاء

(۴) علوم الحدیث : شاہ عز الدین ندوی (تحقیقی مقالہ)

(۵) علامہ شوق نیموی حیاتہ و مقامہ : ڈاکٹر عتیق الرحمن صدیقی

(۶) رفع الالتباس عن بعض الناس : شمس الحق ڈیانوی

(۷) غنیتہ الألمعی " "

(۸) نہایتہ الرسوخ فی معجم الشیوخ " "

(۹) القول الحسن فی الرد علی انکار المتن : محمد عبدالرشید الفوقانی ابن النیموی

(۱۰) تدوین الحدیث : مولانا مناظر احسن گیلانی

(۱۱) Hadith Literature : ڈاکٹر زبیر احمد صدیقی، مطبوعہ کلکتہ

(۱۲) ہندوستان میں علم حدیث : سید سلیمان ندوی

(۱۳) رسالہ فی مناقب الامام ابی حنیفہ

(۱۴) الجرح علی البخاری : محمد کریم پٹنوی۔

(ج) ترجمے :

(۱) طریق النجاۃ : امام بخاری و مسلم کی روایت پر مبنی مشکوۃ کی فصل اول کا ترجمہ

(۲) سواء الطریق : عبدالعزیز رحیم آبادی (۳ جلدوں میں)

(۳) ترجمۃ بلوغ المرام : عنایت علی صادق پوری ، مطبع احمدی کلکتہ

(۴) سلیقہ : (ترجمہ الأدب المفرد) عبدالغفار مہدانوی

(د) شرحیں :

(۱) حواشی علی صحیح البخاری : محمد اظہر حسین دھلوی

(۲) تعلیقات علی شمائل ترمذی : مولانا اصغر حسین ، مدرس شمس الھدی ، پٹنہ

(۳) شرح حدیث المسلسل بالأولیۃ : مولانا سلیمان بن داؤد پھلواروی

(۴) شرح الترمذی فی الحدیث : مولانا برکات احمد ٹونکی

(۵) تعلیقات علی اسعاف المبطابرجال المؤطا : مولانا شمس الحق ڈیانوی .

(۶) رحمۃ الودود علی رجال سنن ابی داؤد : رفیع الدین شکرانوی

(۷) الرسالۃ المجد فی احوال المسند : محمد علی اکرام آروی (فارسی)

(۸) ھدیۃ اللوذعی بنکات الترمذی : مولانا شمس الحق ڈیانوی

(۹) فضل الباری شرح ثلاثیات البخاری : مولانا شمس الحق ڈیانوی

(۱۰) النجم الوھاج فی شرح مقدمۃ الصحیح المسلم ابن الحجاج : مولانا شمس الحق ڈیانوی

(۱۱) تعلیقات علی سنن النسائی : مولانا شمس الحق ڈیانوی

(۱۲) التعلیق المغنی علی سنن الدار قطنی : مولانا شمس الحق ڈیانوی

(۱۳) غایۃ المقصود فی حل سنن ابی داؤد : " "

(۱۴) عون المعبود علی سنن ابی داؤد : " "

(۱۵) آثار السنن مع التعلین الحسن و تعلیق التعلیق : مولانا ظہیر احسن نیموی

(۱٦) فضل اللہ الصمد فی توضیح الأدب المفرد : مولانا فضل اللہ رحمانی

(۱۷) شرح الترمذی : مولانا عبداللطیف اضافہ فضل اللہ رحمانی (۱۵۰۰ صفحات پر مشتمل)

مذکورہ بالا شرحوں میں مندرجہ ذیل تین شرحیں وہ ہیں جنھوں نے اس خطے کے علمی کاوشوں کے معیار و مرتبے کو بہت زیادہ اونچا کر دیا ہے۔ ان شرحوں کے لکھنے والے محدثین کی زندگی کے احوال و کوائف کی تفصیل اس وقت نہیں دی جا رہی ہے۔ صرف ان کی کتابوں کی اہمیت اور افادیت کے متعلق چند اہم نکات کی نشاندھی پر اکتفا کیا جا رہا ہے۔

غایۃ المقصود فی حل سنن ابی داؤد

یہ مولانا شمس الحق ڈیانوی عظیم آبادی کی تصنیف ہے۔ آپ سید نذیر حسین عرف میاں صاحب دھلوی کے خاص تلامذہ میں ہیں۔ اس مبسوط و جامع شرح کی صرف ایک ھی جلد مطبع انصاری دھلی سے شائع ہوئی ہے۔ کتاب کو بتتیس جلدوں میں لکھنے کا خیال تھا۔ لیکن صرف اکیس پاروں تک مکمل ہونے کا پتہ چلتا ہے۔ اس کی بھی صرف دو جلدیں خدا بخش لائبریری، پٹنہ میں موجود ہیں۔

مطبوعہ جلد بڑی تقطیع کے ۹۶ صفحات پر مشتمل ہے۔ ایک مقدمہ بھی شامل کتاب ہے۔ اس کا ایک خلاصہ بھی تیار کیا گیا ہے جو عون المعبود علی سنن ابی داؤد کے نام سے چار ضخیم جلدوں میں بڑی تقطیع کے تقریباً ۱۹۰۰ صفحات پر مطبع انصاری سے ۱۳۳۲ھ میں شائع ہوا۔ تلخیص کا خیال غایۃ المقصود کے دو جلدوں کی تکمیل کے بعد پیدا ہوا تھا۔ اس میں سنن مذکور کے اسالید و متون کی مشکلات کو حل کیا گیا ہے۔ اور خاص بات یہ ہے کہ بے شمار دقیق مسائل و مباحث کا یہ مجموعہ نادر تحقیقات اور علمی نکات پر مشتمل ہے اور اس میں دنیا بھر کے نایاب نسخوں کو سامنے رکھ کر پہلی مرتبہ صحیح ترین متن شامل کیا گیا ہے۔ یہ ہندستان کے علاوہ لبنان و پاکستان سے فوٹو آفسٹ پر اور سعودی عرب سے ٹائپ پر چھپ چکی ہے۔ آخری ایڈیشن مکتبہ سلفیہ، مدینہ منورہ سے متوسط سائز کی ۱۴ جلدوں میں شیخ عبدالرحمن محمد عثمان کی تصحیحات کے ساتھ ۱۹۶۸ء میں شائع ہوئی ہے۔ کتاب کے مقدمے کے الفاظ درج ذیل ہیں۔

وان السنن للامام شیخ الاسلام و المسلمین ابی داؤد السجستانی (۲۷۵ھ) کتاب دقیق، صعب علی الطالبین حل مغلقاتہ، وکان السلف رضوان اللہ علیہم اجمعین قد کتبوا علیہ شروحا و حواشی مابین مطول و مختصر، لکن مایوجد الأن عند عامۃ الناس من شروحہ ما یحل الرموز و یفتح الغموز فاردت ان اشرحہ شرحہ کاملا علی جمیع احادیثہ یحل رموزہ و یفتح کنوزہ و یوضح ما خفی علی الراغبین، و بالغت فی ایضاح الکتاب و توجیہہ، و اخترت نسخۃ اللؤلؤی لأنھا کانت مشہورۃ فی دیارنا و مروجہ فی عصرنا وسمیت ھذا الشرح المبارک بغایۃ المقصود فی حل سنن ابی داؤد. (ص ۱۷۸، حیاۃ المحدث)

آثار السنن

یہ مولانا ظہیر احسن شوق کی تصنیف ہے۔ کتاب دو جلدوں پر مشتمل ہے اور کلکتہ سے چھپی ہے۔ مولانا نیموی شیخ عبدالحئی

فرنگی محلی کے تلامذہ میں ہیں ۔ آپ نے دیگر اساتذہ کے علاوہ شیخ طریقت مولانا فضل رحمن گنج مراد آبادی سے بھی شرف تلمذ اور بیعت حاصل کیا ۔ حدیث کا یہ مجموعہ خاص طور پر حنفی مسلک کا لحاظ رکھتے ہوئے ترتیب دیا گیا ہے ۔ اور اس مسلک کی روشنی میں مذکورہ احادیث کی شرح ۔ نادر تحقیقات کی روشنی میں پیش کرنے کی کوشش کی گئی ہے ۔ حنفی مسلک کی تائید میں احادیث کے مجموعے پہلے بھی ترتیب دئیے جا چکے ہیں ، لیکن شواھد بتاتے ہیں کہ مخصوص رخ سے شروح نویسی کا یہ کام ہندستان میں پہلی چیز ہے ۔ چنانچہ علماء احناف کی طرف سے خصوصیت کے ساتھ اس کی بڑی پذیرائی ہوئی ۔ ہندستان کے اکابر حنفی المسلک محدثین نے بعد میں اس کتاب کے حوالے کے ساتھ اپنی باتیں کہی ہیں علامہ انور شاہ کشمیری نے اس تصنیف سے خوش ہوکر علامہ نیموی کی تعریف میں طویل عربی قصیدہ لکھا ہے ۔ اس کتاب کے ساتھ دو تعلیقات ، التعلیق الحسن اور تعلیق التعلیق بھی شامل ہیں جس میں علامہ نیموی نے اپنی تحقیقی صلاحیتوں کا لوھا منوایا ہے ۔ کتاب کے مقدمے کے الفاظ یوں ہیں :

" نحمدك يامن جعل صدورنا مشكوة لمصا بيح الأنوار ، و نور قلوبنا بنور معرفة معانى الإثار و نصلى و نسلم على جيبك المجتبى المختار ، ورسولك المبعوث بصحاح الأخيار و على آله الاخيار ، و اصحابه الكبار ، و متبعهم الذين اختاروا سنن الهدى ، و استمسكوا با حاديث سيد الأبرار ، اما بعد : فيقول الخادم للحديث النبوى محمد بن على النيموى أن هذه نبذة من الاحاديث و الآثار و جملة من الروايات و الاخبار ، انتخبتها من الصحاح و السنن و المعاجم و المسانيد و عزوتها الى من أخرجها و واعوضت عن الاطالة بذكر الاسانيد و بينت احوال الروايات اے ليست فى الصحيحين بالطريق الحسن ، وسميت هذالكتاب مستخيرا بالله تعالى بآثار السنن أساله ان يجعله خالصالوجه للكريم وسبله و لقاءه فى جنات النعيم ."

فضل الله الصمد فی توضیح الادب المفرد

مولانا محمد علی مونگیری کے پوتے مولانا فضل اللہ رحمانی کی یہ تصنیف ہے. پہلی مرتبہ قاہرہ سے دو جلدوں میں ۱۳۷۸ھ میں شائع ہوئی. پہلی جلد ۴۸۰ صفحات اور دوسری ۷۳۶ صفحات پر مشتمل ہے. دنیائے عرب میں یہ کتاب اس قدر مقبول ہوئی کہ مصنف کی زندگی میں ہی تین مرتبہ عرب ممالک میں شائع ہوئی. یہ کتاب دراصل امام بخاری کی دوسری سب سے اہم کتاب " الادب المفرد " کی شرح ہے. ہندستان کے تقریباً سبھی اہم ترین علماء نے اس کتاب کو سراہتے ہوئے، فن کا اعلیٰ ترین نمونہ بتایا ہے اور کتاب کے ساتھ ہی ان علماء کے مختصر تبصرے شامل ہیں. خود عرب فضلا، محدثین اور محققین نے اس شرح کی خوبی اور افادیت کا اعتراف کیا ہے. اس کتاب کی خوبی یہ ہے کہ قدماء نے جو ندرتیں شروح نویسی کی پیش کی تھیں ان سب کا احاطہ کیا گیا ہے. فن کے جدید اصولوں کا لحاظ بھی بدرجۂ اتم پایا جاتا ہے. خصوصیت سے تحقیق نصوص کے جدید طریقے کے استعمال نے کتاب کے حسن میں چار چاند لگا دیئے ہیں. چنانچہ آپ دیکھیں گے کہ اس کتاب میں ۱۶ علحدہ علحدہ فہرستیں بنائی گئی ہیں اور سولھویں فہرست میں احادیث مخرجہ کی پھر ۶۴ مزید فہرستیں دی گئی ہیں. اس طرح تقریباً ۸۰ فہرستوں کے ساتھ کتاب تیار کی گئی ہے. عنوانات درج ذیل ہیں :

۱ - ابواب الکتاب علی ترتیب المصنف ۲ - آیات القرآن مستشهدا بها، ۳ - المطالب و العناوین الکتاب و الشرح ۴ - الألفاظ الغریبة ۵ - الأدعیة و الاذکار التی وردت فی الکتاب ۶ - الاشعار التی وردت ۷ - الاحادیث المعلقة ۸ - ثلاثیات الامام ۹ - الاحادیث القدسیة ۱۰ - شیوخ المصنف ۱۱ - الصحابة الذین لهم روایة ۱۲ - بقیة الرواة ۱۳ - الرجال الذین لهم ذکر فی الکتاب ۱۴ - النساء ۱۵ - اسماء الأماکن ۱۶ - الاحادیث المخرجة اربع وستون فهرسا ۱۷ - کتب المراجعات.

کتاب کے ساتھ ایک وقیع مقدمہ بھی شامل ہے جس کی تحریر عربی انشاء کا بہترین نمونہ پیش کرتی ہے۔

مقدمہ کے الفاظ مندرجہ ذیل ہیں:

نحمده حمد من تظاهرت عليه من ربه الآلاء و نشكره شكر من تكاثرت عليه من مولاه النعماء، و نصلى و نسلم على اشرف من دعا الناس بكلمه الجوامع الے حسن الفعال التى يستحق بها الجزاء، و صدق المقال الذى يكتب به الثناء و اكمل من فاق عباد الله المكر مين وصار للعالمين رحمة شفاه سيدنا محمد الرؤف الرحيم ذى الخلق العظيم، الذى بعث لاتمام مكارم الأخلاق، قائد الغر المحجلين من الاصفياء، و على جميع اخوانه من الانبياء الذين كانوا فى از منتهم شموسا للاقتداء، و على اله سفن النجاة لاهل النجاء، وصحبه نجوم الاهتداء و من تبعهم باحسان ما اظلت الخضراء و اقلت الغبراء.

اما بعد: فيقول العبد المتضرع الے مولاه فضل الله الهندى، كان الله له وثبته على هداه، و حفظه عن الآراء الزالفة و وفقه لمارضاه، وصانه عن العقائد الزألغة و وقاه عمايصمه من الاعمال السيئة و ارشد فى كل ما والاه، و جعل آخرته خيرا من اولاه.

و لما لم يكن له شرح يكشف عن غامض معانيه الدقيقة، و يسهل فهم مطالبه العميقة مع تنوع احاديثه الحاوية للمعانى الغزيرة و تشعب مباحثه المتضمنه للفوائد الكثيرة، التصبت لسد هذا الفراغ الموجف و التزمت نفسى أن اكتب عليه مايسهل به المرام، و يكشف عن وجوه محذراته اللثام، ويشيد مناه، ويبدى ما اخفاه من جمع المنتشر وضم المتناسب، و اظهار المراد فيما تركه المصنف سواء كان مجملا فى نسق الروايات او مطلقا فى سياق الرواة.

و انى اصبت فمن الله و من فضل الله، و هذا ما اتوخاه وان اخطات فمنى و من الشيطان، و هذا ما اتوقاه.

اب اگر بحیثیت مجموعی شروح نویسی کے ہی دائرے میں خطۂ بہار کی خدمات کا جائزہ لیجئے تو ہم اس نتیجہ پر پہونچ سکتے ہیں کہ بیسویں صدی میں غایۃ المقصود اور آثارالسنن کے ذریعہ حنفی اور اھل حدیث مسلکوں کو سامنے رکھتے ہوئے ہندستان میں پہلی مرتبہ فن شروح نویسی میں ایک نئی پیش رفت (New Dimension) کا پتہ چلتا ہے لیکن احادیث کی شرحوں میں مسلکی فکر کے الگ الگ نقطہ ھائے نظر کی رنگ آمیزی نے یقیناً نہ صرف ہندوستان بھر میں بلکہ پورے عالم اسلام میں فقہی استنباطوں کی راہ میں کشاکش کی شکلوں کو بڑھا دیا تھا. ضرورت تھی کہ ایک توازن کی راہ اپنائی جائے ، مسلکی اختلافات کو کم سے کم کیا جائے اور اس سے بھی زیادہ صحیح فہم حدیث کے ساتھہ ساتھہ عصری تقاضوں سے عہدہ برا ہونے اور عالمی بحران کو دور کرنے کے لیے حدیث نبوی کے ایک ایسے مجموعے کو ایسی شرح و بسط کے ساتھہ پیش کیا جائے جس کے ذریعہ خود مسلمانوں کو حدیث نبوی کی اصل روح سے آگہی اور ارتباط کی صورت پیدا ہو. اور دنیا کو آپ کے اخلاق کریمانہ میں سکون و نجات کا ذریعہ ھاتھہ آئے. عجیب اتفاق کہ اس پیش رفت میں بھی " فضل اللہ الصمد " کے ذریعہ خطہ بہار نے نہ صرف ہندستان میں علم حدیث کی اعلیٰ ترین خدمت انجام دی بلکہ عالم اسلام میں اس کی قدر و قیمت کا اعتراف کیا گیا.

<u>مراجع و مصادر</u>

۱ ـــ حیاۃ المحدث شمس الحق و اعمالہ : محمد عزیز السلفی
بنارس ۱۹۷۹ء

۲ ـــ عربی فارسی اور علوم اسلامیہ میں بہار کا حصہ : مرتب
سید اطہر شیر ، ادارہ تحقیقات عربی و فارسی ، ۱۹۸۳

۳ — ماهنامه رفیق (علمائے بہار نمبر)، پٹنہ، ۱۹۸۴ء

۴ — نزهة الخواطر : مولانا عبدالحئی لکھنؤی، حیدرآباد ۱۹۵۵ء

۵ — مفتاح کنوز السنة : قاهره ۱۳۵۳ھ

۶ — فضل الله الصمد فی توضیح الادب المفرد : مولانا فضل الله جیلانی، قاهره

۷ — الثقافة الاسلامیه فی الهند : مولانا عبدالحئی لکھنؤی، دمشق

۸ — آثار السنن : مولانا ظہیر احسن نیموی، پٹنہ ۱۹۰۰ء

۹ — غایة المقصود فی حل سنن ابی داؤد : مولانا شمس الحق، المجلد الاول، دہلی، ۱۳۰۵ھ

۱۰ — تذکرہ علماء حال : محمد ادریس نگرامی، لکھنؤ، ۱۸۹۷ء

۱۱ — الحیاة بعد الممات : فضل حسین مظفر پوری، دہلی ۱۹۰۸ء

۱۲ — معجم المطبوعات العربیة و المعربة، قاهره، ۱۹۲۸ء

۱۳ — معجم المؤلفین : عمر رضا کحالة، دمشق، ۱۹۶۱ء

۱۴ — یاد گار گوہری : محمد زبیر ڈہانوی، پٹنہ، ۱۸۹۵ء

۱۵ — اردو دائرہ معارف اسلامیہ، لاہور، ۱۹۷۵ء

تصوف کیا ہے

حضرت سید علی ہجویری داتا گنج بخش کا نقطۂ نظر

پروفیسر عنوان چشتی*

حضرت سید علی ہجویری داتا گنج ، ان اولیائے عظام میں سے ہیں جنھوں نے تصوف کی بنیادوں کو بھی استوار کیا ہے ۔ ان کی مشہور اور ممتاز کتاب " کشف المحجوب " اپنے موضوع پر ان چند اہم کتابوں میں سے ایک ہے جس میں سید علی ہجویری کا نظریۂ تصوف اپنی پوری دلربائی اور توانائی کے ساتھ ملتا ہے اور جس سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ ان کے نزدیک تصوف محض نظریہ ہی نہیں بلکہ رویہ بھی ہے ۔

اسلام کی وہ تعبیر جس میں " اعمال ظاہری " پر حکم لگایا جاتا ہے لیکن اعمال باطنی کی نفی نہیں کی جاتی " فقہ " کہلاتا ہے ۔ اور اسلام کی وہ تعبیر جس میں اعمال باطنی پر زور دیا جاتا ہے لیکن اعمال ظاہری کی نفی بھی نہیں کی جاتی " تصوف " کہلاتا ہے ۔ حضرت سید علی ہجویری نے " اعمال باطنی " کے لیے " صفائے قلب " پر اصرار کیا ہے ۔ انھوں نے لفظ تصوف کے متعدد مآخذ سے بحث کرکے لکھا ہے کہ تصوف کا ان سے خاص تعلق نہیں ہے ۔ انھوں نے تصوف کا تعلق صرف " صفا " سے قائم کیا ہے اور لکھا ہے کہ :

> " صفا کدورت کی ضد ہے اور کدورت بشری صفات میں سے ہے ۔ اور حقیقتاً صوفی وہ ہے ، جو بشری کدورتوں سے گزر جائے ۔ "۱

---

* صدر ، شعبۂ اردو ، جامعہ ملیہ اسلامیہ ، نئی دھلی .

(۱) کشف المحجوب ، ص ۲۷

یہاں " بشری کدورتوں " سے مراد خواہشات نفسانی ہیں . سید علی ہجویری نے اس بات پر خاص زور دیا ہے کہ تصوف کا سنگ بنیاد صفائے قلب ہے .

مولانا اشرف علی تھانوی نے تصوف اور فقہ کے تعلق پر خیال انگیز بحث کی ہے اور یہ تحریر فرمایا ہے کہ ابتداء میں "شریعت" کا دائرہ اعمال ظاھری و باطنی دونوں پر محیط تھا . لیکن رفتہ رفتہ دو الگ الگ دائرے بنتے گئے اور آگے چل کر " خبر متعلق به اعمال ظاھری " کا نام "فقه" اور جز متعلق به اعمال باطنی کا نام "تصوف" ہوگیا . اس سے معلوم ہوتا ہے کہ کسی چیز کے ظاھر و باطن میں جو تعلق ہے ، وھی فقه اور تصوف میں ہے . انھوں نے تصوف کی مزید وضاحت فرماتے ہوئے لکھا ہے کہ اعمال باطنی کے طریقوں کو ''طریقت'' کا نام دیا جاتا ہے . پھر ان اعمال باطنی کی درستی سے قلب میں جو صفا اور جلا پیدا ہوتا ہے اور جس سے انسان حقائق الہیه اور حقائق کونیه سے آگاہ ہوتا ہے ، نیز اس پر عبد و معبود کے رشته کے اسرار کھلتے ہیں ، اس انکشاف حقیقت کو '' معرفت " کہتے ہیں . حضرت سید علی ہجویری نے اسی مفہوم میں بہت پہلے صفائے قلب کو تصوف کا سنگ بنیاد قرار دیا ہے . انھوں نے مکروھات دنیا سے دل کو خالی کرنے اور اس میں صفا پیدا کرنے پر محض یوں ھی زور نہیں دیا ، جب که اس کو روحانی ارتقا کے لیے ضروری قرار دیا ہے . یعنی مصفا اور مجلا سینه تصوف کے لیے زینه ثابت ہوتا ہے . انھوں نے لکھا ہے :

" تمام مشائخ طریقت کا اس پر اجماع ہے کہ بندہ جب مقامات کی بندشوں سے نکل جاتا ہے اور احوال کی کدورتوں کی خالی اور تغیر و تلون سے آزاد ہو جاتا ہے . تو وہ تمام احوال محمودہ سے متصف

ہو جاتا ہے۔ اور اپنی (یعنی بشری) صفات سے جدا
ہو جاتا ہے۔"١

اس وضاحت سے ظاہر ہے کہ سید علی ہجویری کی نگاہ میں انسان اچھی اور بری صفات کا پیکر ہے۔ بری صفات کو انھوں نے بشری صفات قرار دیا ہے۔ ان کا خیال ہے کہ صفائے قلب حاصل کرنے کے پہلے مرحلے میں انسان کو ہر طرح کی برائیوں سے بچنا بھی چاہیے اور اپنے دل کو اللہ تعالی کی تجلیوں کی آماجگاہ بنانا چاہیے۔ اگر یہ ابتدائی مرحلہ طے ہو جاتا ہے تو پھر انسان "مقامات کی بندشوں" سے آزاد ہو جاتا ہے۔ اس کی نگاہ سے تعنیات کے پردے اٹھ جاتے ہیں۔ وہ حقیقت اعلی سے آگاہ بھی ہو جاتا ہے اور عرفان کی منزلوں میں گامزن ہوتا ہے۔ اس پر دنیا کے "تغیر و تلون" کا اثر نہیں ہوتا بلکہ وہ ہر تغیر اور ہر تلون کی حقیقت سے آگاہ ہوتا ہے۔ اس کی نگاہ سے پردۂ وہم غیریت اٹھ جاتا ہے اور اس کا تعلق اپنی اصل سے نہ صرف یہ کہ درست ہو جاتا ہے بلکہ "ماسوا" کا وہم بھی فنا ہو جاتا ہے۔ اس لیے سید علی ہجویری نے اعلان کیا کہ صفا ولایت کی منزل ہے اور اس کی مخصوص نشانیاں ہیں جو صوفی کے فکر و عمل سے جھلکتی ہیں۔

حضرت سید علی ہجویری کے نظریۂ تصوف میں "علم" کو خاص اہمیت حاصل ہے۔ ان کے نزدیک علم سے عرفان حاصل ہوتا ہے۔ یہ قلب سے مکدر کو دور کرتا ہے اور "صفا" پیدا کرتا ہے۔ انھوں نے "علم" پر اپنی گفتگو کا آغاز اس آیت کریمہ سے کیا ہے جس میں کہا گیا ہے کہ "اللہ کے بندوں میں سے علماء ہی اس کا خوف رکھتے ہیں" اور اس حدیث شریف پر خاص زور دیا ہے کہ "ہر مسلمان مرد اور عورت پر تحصیل علم فرض ہے"۔ انھوں نے علم کی دو قسمیں بیان کی ہیں۔

---

(١) کشف المحجوب، ص ٤٣

اول ایک مخلوق کا علم جو مخلوق کی صفت ہے اور ناقص و محدود ہے . دوسرے اللہ تعالیٰ کا علم جو اس کی صفت ہے اور اس کے ساتھ قائم اور بے نہایت ہے . انھوں نے "علم" ہر ایک اور نقطۂ نظر سے گفتگو کی ہے اور اس کو علم ظاہر اور علم باطن کا نام دیا ہے . علم ظاہر میں کلمۂ شہادت کا علم شامل ہے جس کے ڈانڈے علم فقہ سے مل جاتے ہیں . علم باطن میں تحقیق معرفت یعنی حق تعالیٰ کی معرفت کا علم شامل ہے . اس مقام پر سید علی ھجویری نے بے حد بلیغ گفتگو کی ہے . شریعت و طریقت نیز فقہ و تصوف کی ثنویت پر کاری ضرب لگائی ہے . انھوں نے واضح طور پر لکھا ہے :

> " ظاہر علم فروع میں لوگوں سے معاملہ کی درستگی اور باطن علم فروع میں نیت کا صحیح و درست رکھنا ہے . ان میں سے ہر ایک کا قیام بغیر دوسرے کے محال اور ناممکن ہے کیونکہ ظاہر حال باطنی حقیقت کے بغیر نفاق ہے . اسی طرح باطن بغیر ظاہر کے زھذقہ ہے . ظاہر شریعت باطن کے بغیر ناقص ہے اور باطن بغیر ظاہر کے ھوس ہے . " ۱

اس نقطۂ نظر میں ظاہر و باطن ، شریعت و طریقت ، فقہ اور تصوف ایک دوسرے کی ضد نہیں بلکہ ایک دوسرے کا تکملہ ہیں اور ایک دوسرے کے لیے لازمی ، ضروری اور ناگزیر ہیں . حضرت سید علی ھجویری نے ظاہری علم کو علم شریعت کا نام دیا ہے . اور اس کے تین ارکان یعنی علم کتاب مبین ، علم سنت اور اجماع امت کا ذکر کیا ہے . قیاس کو البتہ خارج کر دیا ہے . علم حقیقت کے تین ارکان میں ذات باری تعالیٰ کا علم ، صفات باری تعالیٰ کا علم اور حکمت الہی کا علم شامل ہے . اس مقام پر انھوں نے علم من اللہ ، علم مع اللہ اور علم باللہ

---

(۱) کشف المحجوب ، ص ۲۷

کی تشریح بھی کی ہے. انھوں نے علم من اللہ کو علم شریعت اور علم با اللہ کو علم معرفت کہا ہے.

تصوف میں علم کی بحث اگرچہ وسیع اور ھمہ جہت ہے. مگر اس میں "تصور توحید" کو بنیادی اھمیت حاصل ہے. حضرت شیخ شہاب الدین سہروردی نے فرمایا تھا کہ تصوف کی ابتدا علم، اس کا اوسط عمل اور اس کی انتہا عشق اور عطائے الہی ہے. حضرت سید علی ھجویری کے حوالے سے علم کی جن جہات کا ذکر ھوا، وہ سب اپنی جگہ اھم ہیں. مگر ان میں تصور توحید کو بنیادی اھمیت حاصل ہے. حضرت سید علی ھجویری نے قل ھو اللہ احد، الہ، واحد وغیرہ آیات کے حوالے سے لکھا ہے کہ

> "توحید کی حقیقت یہ ہے کہ کسی چیز کو اکیلا جاننا اور اس اکیلے جاننے پر صحیح علم رکھنا، اسی کا نام توحید ہے. چونکہ اللہ تعالیٰ ایک ھی ہے بے مثل وہ اپنی ذات و صفات میں بےنظیر اور اپنے افعال میں لا شریک ہے. موحدین نے اللہ تعالیٰ کو انھیں خوبیوں کے ساتھ جانا اور اسی جاننے کو توحید کی یکتائی کہتے ہیں." ۱

اس کے بعد سید علی ھجویری نے توحید کی اقسام کا ذکر کرتے ھوئے لکھا ہے:

> "توحید کی تین قسمیں ہیں. ایک حق تعالی کی توحید اسی کے لیے یہ حق تعالی کا علم ہے کہ وہ اکیلا ہے. دوسرے حق تعالی کی توحید مخلوق کے لیے. یہ خدا کا حکم ہے جو بندوں کی توحید کے ساتھ

(۱) کشف المحجوب، ص ۳۶۸

ہے کہ اس نے بندے کے دل میں توحید پیدا فرمائی ۔ تیسرے مخلوق کی توحید خدا کے لیے ۔ یہ مخلوق کا علم ہے اللہ تعالی کی وحدانیت کے ساتھ ۔ لہذا جب بندہ عارف ہو جاتا ہے تو وہ اس کی وحدانیت پر حکم کرسکتا ہے ۔ (۱)"

علماء اسلام اور صوفیائے کرام نے تصور توحید پر بلیغ اور بصیرت افروز گفتگو کی ہے ۔ حضرت جامی نے نفحات الانس میں توحید کے چار مراتب بیان کیے ہیں ۔ یعنی توحید ایمانی ، توحید علمی ، توحید حالی اور توحید الہی ۔ انھیں مدارج کو حضرت غوث علی شاہ قلندر نے توحید شریعت ، توحید طریقت ، توحید معرفت اور توحید حقیقت کا نام دیا ہے ۔ لیکن حضرت سید علی ھجویری نے مختصر تین مدارج کا ذکر فرمایا ہے ۔ ان سب مدارج میں ایک بات قدر مشترک ہے اور وہ یہ کہ جب توحید کی آخری منزل میں بندہ عارف ہو جاتا ہے ، تو وہم غیریت فنا ہو جاتا ہے ۔ اور وہ فنا فی اللہ ہوکر بقا باللہ ہو جاتا ہے ۔ اگرچہ حضرت سید علی ھجویری نے وحدت الوجود کی اصطلاح کا ستعمال نہیں کیا ہے لیکن ان کے یہاں بھی توحید کا آخری درجہ وحدت الوجودی انداز فکر کا حامل ہے ۔

حضرت سید علی ھجویری داتا گنج بخش نے صوفیوں کے حوال پر بلیغ گفتگو فرماتے ہوئے ان کی تین قسمیں بیان کی ہیں ۔ یعنی (۱) صوفی (۲) متصوف اور (۳) مستصوف ۔ ان تینوں کی خصوصیات بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں :

"صوفی وہ ہے جو خود کو فنا کرکے حق کے ساتھ باقی ہو جائے اور طبائع یعنی خواھشات نفسیانیہ سے نکل کر حقیقت سے پیوست ہو جائے ۔ متصوف و

---

(۱) کشف المحجوب ص ۳۶۸

ہے جو ریاضت و مجاہدہ کے ذریعہ اس مقام کی جستجو
کرے اور وہ اس مقام کے حصول اور طلب میں
راست باز اور صادق ہو . مستصوف وہ ہے جو دنیاوی
عزت و منزلت اور مال و دولت کی خاطر خود کو
ایسا بنالے . اور اسے ایسے مذکورہ بالا دونوں مقامات
کی کچھ خبر نہ ہو . "۱

سید علی ہجویری نے صوفیوں کی اقسام پر روشنی ڈالتے ہوئے جو کسوٹی فراہم کی ہے ، اس سے صرف نظر نہیں کیا جاسکتا . جہاں تک مستصوف کا تعلق ہے ، وہ بنیادی طور پر صوفی نہیں ہے . تصوف سے اس کا کوئی تعلق نہیں . وہ محض دنیاوی عزت و منزلت اور مال و دولت کے لیے صوفیوں جیسی وضع قطع اختیار کر لیتا ہے . لیکن متصوف اور صوفی دونوں دائرہ تصوف میں شامل ہیں . متصوف اور صوفی میں درجات اور عطائے الٰہی کا فرق ہے . چونکہ متصوف سچائی اور نیک نیتی کے ساتھ عبادت و ریاضت کو وسیلۂ وصال ربانی اور حصول منشائے ربانی بناتا ہے . اس لیے اس کو تصوف کی ابتدائی منزل میں گامزن قرار دیا ہے . لیکن صوفی متصوف سے زیادہ بلند درجہ پر فائز ہوتا ہے اور اس کے روحانی مدارج بہت بلند ہوتے ہیں ، جس کے لیے حضرت سید علی ہجویری نے دو اہم شرطیں عائد کی ہیں . ایک یہ کہ وہ "خواہشات نفسانیہ" سے نکل کر حقیقت سے پیوست ہو جائے . دوسری یہ کہ خود فنا کرکے حق کے ساتھ باقی ہو جائے . پہلی منزل میں صوفی تذکیۂ نفس اور تہذیب ذات کرتا ہے . اپنا دل گرد کدورت اور آلائش دنیا نیز ماسوا سے خالی کرتا ہے . اور حقیقی معنوں میں صفائے قلب حاصل کرتا ہے . دوسری منزل فنا فی اللہ ہو جاتا ہے . یعنی خود کو فنا کر دیتا ہے . وہم غیریت کو مٹا دیتا ہے . یہاں یہ نکتہ بہت اہم ہے . خود کو فنا کرلے کا ایک

(۱) کشف المحجوب ، ص ۵۵

مفہوم یہ ہے کہ وہ منزل عرفان و تصوف میں اپنی انا، اپنی خودی، اپنی ذات سب کچھ فنا کر دیتا ہے۔ دوسرا مفہوم یہ ہے کہ صوفی وہم غیریت کو مٹا دیتا ہے۔ پہلے مفہوم میں صوفی فنا فی اللہ ہوجاتا ہے اور دوسرے مفہوم میں بقا با اللہ ہو جاتا ہے۔ ان تصورات میں تضاد نہیں تعلق ہے اور مدارج کا فرق ہے۔ حضرت سید علی ہجویری نے جس نقطۂ نظر کو پیش کیا ہے اسی کو اپنے انداز سے حضرت شیخ شہاب الدین سہروردی نے بھی پیش کیا ہے۔ انھوں نے خام کار صوفیوں کو "مشابہ" قرار دیا ہے، جنھیں حضرت سید علی ہجویری نے مستصوف کہا ہے۔ اور دوسری دونوں اصلاحیں وہی استعمال کی ہیں، جو حضرت سید علی ہجویری نے استعمال کی ہیں۔ حضرت شیخ شہاب الدین سہروردی نے متصوف اور صوفی کا فرق واضح کرتے ہوئے تحریر کیا ہے:

> "ایک متصوف صوفی کے مقابلے میں ایسا ہے، جیسا کہ زاہد کے مقابلے میں متزهد ہے۔ اس کے عمل میں کوشش اور تکلف کا دخل ہے .... صوفی مفر دین کے مقام پر ہیں اور متصوف سائرین اور سالکین کے درجے پر۔"[1]

حضرت شیخ شہاب الدین سہروردی کے قول سے یہی معلوم ہوتا ہے کہ متصوف کوشش اور تکلیف سے یعنی عبادت اور ریاضت سے روحانی مدرج کا حصول کرتا ہے۔ یہ درجہ اپنی جگہ اہم ہے لیکن صوفی کے درجہ سے کم ہے، جو "مفردین" کے درجہ پر فائز ہے اور جو فنا فی اللہ ہوکر بقا با اللہ ہو جاتا ہے۔ اسی لیے حضرت سید علی ہجویری نے واضح طور پر لکھا ہے کہ مشائخ طریقت اور عارفان راہ حق کو صوفی کہتے ہیں اور مستعلقین اور سالکین معرفت کو متصوف۔

---

(۱) عوارف المعارف، ص ۱۲۱

حضرت سید علی ھجویری کے نظام تصوف میں بنیادی حیثیت معرفت حق کی ہے۔ علم وسیلۂ درمیانی ہے۔ معرفت کے بعد صوفی پر جو کیفیات اور واردات گزرتی ہیں، انھوں نے ان کا بیان بھی بڑی جامعت سے کیا ہے۔ مثلاً انھوں نے مسامرہ محادثہ، نفی و اثبات، انس و خوف، قبض و بسط، محاضرہ اور مکاشفہ، حال و مقام، مشاہدہ و مجاھدہ، فنا و بقا، نبوت و ولایت، سکر و صحو اور ایسی دوسری اصطلاحوں کے ذریعہ تصوف کے اسرار و رموز کا انکشاف کیا ہے۔ اور ان کیفیات اور احوال سے پردہ اٹھایا ہے، جن سے ایک سچا صوفی دو چار ھوتا ہے۔ یہ صوفی کی ذاتی، شخصی اور وجدانی اور روحانی کیفیات ہیں، جو اس پر گزرتی ہیں، وھی اس کا سچا عرفان رکھتا ہے اور ان کیفیات کا سچا لذت شناس ھوتا ہے۔ ان کیفیات کو محض لفظ و بیاں سے بیان کرنا مشکل ہے۔ چولکہ تصوف میں فرد کی روحانیت کا سفر خارج سے باطن کی طرف، مادہ سے روح کی طرف، عالم رنگ و بو سے عالم تجرید کی طرف ھوتا ہے، اس لیے اس سفر میں صوفی پر جو کچھ گزرتا ہے وہ خالص اس کا ذاتی اور روحانی معاملہ ہے۔ اس میں اب کوئی شخص شرکت نہیں کر سکتا، جو اس طریقۂ کار کا انکار کرتا ھو یا اس منزل سے کم حقہ نہ گزرا ھو۔ اسی لیے تصوف کے معتبرضین اس طریقۂ کار کو غیر منطقی قرار دے کر رد کرتے ہیں۔ جبکہ حقیقت یہ ہے کہ جس طرح ظاھری اسپیس (Space) ہے اسی طرح ایک باطنی اسپیس بھی ہے۔ اندر کا سفر وھی کرسکتا ہے، جو اس کی استطاعت رکھتا ھو۔ اور یہ فیضان الٰہی پر منحصر ہے۔ مختصراً کہا جاسکتا ہے کہ حضرت سید علی ھجویری کا نظریۂ تصوف خالص اسلامی اور روحانی نظریۂ تصوف ہے۔

مطبوعات ادارۂ علوم اسلامیہ

مجلۂ علوم اسلامیہ کے مندرجہ ذیل شمارے شائع ہو چکے ہیں

جلد ۱	نمبر ۱
جلد ۱	نمبر ۲
جلد ۲	نمبر ۱
جلد ۲	نمبر ۲
جلد ۳	نمبر ۱
جلد ۳	نمبر ۲
جلد ۴	نمبر ۱
جلد ۴	نمبر ۲
جلد ۵	نمبر ۱ — ۲
جلد ۶	نمبر ۱ — ۲
جلد ۷	نمبر ۱ — ۲
جلد ۸	نمبر ۱ — ۲
جلد ۹	نمبر ۱ — ۲
جلد ۱۰	نمبر ۱ — ۲
جلد ۱۱	نمبر ۱ — ۲
جلد ۱۲	نمبر ۱ — ۲
جلد ۱۳	نمبر ۱ — ۲
جلد ۱۴	نمبر ۱ — ۲

ملنے کا پتہ

PUBLICATIONS DIVISION
ALIGARH MUSLIM UNIVERSITY
ALIGARH—202001

ترکی زبان اور ترکی رسم الخط

ترکی زبان ایشیا اور یورپ کے ترکوں کی مادری زبان ہے۔ اس کا شمار دنیا کی قدیم زبانوں میں ہوتا ہے۔ یہ ایک سیدھی سادی لیکن بامحاورہ اور زرخیز زبان ہے اور دنیا کی شیریں زبانوں میں اس کا ایک مقام ہے۔ اس کا لسانی تعلق نہ تو عبرانی اور عربی جیسی سامی زبانوں سے ہے اور نہ ہی سنسکرت اور فارسی جیسی آریائی زبانوں سے ہے۔ یہ بذات خود ایک مستقل زبان ہے اور یورال التائی لسانی خاندان سے تعلق رکھتی ہے جس کو تورانی خاندان بھی کہتے ہیں۔ اس وقت ترکی زبان کے مختلف لہجے تقریباً پچیس علاقوں میں بولے جاتے ہیں اور دس ملکوں میں ان کو قومی زبان کا درجہ بھی حاصل ہے۔ اس زبان کے بولنے والوں کی تعداد بھی تقریباً بارہ کرور ہے جو ولاڈی واسٹک سے لے کر بلگریڈ تک پھیلے ہوئے ہیں جن میں سے ترکی جمہوریہ کے علاوہ سین‌کیانگ (چینی ترکستان) ازبکستان، قرغزستان، قازاقستان، ترکمانستان، آذربائجان اہم خیال کیے جاتے ہیں۔ ان کے علاوہ یونان، بلغاریہ، یوگوسلاویہ، رومانیہ، افغانستان، عراق، شام، قبرص کے بھی متعدد علاقوں میں اسی زبان کا بول بالا ہے۔

ترکی زبان کو خود ترک "تورک دلی" کہتے ہیں لیکن ترکی جمہوریہ کی ترکی زبان "تورکچہ" کہلاتی ہے۔ یہ ہماری اردو زبان سے بھی زیادہ جامع زبان ہے اور اس کے جملوں میں لفظوں کی ترتیب عموماً اردو جیسی ہوتی ہے۔ اسی لیے ڈاکٹر حمید اللہ کا یہ کہنا صداقت پر مبنی ہے کہ اگر ایک زبان کی عبارت کا ترجمہ دوسری زبان میں لفظ بلفظ کر دیا جائے تو وہ خود بخود بامحاورہ ترجمہ ہو جاتا ہے۔ تاہم ترکی زبان میں تذکیر و تانیث کا وجود نہیں ہے۔ اس میں کسی

ایک نحوی عبارت یا مجموعۂ عبارات کے عوامل نحوی اپنے معمولات کے بعد آتے ہیں۔ یہ ہی وجہ ہے کہ جملے کا اہم ترین حصہ عموماً جملے کے آخر میں رکھا جاتا ہے اور اسی طرح روابط فعاهیل کے بعد آتے ہیں اور اجزائے موصوفہ اپنی صفت کے بعد لکھے جاتے ہیں اور اصلی و اہم بیانات عارضی بیانات کے بعد آتے ہیں۔ ترکی زبان میں ایک ہی ماخذ سے بہت سے الفاظ بنانے کی صلاحیت بھی بدرجۂ اتم موجود ہے جس سے ہندی اور اردو زبانیں کسی حد تک محروم ہیں۔ یہ اصلیت ہے کہ ہندی اور اردو دونوں میں ہر زبان کے الفاظ کو اپنے میں جذب کرنے کی صلاحیت موجود ہے لیکن کافی تعداد میں الفاظ وضع کرنے کی خصوصیت نہیں ہے۔ اسی وجہ سے ہندی دان حضرات نے سنسکرت کا رخ کیا ہے اور اردو والوں نے عربی، فارسی اور ترکی زبانوں سے اپنے ذخیرۂ الفاظ میں اضافہ کیا ہے۔

کہا جاتا ہے کہ ترکوں کا ابتدائی مسلک آسمان پرستی اور آتش پرستی تھا۔ ان کے بعض قبائل نے مختلف اوقات میں شامانیت، بدھ مت، یہودیت، مسیحیت اختیار کیا تھا اور آخر میں زیادہ تر ترک مذہب اسلام کے پیرو بن گئے اور مسلمان ترکوں کی تعداد میں برابر اضافہ ہوتا رہا۔ لیکن اصلیت یہ ہے کہ آج بھی غیر مسلم ترک موجود ہیں جن میں زیادہ تر بت پرست، بدھ، یہودی اور عیسائی ہیں۔ اسی وجہ سے ان کی زبان کے اصلی ذخیرہ میں یونان کے خانہ بدوشوں کی بولیوں سے لے کر چین کے شمالی علاقوں کے الفاظ شامل تو ہے لیکن اسلام کے حلقہ بگوش ہونے اور مسلم علاقوں میں ہجرت کرنے کی وجہ سے ترکوں پر بہت گہرا اثر پڑا۔ اور انھوں نے عربی اور فارسی رسم الخط بھی اپنا لیا۔ یہ ترکوں کے لیے کوئی نئی بات بھی نہیں تھی۔ انھوں نے اپنی زبان کا رسم الخط متعدد بار پہلے بھی تبدیل کیا تھا۔ ترکوں کا قدیم ترین رسم الخط " اورخون " نامی ہے جو ترکستان اور منگولیا کے علاقوں میں پانچویں صدی سے قبل رائج تھا۔ اس میں کل اڑتالیس (۴۸) حروف اور علامتیں

ہیں: آٹھویں صدی سے منگولیا اور ترکستان کے ترکوں میں "اویغور" رسم الخط کا رواج ہوگیا جس میں تیئس (۲۳) حروف اور ترپن (۵۳) علامتیں ہیں. یہ خط کسی نہ کسی طرح پندرھویں صدی تک استعمال ہوتا رہا. لیکن ترکوں کے بعض قبائل نے آٹھویں صدی میں "چینی" رسم الخط بھی اختیار کر لیا تھا جو تقریباً بیس ہزار تصاویر پر منحصر ہے. اس کے برخلاف بعض ترکوں نے "صغدی" رسم الخط پسند کیا جس میں بائیس (۲۲) حروف ہیں اور جو ترکوں میں آٹھویں تا گیارھویں صدی تک رائج رہا. اسی طرح چند ترکی قبیلوں نے اپنی مادری ترکی زبان کے لیے "تبتی" رسم الخط کو پسند کیا جو ساتویں صدی سے دسویں صدی تک استعمال ہوتا رہا اور جس میں (پینتیس) (۳۵) حروف اور ستانوے (۹۷) علامتیں ہیں. لیکن عیسائی اویغوروں میں "نسطوری سریانی" رسم الخط آٹھویں تا گیارھویں صدی تک استعمال ہوتا رہا جس میں کل بائیس (۲۲) حروف ہیں. آٹھویں صدی سے گیارھویں صدی کے دوران بعض ترکی قبیلوں میں "مانی" رسم الخط بھی رائج رہا جو چھتیس (۳۶) حروف پر مشتمل ہے. ترکوں کے بیشتر قبیلوں نے بدھ مت بھی اختیار کیا تھا اور وہ "برھمنی" رسم الخط استعمال کرنے لگے تھے جو ایک طرح سے سنسکرت سے تعلق رکھتا ہے. یہ خط ترکستان کے بعض علاقوں میں آٹھویں سے گیارھویں صدی تک مستعمل رہا. اس میں تیرہ (۱۳) حروف علت، تیتالیس (۴۳) حروف صحیح اور چودہ (۱۴) ساترائیں ہیں. اس کے علاوہ ترکوں نے پاساپا، پیچینک، قومان، یونانی، ارمنی، سلاوی یا صلاتی جیسے رسم الخط بھی متعدد دور میں استعمال کیے ہیں. اب کرائم نامی یہودی ترک "عبرانی" رسم الخط استعمال کر رہے ہیں. سوویت یونین کے ترکوں میں "روسی" رسم الخط نافذ ہے. ایران اور افغانستان کے ترک، فارسی رسم الخط اپنائے ہوئے ہیں جبکہ ترکی جمہوریہ کے ترکوں نے ۱۹۲۸ء سے عربی و فارسی کے بجائے "لاطینی" رسم الخط اختیار کر لیا ہے. اس طرح

ترکی زبان کے لیے اب تک اٹھارہ (۱۸) رسم الخط استعمال کیے گئے ہیں۔ اس سے یہ بھی ثابت ہوتا ہے کہ ترکوں کو کبھی بھی کسی ایک رسم الخط سے قلبی لگاؤ نہیں رہا ہے اور اب بھی اس کا امکان ہے کہ مستقبل میں کوئی اور رسم الخط اختیار کر لیا جائے۔

علی گڑھ

ڈاکٹر اکمل ایوبی

مصری مؤرخین ــــ ایک تنقیدی مطالعہ

مصنف : ڈاکٹر غلام یحییٰ انجم ۔ اشاعت : بتعاون مالی فخر الدین علی احمد میموریل کمیٹی اتر پردیش ، لکھنؤ ۔ تقسیم کار : المجمع الاسلامی ، مبارکپور ، اعظم گڈھ ۔ کتابت و طباعت : عمدہ کاغذ اوسط ۔ صفحات : ۲۲۴ ۔ قیمت : عام ایڈیشن ۱۵ روپئے ، لائبریری ایڈیشن ۲۵ روپئے ۔

مصر کی تاریخ میں نویں صدی ھجری کا زمانہ بہت اہم خیال کیا جاتا ہے ۔ اس دور کی برگزیدہ شخصیتوں میں علامہ ابن حجر ، علامہ تقی الدین مقریزی اور علامہ جلال الدین سیوطی بل ذکر ہیں اور ان پر بہت کچھ لکھا جا چکا ہے ۔ مگر اکٹر غلام یحییٰ انجم نے ان اصحاب کو موضوع قلم بنایا ہے جو نسبتاً کم مشہور ہوئے ہیں یا جن پر کم کام ہوا ہے ۔ ڈاکٹر انجم کا یہ کام حرف آخر نہیں کہا جا سکتا ہے مگر اپنی نوعیت کا انفرادی کام ضرور ہے اور ان کی یہ تصنیف ان کے اس ذہنی خاکہ کی ایک کڑی ہے جسے انھوں نے نویں صدی ھجری کے مشہور اعلام کو مصری محدثین ، مصری مفسرین ، مصری فقہاء ، مصری سیرت نگار کے عنوان سے قلم بند کرنے کا ارادہ کیا ہے ۔

اس سلسلہ کی اس پہلی کوشش کو انھوں نے جس محنت اور کد و کاوش کے بعد پیش کیا ہے اس کا اندازہ کتاب کے مطالعہ کے بعد ہی کیا جا سکتا ہے ۔ اس کتاب میں قدیم و جدید مصادر کے حوالے ملتے ہیں مگر کہیں کہیں حوالوں میں ان سے چوک بھی ہو گئی ہے ۔ ایسا شاید ثانوی مصادر پر اعتماد کرنے سے ہوا ہے ۔

یہ کتاب ابتدائیہ، پیش لفظ، تقدیم اور مصر کے پانچ اہم اور جلیل القدر ہستیوں کے ناقدانہ ذکر پر مشتمل ہے۔ یہ پانچ شخصیتیں ایسی ہیں جنھیں صرف تاریخ نویسی ہی میں کمال حاصل نہیں تھا بلکہ دیگر فنون میں بھی وہ کامل دسترس رکھتے تھے۔ ان اہم مؤرخین میں سے بدر الدین العینی (متوفی ۸۵۵ھ) ابن عرب شاہ (متوفی ۸۵۴ھ) ابن تغری بردی (متوفی ۸۷۴ھ) برهان الدین بقاعی (متوفی ۸۸۵ھ) اور نویں صدی ھجری کے کثیر التصانیف محدث علامہ شمس الدین السخاوی (متوفی ۹۰۲ھ) کی مؤرخانہ صلاحیتوں کو واضح کیا گیا ہے۔ ان اہم سرخیوں کے ذیل میں کئی ذیلی سرخیاں ہیں۔ ایک اہم سرخی ان کی مؤرخانہ اہم صلاحیتوں سے متعلق ہے جس میں مصنف نے ان کی مؤرخانہ صحت و سقم کی نشاندھی کی ہے اور "معاصرانہ چشمک" کی ایک سرخی کے تحت اس دور کے علماء کے باھمی اختلاف اور آپسی کشمکش کو بیان کیا گیا ہے اور اس میں یہ ثابت کرنے کی کوشش کی گئی ہے کہ علامہ عینی کی ابن حجر سے، علامہ مقریزی کی عینی سے، علامہ سخاوی کی سیوطی سے اور ابن تغری بردی کی علامہ سخاوی سے اور ابراهیم بقاعی کی علامہ سفطی سے معاصرانہ چشمک کس نوعیت کی رھی اور اس کے اسباب و علل کیا رہے۔

ڈاکٹر انجم نے جہاں ان مؤرخین کی مؤرخانہ صلاحیتوں کے معائب و نقائص کو دلائل کی روشنی میں پیش کیا ہے، وہیں یہ بھی واضح کر دیا ہے کہ تاریخ نگاری میں ان کی اھمیت اس دور کے اھم مؤرخین کے درمیان کس قدر ہے، نیز ان کی اور دوسرے فنون میں کیا خدمات ہیں۔ آپ نے اھم مباحث کے علاوہ کتاب میں تاریخ نویسی سے متعلق ایک مبسوط و اھم مقدمہ بھی لکھا ہے جس میں پہلی صدی ھجری سے نویں صدی ھجری تک کی تاریخ نویسی سے متعلق سنہ وار گفتگو کی گئی ہے اور پھر اس کے اختتام پر ایک فاضلانہ بحث ہے"

صفحہ ۱۷ پر وہ تاریخ نویسی کا مقصد بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں :

" تاریخ نویسی کا مقصد حقائق و واقعات کو سادہ اور سلیس لفظوں میں بیان کر دینا ہے۔ وہ مؤرخ بہت ہی کامیاب ہوتا ہے جو سادے الفاظ کے پیرہن میں تاریخی حقائق کو لوگوں تک پہونچا دیتا ہے۔ جو لوگ تاریخ نویسی میں مسجع و مقفی عبارتوں کا سہارا لیتے ہیں اور حسین و خوبصورت جملوں میں دلی جذبات کی ترجمانی کرتے ہیں تو عبارت مفاہیم کے لحاظ سے پیچیدہ ہو جاتی ہے اور لکھنے والا مقصد ابلاغ سے کوسوں دور ہو جاتا ہے"۔

تاریخ نویسی میں موضوع بحث کی مناسبت سے مقدمہ میں آپ نے تاریخ نویسی کی اہم صنف سوانح نگاری اور تذکرہ نویسی پر زیادہ زور دیا ہے۔ انھوں نے تاریخ نگاری کی درج ذیل چھ قسمیں بیان کی ہیں : (۱) عمومی اور جامع سوانح نگاری (۲) مختلف ادوار کی سوانح (۳) سنہ وار سوانح نگاری (۴) عمومی تاریخ کی کتابوں میں سوانح (۵) مختلف طبقات پر مشتمل سوانح نگاری (۶) ملکوں اور باشندوں کی سوانح۔

ڈاکٹر انجم نے عربی عبارتوں کے ترجمے کا بھی التزام کیا ہے۔ انھوں نے چھوٹی بڑی تمام عبارتوں کا ترجمہ پیش کر دیا ہے جب کہ کہیں کہیں اس کی ضرورت نہیں محسوس ہوتی ہے۔ مثلاً صفحہ ۵۹ پر ایک عبارت علامہ عینی کے ذاتی اوصاف سے متعلق ہے جبکہ تمہید میں اس عبارت کا مفہوم اور ترجمہ آچکا ہے۔ انھوں نے بعض مقام پر ایک ہی مفہوم کو دو جگہ بھی بیان کیا ہے جس سے اس کی اہمیت میں کمی کا احساس ہونے لگتا ہے۔ مثال کے طور پر نویں صدی کے علماء و فضلا کے حالات اور ان کے فخر و مباہات کا ذکر کتاب میں صفحہ ۲۰ اور صفحہ ۶۴ دونوں جگہ موجود ہے۔ کاتب نے کتابت میں بھی غلطیاں کی ہیں۔ اس کے علاوہ مصنف

نے ۲۲۳ صفحہ کی کتابت میں کاتب کی مدد سے ڈھائی ہونے تین سو صفحہ کا مواد سمیٹ لیا ہے ۔ اگر اس کی کتابت کشادہ ہوتی اور کاتب جلی قلم کا سہارا لیتا تو کتاب کا حسن اور نکھر جاتا ۔ کتاب کے ہر چہار جانب ایک لکیر ہے جو جدید زمانہ کے انداز کتابت سے ہٹ کر ہے ۔ اگر ایسا نہ ہوتا تو کتاب کی خوبصورتی دوبالا ہو جاتی ۔ کتاب میں کاغذ کا استعمال بھی بہت ہی اوسط درجے کا کیا گیا ہے ۔ سرورق بھی کچھ زیادہ جاذب نظر نہیں ہے ۔ بہرحال ان سب کے باوجود کتاب قابل مطالعہ ہے اور بقول پروفیسر نثار احمد فاروقی مجھے بھی یہ کہنے میں کوئی تامل نہیں ہے کہ نویں صدی ہجری کے ان پانچ اہم مؤرخوں پر اردو میں پہلی سنجیدہ و عالمانہ کوشش ہے ۔

یہ کتاب ۶۱ عربی مصادر کے حوالوں سے مربوط ہے ۔ زبان و بیان شائستہ لب و لہجہ میں متانت اور انداز تحریر ستھرا ہے ۔ درمیان متن آنے والے مقامات اور رجال کی تشریح حواشی میں کر دینے سے کتاب اور بھی وقیع ہوگئی ہے ۔ حوالوں میں کافی احتیاط سے کام لیا گیا ہے پھر بھی کہیں کہیں لغزش قلم ہو ہی گئی ہے ۔ تاہم کتاب معلومات افزا اور لائق مطالعہ ہے ۔

علی گڑھ ڈاکٹر اکمل ایوبی

جلد ۱۵ نمبر ۱ ، ۲

مجلۂ علوم اسلامیہ

سنہ ۱۹۸۹ء

ایڈیٹرز

پروفیسر اکمل ایوبی

پروفیسر کبیر احمد جائسی

مجلۂ علوم اسلامیہ

موسس :

پروفیسر عبد العلیم

پہلی

بانی مدیر :

پروفیسر مختار الدین احمد

مجلۂ علوم اسلامیہ
۱۹۸۹ء

فہرست مضامین

مقالات :

باش مقالہ :

علی گڑھ مسلم یونیورسٹی پریس ، علی گڑھ

جیومیٹری کی ترقی میں افاضل اسلام کی خدمات

مولانا شبیر احمد خاں غوری*

انسانی فکر کی ثروت میں مسلمان مفکرین کی جگر کاویوں کا بہت بڑا حصہ ہے۔ فکر انسانی کا کوئی شعبہ ایسا نہیں ہے، جس کی تہذیب و اصلاح میں انھوں نے حصہ نہ لیا ہو۔ انھوں نے اپنے پیشرو یونانی حکماء کے کارناموں کو آنے والی نسلوں تک پہونچانے ہی پر اکتفا نہیں کیا، بلکہ جو کچھ ان سے سیکھا اس میں چار چاند لگا کر اپنے جانشینوں کی فکری کوششوں کے لیے راستہ ہموار کیا۔ اگر اسلامی تہذیب کا بیچ میں واسطہ نہ ہوتا، تو بلا مبالغہ یورپ کی تہذیب، ترقی کی اس منزل پر نہ پہونچتی، جہاں وہ آج پہونچی ہوئی ہے۔

دیگر علوم و فنون کی طرح مسلمانوں نے ریاضی و ہندسہ کو بھی ترقی دی۔ مگر افسوس زمانہ کی قدر ناشناسی اور اس سے زیادہ ان کے اخلاف کی غفلت و بے اعتنائی سے ان کے علمی کارنامے اکثر تو باد حوادث کی نذر ہوگئے، اور جو باقی ہیں وہ یورپ کی لائبریریوں اور میوزموں میں مقفل ہیں۔ اب ایسے ہمت شکن حالات میں ان کے ہندسی کارناموں کی داستان مرتب کرنا، جس قدر مشکل ہے، ظاہر ہے۔

اسلام نے ابتدا ہی سے منظم اجتماعی زندگی پر زور دیا ہے۔ لہذا اجتماعی زندگی کے تقاضوں کے پیش نظر مسلمانوں نے شروع ہی سے ان علوم و فنون کی تحصیل و تکمیل پر اپنی

(*) مولانا شبیر احمد خاں غوری، سابق رجسٹرار، امتحانات عربی و فارسی اتر پردیش۔ مقیم حال، دودھ پور، علی گڑھ

همت مقصور کر دی جو تہذیب و تمدن کی ترقی کے لیے ضروری ہیں۔ ان علوم و فنون میں ریاضی و ہندسہ کا ایک خاص مقام ہے اور اگرچہ تاریخ نے اس کی تفصیلات محفوظ نہیں رکھیں، تاہم یہ باور کرنے کے کافی وجوہ ہیں کہ فضلائے اسلام سن ہجری کے ابتدائی سالوں ہی سے حساب و ہندسہ سے واقف ہوگئے ہونگے[2]۔

اصول اقلیدس کا سب سے پہلا ذکر عباسی خلیفہ ابو جعفر منصور (۷۵۳ — ۷۷۴ء) کے عہد خلافت میں سننے میں آتا ہے[3]۔ اس نے اپنے ہمعصر بازنطینی تاجدار سے مختلف علوم و فنون کی کتابیں عربی میں ترجمہ کرکے بھیجنے کے لیے لکھا[4]۔ رومی بادشاہ نے جو کتابیں منصور کو بھیجیں، ان میں "اصول اقلیدس" بھی تھی۔ اس طرح یونانی زبان کی یہ پہلی کتاب ہے جو عربی میں ترجمہ ہوئی[5]۔

اصول اقلیدس کے باقاعدہ عربی ترجمہ کا تذکرہ ابن الندیم (وفات: ۹۸۸ء) کی "کتاب الفہرست" میں ملتا ہے۔ منصور عباسی کے پوتے ہارون الرشید کے عہد (۷۸۶ — ۸۰۸ء) میں اس زمانہ کے مشہور ریاضی داں و مترجم حجاج بن یوسف بن مطر نے اصول اقلیدس کا عربی میں ترجمہ کرکے ہارون کے وزیر یحیٰی بن خالد بن برمک کو پیش کیا[6]۔ برمکی خاندان کو علم اور حکمت کی سرپرستی سے بڑی دلچسپی تھی، چنانچہ ان ہی کے ایماء سے ہئیت کی مشہور کتاب "المجسطی" کا ترجمہ ہوا۔ مگر ۸۰۳ء میں یہ خاندان خلیفہ ہارون کے رشک و حسد اور شکوک و شبہات کا شکار ہوگیا، جس سے سائنسی علوم کی ترقی کچھ عرصے کے لیے رک گئی۔

سن ۸۱۳ء میں ہارون کا دوسرا بیٹا ابو عبداللہ المامون سر برآرائے خلافت ہوا۔ اسے جبلی طور پر علم و حکمت بالخصوص یونانی ارسطا طالیسی فلسفہ سے عشق تھا۔ لہذا جیسے ہی اسے

ابتدائی مشکلات پر قابو پانے سے فرصت ملی ، اس نے پوری توجہ علم و ادب کی سرپرستی پر مبذول کرنا شروع کی . بازنطینی معاصر حکمران سے خط و کتابت کر کے اسے اس بات پر تیار کرلیا کہ یونانی علوم کی جو نفائس کتب اس کی قلمرو میں موجود تھیں انھیں بغداد منتقل کرنے کی اجازت دیدے . کتابیں منتخب کرنے اور لانے کے لیے اس نے علماء و مترجمین کا ایک وفد روم بھیجا جس میں اور لوگوں کے علاوہ حجاج بن یوسف بن مطر۸ ، ابن البطریق اور سلما منتظم بیت الحکمۃ کے نام خصوصیت سے قابل ذکر ہیں .

" الناس علی دین ملوکہم . خلیفۂ وقت کی تقلید میں امرائے دربار نے بھی علم و حکمت کی سرپرستی اختیار کی اور ایک دوسرے سے گوئے مسابقت لے جانے کی کوشش کرنے لگے . ان مربیان علم و حکمت میں بنو موسیٰ بن شاکر کا نام تاریخ میں آج تک محفوظ ہے .

بہرکیف حجاج بن یوسف بن مطر نے جو ہارون کے عہد خلافت میں اقلیدس کا ترجمہ کرچکا تھا ، المامون کی نوازشہائے خسروانہ حاصل کرنے کے لیے دوبارہ اصول اقلیدس کا ترجمہ کیا۹ . ابن الندیم نے " الفہرست " میں لکھا ہے کہ حجاج بن یوسف بن مطر نے اقلیدس کے یونانی سے عربی میں دو ترجمے کیے : ایک " نقل ہارونی " کے نام سے مشہور ہے اور وہ پہلا ترجمہ ہے اور دوسرا " نقل مامونی " کے نام سے مشہور ہے اور اسی پر اعتماد کیا جاتا ہے۹ . نقل مامونی کے چھ مقالے ملتے ہیں ، جو لائیڈن کی لائبریری میں محفوظ ہیں اور جنھیں بیستھورن (Besthorn) اور ہیبرگ (Heiberg) نے شائع کر دیا ہے . حجاج بن یوسف بن مطر کے علاوہ ابن الندیم نے اصول اقلیدس کے حسب ذیل مترجمین اور شارحین کا ذکر کیا ہے :

" پھر اسحاق بن حنین نے اصول اقلیدس کا ترجمہ کیا اور ثابت بن قرۃ الحرانی نے اس کی اصلاح کی . ابو عثمان الدمشقی نے

اس کے چند مقالوں کا ترجمہ کیا ، جن میں سے میں نے موصل میں علی بن احمد العمرانی کے کتب خانہ میں دسواں مقالہ دیکھا تھا ، نیز اس کا ایک نسخہ علی بن احمد العمرانی کے ایک غلام ابوالصقر القبیصی (جس سے ہمارے زمانہ میں لوگ المجسطی پڑھتے ہیں) کے پاس بھی تھا . "شکوک اقلیدس" کو ایرن (Heron) نے حل کیا اور اقلیدس کی شرح النیریزی نے لکھی . ایک اور شخص نے جو الکرابیسی کے نام سے مشہور ہے اور جس کا ذکر آیندہ آئے گا، اس کی شرح لکھی . الجوہری نے اس کی شرح از اول تا آخر لکھی . الجوہری کا ذکر آگے آئے گا الماھانی نے اس کے پانچویں مقالہ کی شرح لکھی .

طبیب نظیف نے مجھ سے بیان کیا کہ اس نے جو رومی اقلیدس میں دسواں مقالہ دیکھا تھا ، اس میں عام نسخوں سے جو لوگوں کے پاس ہیں ، چالیس شکلیں زیادہ ہیں . لوگوں کے پاس جو نسخے ہیں ، ان میں ایک سو نو شکلیں ہوتی ہیں . نظیف نے یہ بھی کہا تھا کہ اس نے اسے عربی میں ترجمہ کرنے کا ارادہ کیا تھا . یوحنا القس نے ذکر کیا ہے کہ اس نے وہ شکل دیکھی تھی ، جس کا ثابت بن قرہ نے دعویٰ کیا تھا کہ وہ پہلے مقالہ میں ہے اور یہ گمان کیا تھا کہ وہ یونانی نسخہ میں ہے اور نظیف نے ذکر کیا ہے کہ اس نے اسے یوحنا القس کو دکھایا تھا .

ابو جعفر الخازن الخراسانی نے جس کا ذکر عنقریب آئے گا ، کتاب اقلیدس کی شرح لکھی . ابوالوفا نے بھی اس کتاب کی شرح لکھی ، مگر وہ اسے پورا نہ کرسکا . دسویں مقالے کی تفسیر ایک شخص نے جو ابن راھویہ الارجانی کے نام سے مشہور ہے ، لکھی . ابوالقاسم الانطاکی نے پوری کتاب کی تفسیر لکھی . سند بن علی نے اس کتاب کی تفسیر لکھی تھی اور ابو علی نے اس کے نو مقالے اور دسویں مقالہ کا کچھ حصہ دیکھا تھا . دسویں مقالے کی ابو یوسف الرازی نے تفسیر لکھی اور ابن العمید کے

لیے اس کی تہذیب و اصلاح کی ۔ الکندی نے اپنے رسالہ فی اغراض کتاب اقلیدس میں لکھا ہے ۔"[10]

اسحاق بن حنین کا اصل مسودہ نایاب ہے ، البتہ ثابت بن قرہ کی اصلاح کے ساتھ اس کے دو نسخے بوڈلیان لائبریری میں موجود ہیں ۔ ان میں سے ایک پر سن کتابت ۱۲۳۸ ھ اور دوسرے پر ۱۲۶۰ ھ مرقوم ہے ۔ تیسرا نسخہ رام پور لائبریری میں ہے ۔

ابو عثمان الدمشقی نے غالباً بپس (Pappus) کی شرح "مقالہ عاشرہ" کا ترجمہ کیا تھا ۔ ابو عثمان کا ترجمہ پیرس کی لائبریری میں موجود ہے ۔

ابو العباس الفضل بن حاتم النیرتری نجوم اور خصوصیت سے علم الھیئت اور ارصاد الافلاک میں دستگاہ خصوصی رکھتا تھا ۔ اس نے اصول اقلیدس کی شرح بھی لکھی تھی ۔ اس شرح کی اھمیت اس بنا پر ہے کہ یہ ایرن (Heron) اور سنلیقیوس (Sinlicius) وغیرہ مہندسین یونان کی هندسی افکار کی معلومات کا واحد ذریعہ ہے ۔ لیکن اس شرح کے عربی اصل میں صرف چھ مقالے ملتے ہیں جو کتب خانہ لائیڈن میں محفوظ ہیں ۔ انھیں بھی بیستھورن اور هیرگ نے شائع کر دیا ہے ۔ اس کے علاوہ اس شرح کے لاطینی ترجمے کے دس مقالے جنھیں گیارھویں صدی میں (Gherard of Gremona) نے ترجمہ کیا تھا ، کربکاؤ کے کتب خانہ میں موجود ہیں ۔ انھیں کرز (Curtz) نے شائع کر دیا ہے ۔

" الکرابسی " کے عنوان سے ابن الندیم آگے چل کر لکھتا ہے :— " الکرابسی کا نام احمد بن عمر ہے وہ افاضل مہندسین اور علمائے اعداد میں سے ہے ۔ اس کی تصانیف میں کتاب تفسیر اقلیدس ہے " ۔ الکرابسی کی "شرح اقلیدس" کا واحد نسخہ خدا بخش لائبریری ، پٹنہ میں ہے ۔ مگر اس میں پہلے سات اور دسواں و گیارھواں مقالہ ہے[11] ۔

" العباس الجوہری " کے عنوان سے ابن الندیم آگے چل کر لکھتا ہے :— " العباس بن سعید الجوہری منجملہ ہئیت دانوں کے تھا ، لیکن اسے ہندسات سے زیادہ دلچسپی تھی ۔ اس فن میں اس کی دو کتابیں ہیں ۔ پہلی کتاب تفسیر اقلیدس اور دوسری وہ اشکال جن کا الجوہری نے اقلیدس کے پہلے مقالہ میں اضافہ کیا ہے[۱۲] ۔ محقق طوسی نے " الرسالۃ الشافیہ " میں لکھا ہے : اور الجوہری نے اقلیدس کی اصلاح لکھی ہے اور مقدمات و مصطلحات میں اضافہ کیا ہے اور اشکال کتاب میں تقریباً پچاس شکلیں بڑھا دی ہیں[۱۳] ۔ الجوہری کی ایک کتاب انڈیا آفس لائبریری میں ہے ۔

اقلیدس نے پہلے مقالہ کی انتیسویں شکل کو " خطوط متوازی کے مصادرہ " (Parallel Postulate) کی مدد سے ثابت کیا تھا ۔ الجوہری کو اس کے " Postulate " ہونے میں کلام ہے ۔ لہذا اس نے اسے ایک " شکل اثباتی " (Theorem) مان کر دس زیادہ بنیادی شکلوں کی مدد سے ثابت کیا تھا ۔ نصیر الدین محقق طوسی نے ان دس شکلوں کو اپنے " الرسالہ الشافیہ " میں نقل کر دیا ہے ۔

" الماهانی " کے عنوان سے ابن الندیم لکھتا ہے :— ابو عبداللہ محمد بن عیسی اصحاب اعداد اور مہندسین میں سے تھا ۔ علم ہندسہ میں اس کی دو کتابیں ہیں[۱۴] ۔ ان میں سے اول الذکر غالباً پانچویں مقالہ کی شرح یا اس کا جزو ہے ۔ اس کا ایک نسخہ پیرس کی قومی لائبریری میں موجود ہے ۔ ان دو کتابوں کے علاوہ الماہانی نے دسویں مقالے کی بھی شرح لکھی تھی جس کا ایک جزو پیرس کی قومی لائبریری میں ہے ۔ اس نے مانا لاؤس کی کتاب الذکر کی اصلاح کی بھی کوشش کی تھی ، مگر نہ کر سکا[۱۵] ۔

ابو جعفر الخازن کی شرح اقلیدس میں دسویں مقالے کے نصف اول کی شرح ملتی ہے ۔ اس کے نسخے لیڈن ، برلن ، اور پیرس میں موجود ہیں ۔

ابو الوفاء البوز جانی نے اصول اقلیدس کی شرح لکھنا شروع
ی تھی، مگر ابن الندیم کی تصریح کے مطابق اسے مکمل نہ
کر سکا. حاجی خلیفہ نے کشف الظنون میں لکھا ہے کہ
ابو الوفاء نے عملی ہندسہ پر تیرہ مقالوں میں ایک کتاب لکھی
تھی. بعد میں اس کے کسی شاگرد نے استاد کے ٹکڑوں کی
مدد سے ایک نسخہ مرتب کیا. مگر آج دونوں ناپید ہیں، البتہ
مؤخر الذکر کا فارسی ترجمہ پیرس میں موجود ہے.

ابن راھویہ الدرجانی نے دسویں مقالے کی شرح لکھی تھی.
مگر یہ آج ناپید ہے.

ابوالقاسم علی ابن احمد الانطاکی نے اقلیدس کی از اول تا
آخر شرح لکھی تھی، مگر اس کے پہلے چار مقالے نہیں ملتے.
البتہ پانچویں مقالے سے آخر تک آکسفورڈ میں موجود ہیں.

سند بن علی نے پوری اقلیدس کی شرح لکھی تھی، مگر اس
کا کہیں پتہ نہیں چلتا. ابن الندیم نے سند بن علی کے تذکرے
میں اس کی ایک اور ہندسی تصنیف کا نام لیا ہے:— "کتاب
المنفصلات و المتوسطات"[١٦]. غالباً یہ اس کے دسویں مقالے کی
شرح کا جزو تھی.

ابو یوسف الرازی نے بھی دسویں مقالے کی شرح لکھی تھی
جو عماد الدولہ دیلمی کے وزیر ابن العمید کے نام معنون کیا
تھا. مگر یہ بھی ناپید ہے.

ابو یوسف یعقوب بن اسحاق الکندی جس نے یونانی علوم کے
ہر شعبے میں متعدد کتابیں لکھی تھیں اور جو اپنے غیر معمولی
تبحر علمی کی بنا پر "فیلسوف العرب" کہلاتا تھا[١٧]، اس نے
"اصول اقلیدس" کے سلسلے میں بھی متعدد کتابیں لکھی ہیں:...

١ - رسالہ فی اغراض کتب اقلیدس

۲ - رساله فی اصلاح کتب اقلیدس

۳ - رساله فی اصلاح مقاله رابعه عشر و خامسه عشر من کتاب اقلیدس[۱۸]

ان کے علاوہ اس نے علم ہندسہ کے دوسرے شعبوں پر بھی متعدد کتابیں لکھیں . جیسے

۱ - کتاب رساله فی تقریب قول ارشمیدس فی قدرقطر الدائرة من محیطها (دائرہ کے قطر اور محیط کی نسبت (π) کی تقریبی قیمت نکالنے کے باب میں)

۲ - کتاب رساله فی عمل شکل موسطین

۳ - کتاب رساله فی تقریب وتر الدائرة (دائرہ کے وتر کی تقریبی قیمت نکالنے کے باب میں)

۴ - کتاب رساله فی تقریب وتر المتسع (نو ضلع والی منتظم کثیر الاضلاع کے وتر کی تقریبی قیمت دریافت کرنے کے باب میں)

۵ - کتاب رساله فی تقسیم المثلث و المربع و عملها (مثلث اور مربع کی تقسیم کے باب میں)

۶ - کتاب رساله فی کیفیة عمل دائره مساویه سطح اسطوانه مفروضة (دیے ہوئے اسطوانہ کی سطح کے مساوی دائرہ بنانے کے باب میں)

۷ - کتاب رساله فی قسمة الدائره ثلاثة اقسام[۱۹] (دائرہ کو تین حصوں میں تقسیم کرنے کے باب میں)

ان کے علاوہ ابن الندیم نے الکندی کی اور کتابوں کا بھی ذکر کیا ہے جو کروی (Spherical) ہندسہ ، بصریات (Optics)

مساحت اور عملی ہندسہ (Applied Geometry) کے موضوعوں پر ہیں [۲۰]
ان میں ایک کتاب اس کی ''کتاب الشعاعات'' ہے[۲۱] جس کا موضوع ''مرایائے محرقہ'' یا (Burning Merrors) ہے۔ کہتے ہیں کہ جب رومیوں نے یونان پر حملہ کیا اور یونانیوں میں ان کے لشکر جرار کے مقابلہ کی سکت نہ دیکھی تو ارشمیدس نے آتشی شیشوں کو اس طرح آپس میں جوڑا کہ سورج کی کرناوں نے ان پر سے منعکس ہوکر غنیم کے لشکر کو تہس نہس کر دیا۔ الکندی نے اس کتاب میں اسی کی تدبیر لکھی تھی۔

الکندی اور اس کے معاصرین کی ہندسی خدمات کا تذکرہ بنو موسی بن شاکر کی علم نوازی اور علم دوستی کے ذکر کے بغیر نامکمل رہے گا۔ اس مشہور خاندان کے متعلق ابن القفطی لکھتا ہے:

> ''موسی بن شاکر اور اس کے تینوں بیٹے علم ہندسہ میں ممتاز تھے۔ یہ لوگ ریاضی و ہئیت میں بھی دستگاہ کامل رکھتے تھے .... اس کے تینوں بیٹے اپنے عہد کے ماہرین علم ہندسہ میں سب سے زیادہ بصیرت رکھتے تھے۔''[۲۲]

ان میں سے تیسرا بیٹا حسن بن موسی علم ہندسہ (Geometry) سے خصوصی شغف رکھتا تھا۔ اگرچہ اس نے رسم معروف کے مطابق پوری اصول اقلیدس (تیرہ مقالے) نہیں پڑھے تھے، صرف چھ مقالے یعنی نصف سے بھی کم کتاب پڑھی تھی۔ لیکن اللہ تعالی نے اسے ذہن ثاقب و فکر رسا عطا فرمائے تھے۔ اس کا نتیجہ تھا کہ جہاں تک اور لوگ وسعت مطالعہ کے بعد بھی نہ پہونچ سکے، وہ اپنے ذہن وقاد کی مدد سے پہونچ گیا۔ ابن القفطی لکھتا ہے:

> ''تیسرا بیٹا حسن علم ہندسہ میں منفرد تھا۔ اس نے عجیب طبیعت پائی تھی جس میں کوئی اس تک

نہیں پہونچ سکتا تھا ۔ جو کچھ اس نے سیکھا محض
اپنی طبیعت سے سیکھا ۔ ہندسہ کی کتابوں میں سے اس
نے اصول اقلیدس کے صرف چھ مقالے پڑھے تھے اور
وہ نصف کتاب سے بھی کم ہیں ۔ لیکن اس کا حافظہ
عجیب تھا اور قوت تخیل بڑی زبردست ۔ یہاں تک
کہ اس نے اپنی طبیعت سے ان مسائل کا استخراج
کیا ، جنھیں قدماء میں سے کسی نے حل نہیں کیا :
جیسے زاویہ کو تین برابر حصوں میں تقسیم کرنا
(Trisection of an angle) اور دو خطوں کے درمان ایسے
دو خط معلوم کرنا کہ چاروں " نسبت متوالیہ "
(Continued Proportion) میں ہوں[۲۳] [یہ وہی مسئلہ
ہے جو یونان قدیم میں Duplication of Cube یا
" تضعیف مکعب " کہلاتا تھا ۔

بنو موسی ہی کے اعتناء سے ابلونیوس (Apollonius) کی
" کتاب المخروطات " (Conics) کا یونانی سے عربی میں ترجمہ
ہوا ۔ پہلے چار مقالے ، جن کی تلاش میں زیادہ دقت نہیں اٹھانا
پڑی ، انھوں نے اپنی نگرانی میں ہلال بن ابی ہلال الحمصی
سے ترجمہ کرائے ۔ لیکن بقیہ چار مقالات کی تلاش میں غیر معمولی
دقت کا سامنا کرنا پڑا اور ثابت بن قرہ الحرانی نے ان کی ہمت
افزائی و قدر شناسی سے پانچویں ، چھٹے ، ساتویں مقالوں اور آٹھویں
مقالے کی پہلی چار اشکال کا پتہ لگا کر انھیں عربی میں ترجمہ
کیا[۲۴] ۔ اس کے بعد بڑے بھائی محمد بن موسی نے اس کتاب پر
ایک بصیرت افروز مقدمہ لکھا اور نفس کتاب میں بعض مفید
اشکال کا اضافہ کیا ، جن میں سے ایک شکل " شکل بنی موسی "
کے نام سے موسوم ہے ۔ اس پر بعد میں ابن الہیثم نے
تبصرہ لکھا[۲۵] ۔

ہلال بن ابی ہلال الحمصی کا پہلے چار مقالات کا ترجمہ
عام طور سے ملتا ہے ۔ ثابت بن قرہ کا بقیہ چار مقالات کا ترجمہ

لیڈن میں موجود ہے۔ محمد بن موسیٰ نے ''مخروطات ابلونیوس'' پر جو مقدمہ لکھا تھا، بوڈلین لائبریری اور جامع ایاصوفیا (ترکی) میں موجود ہے۔ ''شکل بنی موسیٰ'' پر ابن الهیثم نے جو تبصرہ لکھا تھا، اسے دائرۃ المعارف، حیدرآباد نے ''رسائل ابن الهیثم'' کے ضمن میں شائع کر دیا ہے۔

یہ بات دلچسپی سے پڑھی جائے گی کہ جب ۱۷۱۰ء میں هیلے (Halley) نے ''مخروطات ابلو نیوس'' کا معیاری ایڈیشن (Princep editio) نے شائع کرنا چاہا تو اصل یونانی میں صرف پہلے چار مقالے دستیاب ہوئے۔ باقی کے لیے اس نے ان کے عربی ترجمے پر اعتماد کیا[۲۶]۔

''مخروطات ابلونیوس'' کو ترجمہ کرانے کے علاوہ بنو موسیٰ نے علم هندسه میں جو اور کتابیں لکھیں، وہ حسب تصریح ابن الندیم حسب ذیل ہیں:—

۱ - کتاب الشکل المدور المستطیل

۲ - کتاب الشکل الهندسی الذی بین جالینوس امرہ (اس هندسی شکل کی توضیح جسے جالینوس نے بیان کیا ہے)

۳ - کتاب المسئلۃ التی القاها علی سند بن علی احمد بن موسیٰ (منجھلے بھائی احمد بن موسیٰ نے سند بن علی کے سامنے جو مسئلہ پیش کیا تھا، اس کا بیان)

۴ - کتاب مسائل جرت بین سند و بین احمد (سند بن علی اور احمد بن موسیٰ کے درمیانی جن مسائل پر بحث ہوئی، ان کا بیان)

۵ - کتاب المثلثات

۶ - کتاب مساحۃ الأکر و قسمۃ الزوایا بثلاثۃ اقسام متساویہ و وضع مقدار (؟ مقدارین) بین مقدارین لیتوالی علی نسبۃ واحدۃ،

کروں کی مساحت ، زاویوں کو تین برابر حصوں میں تقسیم کرلے اور دو مقداروں کے درمیان دو اور ایسی مقداریں دریافت کرلے پر کہ چاروں متوالی نسبت یا (Continued Proportion) میں هوں[۲۷] ۔

ان کتابوں میں سے صرف موخرالذکر کتاب طبع هوئی ہے جسے دائرة المعارف، حیدرآباد نے " رسائل طوسی " (جلد دوم) کے ضمن میں " معرفة مساحة الأشكال البسيطه و الكريه " کے نام سے شائع کر دیا ہے ۔ اس کتاب کے مطالعه سے معلوم هوتا ہے کہ مثلث کے رقبه کا ضابطه جسے ایرن (Heron) کی دریافت کہا جاتا ہے ، اسے بنو موسی نے آزادانه طور پر دریافت کیا تھا ، چنانچه اس کتاب کے آخر میں انھوں نے لکھا ہے :

" اور جو کچھ هم نے اس کتاب میں بیان کیا ہے ، وه هماری هی دریافت ہے سوائے دو مسئلوں کے : ایک دائره کے قطر سے اس کے محیط کو دریافت کرنا جو ارشمیدس کی دریافت ہے اور دوسرا دو دی هوئی مقداروں کے درمیان ایسی دو مقداروں کا دریافت کرنا کہ چاروں مقداریں نسبت متوالیه میں هوں ۔ یه دریافت مانا لاؤس (Menelaus) کی ہے ۔[۲۸] "

غرض ان دو شکلوں کے علاوه اس کتاب میں جو کچھ ہے ، وه بنو موسی هی کی دریافت ہے اور اس میں ساتویں شکل خصوصیت سے قابل ذکر ہے کہ :

" اگر کسی مثلث کے اضلاع کے مجموعه کے نصف کو اس نصف اور ایک ضلع کے درمیانی فرق کے ساتھ ضرب دیا جائے ، پھر حاصل ضرب کو اسی نصف اور دوسرے ضلع کے درمیانی فرق میں ضرب دیا جائے اور پھر اس حاصل ضرب کو اس نصف اور تیسرے ضلعے کے فرق میں ضرب دیا جائے ، تو آخری حاصل ضرب کا جذر مثلث کے رقبه کے برابر هوگا[۲۹] " ۔

Symbolically, **Area** of $\triangle$ ABC $= S(S-a)(S-b)(S-c)$ where a, b, and c are the length of the sides of the triangle opposite to the vertices A, B, and C and $S = \frac{a+b+c}{2}$

بنو موسی کی علمی خدمات و ہندسی اکتشافات کا استقصاء موجب تطویل ہوگا ۔ لہذا اسے ختم کر کے دوسرے فضلاء کے کارنامے بیان کئے جاتے ہیں ۔ شارحین اصول اقلیدس کے ضمن میں ابن الندیم نے لکھا تھا :

" طبیب نظیف نے مجھ سے بیان کیا کہ اس نے رومی اقلیدس کے دسویں مقالے میں عام نسخوں سے جو لوگوں کے پاس ہیں ، چالیس شکلیں زیادہ دیکھی ہیں ۔ لوگوں کے پاس جو نسخے ہیں ان میں ایک سو نو شکلیں ہیں ۔ نظیف نے یہ بھی کہا تھا کہ اس نے اسے عربی میں ترجمہ کرنے کا ارادہ بھی کیا تھا ۔ اور یوحنا القس نے ذکر کیا ہے کہ اس نے وہ شکل دیکھی تھی جس کا ثابت بن قرہ نے دعوی کیا تھا کہ وہ مقالہ اولی میں ہے اور یہ گمان کیا کہ وہ یونانی نسخے میں ہے اور نظیف نے ذکر کیا کہ اس نے اسے وہ شکل دکھائی تھی[۳۰] " ۔

غالباً اس رومی (یونانی) اقلیدس کا عربی میں ترجمہ ہوا ، خواہ نظیف نے کیا یا کسی اور نے ۔ اس ترجمے کے کچھ اجزاء پیرس کی قومی لائبریری میں موجود ہیں ۔ ان میں سے ایک جزء کے اندر تصریح ہے : " مقالہ عاشرہ کی بعض اشکال میں کچھ اضافے جو یونانی اقلیدس میں ہیں ۔"

یوحنا القس کے متعلق ابن الندیم آگے چل کر لکھتا ہے :

" یوحنا القس جس کا (پورا) نام یوحنا بن یوسف بن الحارث

بن البطرلق القس تھا ، ان فضلائے وقت میں سے تھا جن سے طالبان علم اقلیدس اور دیگر کتب ہندسیہ پڑھا کرتے تھے . اس نے یونانی زبان سے ترجمے کیے . وہ اپنے عہد کا فاضل تھا ."

اس کی ہندسی تصانیف میں ایک مقالہ ہے ، جس کا عنوان ہے :

اگر ایک خط مستقیم دو خطوط مستقیم کو جو ایک ھی سطح میں واقع ھوں ، قطع کرے ، تو دو داخلہ زاویوں کا مجموعہ جو ایک ھی جہت میں ھوں ، دو قائموں سے کم ھوگا[۳۱] " .

مگر یوحنا القس کی تصانیف میں سے اب کچھہ نہیں ملتا . صرف منطق (Rational) اور اصم (Irrational) اعداد پر ایک رسالہ رہ گیا ہے ، جو پیرس کی قومی لائبریری میں محفوظ ہے .

ثابت بن قرہ نے اسحاق بن حنین کے ترجمہ اصول اقلیدس کی اصلاح کے علاوہ نفس اقلیدس کے متعلق کئی کتابیں لکھیں ، مثلاً

۱ - کتاب اعمال و مسائل اذا وقع خط مستقیم علی خطین (اگر ایک خط مستقیم دو خطوں کو قطع کرے تو اس بارے میں اعمال و مسائل پر ایک کتاب) . یہ پیرس میں موجود ہے

۲ - کتاباً لہ اخر فی مثل ذلک (اسی مذکورہ بالا مبحث پر دوسرا مقالہ) .

۳ - کتاب فی مقدمات اقلیدس (اقلیدس کے مقدمات یعنی علوم متعارفہ ، اصول موضوعہ ، مصادرات کی توضیح پر ایک کتاب .

۴ - کتاب فی اشکال اقلیدس

۵ - المدخل الی کتاب اقلیدس[۳۲] (اصول اقلیدس کا " تعارف " یا Introduction

غالباً نمبر ۱ و ۲ مصادرہ توازی خطوط (Parallel Postulate) کی تنقیح کے متعلق اور نمبر ۳ اصول اقلیدس کے مصادرات وغیرہ کی تبیین و توضیح کے موضوع پر ہوں گے ۔

ابو محمد الحسن بن عبداللہ بن سلیمان بن وہب علم ہندسہ (جیومیٹری) کے ماہرین میں سے تھا ۔ ابن الندیم نے اس فن میں اس کی دو کتابوں کا نام لیا ہے :

۱ - کتاب شرح (ما) اشکل من کتاب اقلیدس — اصول اقلیدس کے مشکل مقامات کی شرح

۲ - کتاب فی النسبۃ۳۳ — غالباً اصول اقلیدس کے مقالہ خامسہ کی شرح و توضیح پر

قسطا بن لوقا البعلبکی نے جو اپنے زمانہ کا صاحب کمال طبیب و ریاضی داں اور فلسفی و مترجم تھا ، علم ہندسہ میں مندرجہ ذیل کتابیں لکھیں :

۱ - کتاب شکوک کتاب اقلیدس — اصول اقلیدس کے مشکوک مقامات کی شرح و توضیح ؟

۲ - رسالہ فی استخراج مسائل عددیات من المقالہ الثالثہ من اقلیدس (اقلیدس کے تیسرے مقالہ سے مسائل عددیات کے استخراج کے متعلق ایک رسالہ)

۳ - کتاب المدخل الی علم الہندسۃ۳۴ — علم ہندسہ (جیومیٹری) کا تعارف یا Introduction

سنان بن ثابت نے ارشمیدس کی کتاب فی اصول کی اصلاح لکھی جس میں اکثر مقامات پر اضافے کیے ۔ ابن ابی اصیبعہ نے اس کی تصانیف میں لکھا ہے :

" اصلاحه لکتاب (ارشمیدس ؟) فی اصول الهندسة وزاد فی ہذ الکتاب شیئاً کثیراً۳۵ ". اس کتاب کو دائرۃ المعارف حیدرآباد نے شائع کر دیا ہے.

ابو سہل ویجن بن رستم الکوہی نے " اصول اقلیدس " کے انداز پر ایک کتاب لکھی، چنانچہ ابن الندیم اس کے ذکر میں لکھتا ہے :-

" ابو سہل ویجن ابن رستم کوہ یعنی جبال طبرستان کا رہنے والا تھا. اس کی تصانیف میں سے کتاب الوصول ہے جسے اس نے اصول اقلیدس کے نہج پر لکھا تھا۳۶ ". اس کتاب کا ایک پرانا نسخہ جو صرف پہلے دو مقالات پر مشتمل ہے، قاہرہ کے کتب خانہ میں ہے. تیسرے مقالہ کا ایک جزء برلن میں ہے. میں نے اس کا خوش‌خط نسخہ سیمن صاحب کے پاس دیکھا تھا.

ابو سہل ویجن بن رستم رصدگاہ شرف الدولہ کا منتظم اعلی بھی تھا۳۷. علم ہندسہ میں اس کی بعض تصانیف کے نام حسب ذیل ہیں:

۱ - کتاب مراکز الأکر	کروں کے مرکز (شاید مرکز ثقل) معلوم کرنے کے بارے میں
۲ - کتاب البرکاہ القام	" پرکار تام " پرکار کی طرح کا ایک آلہ ہوتا تھا جس سے فصول مخروطی کھینچی جاتی تھیں.
۳ - کتاب احداث النقط علی الخطوط	خطوط پر مطلوبہ نقطے لگانے کے موضوع پر.
۴ - کتاب مراکز الدوائر علی الخطوط من طریق التحلیل دون الترکیب	"تحلیل نہ کہ ترکیب" کے طریقہ سے خطوط پر دائروں کے مرکز متعین کرنے کے موضوع پر.

۵ ۔ کتاب الزیادات علی ارشمیدس فی المقالہ الثانیہ — ارشمیدس کی " کتاب الکرہ و الاسطوانہ " (On Sphere and Cylinder) کے دوسرے مقالہ پر اضافے۔ اس کے نسخے پیرس، لائیڈن اور انڈیا آفس لائبریری میں محفوظ ہیں

۶ ۔ کتاب استخراج ضلع المسبع فی الدائرہ (اگر دائرہ میں سات ضلعوں کی منتظم کثیر الاضلاع بنی ہو تو اس کا ضلع دریافت کرنے پر) اس کا ایک نسخہ انڈیا آفس میں ہے ۔

۷ ۔ کتاب اخراج الخطین علی نسبۃ — ایک دی ہوئی نسبت کے مطابق دو خطوں کا کھینچنا۔

۸ ۔ کتاب الدوائر المتماسہ۳۸ — ایک دوسرے کو مس (Touch) کرنے والے دائروں پر ۔

ابو نصر الفارابی (وفات : ۹۵۰ ء) سرآمد فلاسفۂ اسلام ہے اور معلم ثانی کہلاتا ہے ۔ اس نے مصادرات اقلیدس کے موضوع پر کتاب لکھی تھی ۔

شرح المستغلق من مصادرات مقالہ الاولی و الخامسہ۳۹ ۔ اصول اقلیدس کے پہلے اور پانچویں مقالے کے مصادرات (Postulates) میں جو اشکالات ہیں، ان کی شرح و توجیہ ۔ اس کی عربی اصل تو ناپید ہے لیکن موسی بن طبون نے جو اس کا عبرانی میں ترجمہ کیا تھا، موجود ہے ۔

چوتھی صدی ہجری (دسویں صدی مسیحی) اسلام کی علمی اور حکمی تاریخ کا عہد زریں ہے ۔ مشرق و مغرب دونوں جگہ جن عبقریوں کا نبوغ ہوا نہ ان کی مثل پہلے پیدا ہوئی تھی نہ بعد میں ۔ ان میں سے اس صدی کے نصف اول میں جو افاضل ہوئے، ان میں سے چند کا تذکرہ اوپر ہوچکا ہے ۔ صرف ایک فاضل کا ذکر کرنا باقی ہے ۔ وہ ابو نصر بن عراق ہے جو

ابو ریحان البیرونی کا استاد تھا . اصلاً تو وہ ماہر فلکیات تھا ، لیکن ھندسہ میں بھی اسے دستگاہ عالی حاصل تھی . چنانچہ اس نے اصول اقلیدس کے تیرھویں مقالے کے ایک شبہ کا حل ، جو اس کے سامنے پیش کیا گیا تھا لکھا تھا ، اسے بانکی پور کے نسخے کی مدد سے دائرۃ المعارف ، حیدرآباد نے شائع کر دیا ہے[۳۰] . لیکن اس سے زیادہ اس کی اھمیت اس بنا پر ہے کہ اس نے مثلثات کرویہ کے " مسئلہ جیب " (Sine Theorem) کو دریافت کیا تھا جس کی رو سے

$$\frac{\text{Sin } A}{\text{Sin } a} = \frac{\text{Sin } B}{\text{Sin } b} = \frac{\text{Sin } C}{\text{Sin } c}$$

جہاں A,B,C کروی مثلث A,B,C کے راس زاویہ ہیں اور a, b, c ان کے سامنے کے قوسی اضلاع ہیں .

اس دریافت میں اس کا معاصر ابو الوفا بھی اس کا شریک ہے ، مگر مثلثات مستویہ کے " مسئلۂ جیب " کا وہ واحد بلا شرکت غیرے دریافت کنندہ ہے[۳۱] جس کی رو سے

$$\frac{\text{Sin } A}{a} = \frac{\text{Sin } B}{b} = \frac{\text{Sin } C}{c}$$

جہاں A,B,C مثلث مستقیم الخطین کے راس زاویہ ہیں اور a,b,c ان کے سامنے کے مستقیم اضلاع ہیں .

اس صدی کے نصف دوم میں مشرق و مغرب دونوں جگہ دو دو عظیم عبقری پیدا ہوئے : مشرق میں البیرونی اور ابن سینا اور مغرب میں ابن یونس اور ابن الھیثم .

ابو ریحان البیرونی اپنے استاد ابو نصر بن عراق کی طرح اصالتاً فلکیات کا ماہر تھا ، مگر اسے ریاضیات کی دوسری شاخوں بالخصوص ھندسہ میں بھی تبحر حاصل تھا . اس کی " کتاب التفہیم لی اوائل صناعۃ التنجیم " محسوب تو ھیئت میں ھوتی ہے مگر اس کا پہلا جزء ھندسہ ھی پر ہے[۳۲] .

مشرق کا دوسرا عظیم عبقری شیخ بو علی ابن سینا ہے جو سرآمد اطبائے اسلام سمجھا جاتا ہے اور جس کی " القانون فی الطب " صدیوں تک یوروپ میں اور آج کے دن تک ھندوستان

میں طب کی کتاب مقدس سمجھی جاتی رہی ہے۔ مگر ارسطو کی طرح اس کی ہمہ‌دانی اور جامعیت نے بھی ریاضی و ہندسہ کو اپنی کاوش فکر سے محروم نہیں رکھا، چنانچہ اس کی کتاب الشفا، جس کے بارے میں فارسی کا مشہور شاعر انوری کہتا ہے

مردرا حکمت همی باید که دامن گیردش
تا ''شفائے بو علی'' خواند نه ژاژ بحتری

کا جزء سوم ریاضیات کے فنون اربعہ یعنی ہندسہ، حساب، ہیئت اور موسیقی پر مشتمل ہے۔ اس کے بارے میں ابن ابی اصیبعہ شیخ کے شاگرد ابو عبید جورخانی سے نقل کرتا ہے:-

> '' قیام اصفہان کے زمانہ میں شیخ کتاب الشفا کی تکمیل میں مشغول ہوا۔ بس منطق اور المجسطی (علم الهیئت) کے مباحث سے فراغت پائی۔ اقلیدس (ہندسہ) ارثماطیقی اور موسیقی کے مباحث کا تو وہ پہلے ہی اختصار کر چکا تھا۔ ریاضیات (کے فنون اربعہ) کی ہر کتاب میں اس نے کچھ نہ کچھ مزید مباحث کا، جن کے متعلق اس کا خیال تھا کہ ضرورت ان کی مستدعی ہے، اضافہ کیا۔ چنانچہ المجسطی (علم الهیئت) میں اختلاف مناظر (Parallex) کے متعلق دس شکلوں کا اضافہ کیا اور آخر میں کچھ ایسی اشکال کا اضافہ کیا، جن میں اگلے لوگوں نے کوشش نہیں کی تھی اقلیدس (علم ہندسہ) میں اس کے مانند اضافہ کیا اور ارثماطیقی میں دلچسپ خواص کا اضافہ کیا[۴۳]۔

'' ریاضیات شفا '' رام پور، بانکی پور، حیدرآباد نیز یوروپ کی لائبریریوں میں جہاں جہاں '' کتاب الشفا '' کے مکمل نسخے پائے جاتے ہیں، موجود ہے۔ خوش قسمتی سے مولانا آزاد لائبریری، علی گڑھ کے سبحان اللہ کلیکشن میں بھی اس کا ایک نسخہ موجود ہے اور کسی جواں ہمت ریسرچ اسکالر کی یلغار تحقیق کا منتظر ہے۔

ابن یونس کو بھی شہرت ہئیت داں ھی کی حیثیت سے حاصل ھوئی۔ اس کی ”الزیج الکبیر الطاکمی“ اسلام کے ھئیی ادب کا ایک عظیم شاہکار ہے۔ لیکن چوتھی صدی کا سب سے بڑا ریاضی داں ابن الھیثم ہے، جس کے متعلق ابن ابی اصیبعہ کہتا ہے:

”ابو علی محمد بن الحسن ابن الھیثم بصرہ کا رہنے والا تھا ...... فاضل النفس، قوی الذکاء اور مختلف علوم و فنون میں ماہر تھا۔ علم ریاضی میں اپنے زمانہ میں اپنا ثانی نہیں رکھتا تھا۔ ھر وقت تحقیقات علمیہ میں مشغول رہتا تھا۔ وہ بے شمار تصانیف کا مصنف ہے[۴۴]“۔

چنانچہ سن ۴۳۰ھ تک اس نے جو کتابیں تصنیف کی تھیں، ان کی تعداد سو سے زیادہ ہے۔ ان میں تقریباً پچیس ریاضیات پر ہیں جن میں سے نفس اقلیدس کے متعلق اس نے دس درج ذیل کتابیں لکھی ہیں۔

۱ - شرح اصول اقلیدس فی الھندسۃ و العدد و تلخیصہ۔ علم ھندسہ اور علم الاعداد میں اصول اقلیدس کی شرح اور اس کا مختصر۔

۲ - کتاب جمع فیہ الأصول الھندسہ و العددیہ من اقلیدس و ابلونیوس۔ اس کتاب میں اس نے علم ھندسہ اور علم اعداد کے اصول اقلیدس کے ”اصول الھندسہ“ اور ابلونیوس کی ”کتاب المخروطات“ سے جمع کئے ہیں۔

۳ - الکتاب الجامع فی اصول الحساب وھو کتاب استخرج اصولہ لجمیع انواع الحساب من اوضاع اقلیدس فی اصول الھندسۃ و العدد۔ کتاب الجامع اصول حساب میں جس میں تمام مسائل حسابیہ کے اصولوں کا ”اصول اقلیدس“ سے استخراج کیا ہے۔

۴ - کتاب فی المساحه علی جہۃ الأصول ۔ رسالہ مساحت (Mensuration) میں اصول اقلیدس کے انداز پر ۔

۵ - مقالہ فی حل شکوک المقالہ الاولی من کتاب اقلیدس ۔ اصول اقلیدس کے پہلے مقالہ کے شکوک کا حل ۔

۶ - مقالہ فی حل شک علی اقلیدس فی المقالۃ الخامسہ من کتابہ فی الأصول الریاضیہ ۔ اصول اقلیدس کے پانچویں مقالے کے ایک شک کا حل ۔

۷ - قول فی قسمۃ المقدارین المختلفین المذکورین فی الشکل الدول من المقالہ العاشرۃ من کتاب اقلیدس ۔ اس کتاب میں اصول اقلیدس کے دسویں مقالے کی شکل اول میں مذکور دو مختلف مقداروں کی تقسیم کے مسئلہ پر اظہار خیال ہے ۔

۸ - قول فی حل شک فی المقالہ الثانیہ عشر من اقلیدس ۔ اقلیدس کے بارھویں مقالے کے ایک شک کا حل ۔

۹ - مقالہ فی حل شک فی مجسمات کتاب اقلیدس ۔ اقلیدس کے حصہ مجسمات (Stereometric Part) کے ایک شک کا حل ۔

۱۰ - مقالہ فی شرح مصادرات کتاب اقلیدس۳۵ ۔ اصول اقلیدس کے مصادرات (Postulate) کی شرح ۔

ان میں سے پہلی چار کتابیں ناپید ہیں ۔ نمبر ۵ ، ۶ ، ۸ ، ۹ غالباً بعد میں ایک کتاب کی شکل میں مدون کر دی گئی ہیں جس کا نام "حل شکوک اقلیدس" رکھا گیا ۔ اس کا ایک جزء (پہلے مقالے سے پانچویں مقالہ تک) لائیڈن میں موجود ہے ۔ مقالہ پنجم اور اگلے مقالوں کے شکوک کا حل بوڈلین لائبریری میں ہے ۔ ایک اور نسخہ (ممکن ہے مکمل ہو) اسلامیہ کالج پشاور کی لائبریری میں محفوظ ہے ۔ دوسرا نسخہ ترکی کے کتب خانہ فاتح ، استامبول میں ہے ۔ نمبر ۸ کا ایک نسخہ سینٹ پیٹرس برگ میں موجود ہے ۔

شرح مصادرات اقلیدس کا ایک قدیم نسخہ رضا لائبریری رامپور میں ہے[۳۶]، دوسرے نسخے آکسفورڈ اور فیض (الجزائر) میں ہیں۔

یہ دس کتابیں صرف اصول اقلیدس سے متعلق ہیں۔ اس کے علاوہ اس نے ہندسی مسائل پر اور بھی کتابیں لکھی ہیں جن میں سے بعض کو دائرۃ المعارف نے شائع کر دیا ہے۔

ابن الہیثم کا خاص کارنامہ اقلیدس کے "مصادرہ توازی خطوط" (Parallel Potulate) کے بدل کی دریافت ہے اور یہ بدل بعینہ وہی ہے جسے آٹھ سو سال بعد برٹش ہندسہ داں پلےفیر (Playfair) نے ۱۷۹۵ء میں اپنے نام سے شائع کیا۔ چنانچہ اس سال اس نے اصول اقلیدس کا جو اپنا اڈیشن شائع کیا اس کے دیباچہ میں لکھا ہے:

"A new axion is introduced in the room of the 12th for the purpose of demonstrating more easily some of the properties of parallel lines."

یہ نیا مصادرہ یا "Axiom" (علوم متعارفہ) خود پلے فیر کے لفظوں میں حسب ذیل تھا:

Two St. lines which intersect one another cannot be parallel to the same St. line.

اور یہ بعینہ وہی "بدل" ہے جو ابن الہیثم نے آٹھ سو سال قبل پیش کیا تھا۔ چنانچہ محقق طوسی نے "الرسالۃ الشافیہ" میں لکھا ہے:

" اما المقدمۃ التی زعم انہا ابین عند الحس و اوقع فی النفس من ھذہ المصادرۃ و استعملہا فی المواقع التی یحتاج فیہا الی تلک المصادرۃ بدلاً عنہا فہی :—

ان الخطین المستقیمین المتقاطعین لایمکن ان یوازیا خطاً
واحداً مستقیماً۴۷ "

[اور وہ مقدمہ جس کے لیے ابن الہیثم کا خیال تھا کہ وہ اس مصادرہ سے زیادہ سمجھ میں آنے والا اور ذہن میں زیادہ راسخ ہونے والا ہے اور اس نے ان مقامات میں جہاں اس کی ضرورت پڑتی ہے، اقلیدس کے (Parallel Postulate) کے بجائے استعمال کیا ہے، وہ مقدمہ یہ ہے کہ

دو متقاطع (ایک دوسرے کو کاٹنے والے) خط مستقیم
ایک ہی خط مستقیم کے متوازی نہیں ہو سکتے]

رہی یہ بات کہ اگر ابن الہیثم نے محقق طوسی کے لفظوں میں یہ گمان کیا کہ اس کا بدل اقلیدس کے (Parallel Postulate) سے "زیادہ سمجھ میں آنے والا اور ذہن میں راسخ ہونے والا ہے" تو اس کا یہ گمان غلط نہیں تھا، بلکہ صحیح تھا کیونکہ آٹھ سو سال بعد مشہور برطانوی ریاضی داں (Calay) نے اس بات پر مہر توثیق ثبت کر دی جبکہ اس نے ۱۸۳۲ء میں سائنس دانوں کے ایک مجمع سے خطاب کرتے ہوئے کہا

" My own view is that Euclid's Twelfth axion in Playfair's form of it dees not need demonstration, but is part of our notion of space, of physical space of our experience, which is the representation lying at the bottom of all external experience."

غالباً ابن الہیثم کی یہ ہندسی دریافت ہی اس کی علمی اور حکمی عظمت و جلالت قدر کو متعین کرنے کے لیے کافی ہے۔ مگر اس کے دوسرے اکتشافات بھی کم اہم نہیں۔

استاد ابو الحسن علی بن احمد النسوی نے ریاضیات و ہندسیات کی متعدد کتابوں کی ترتیب و اصلاح کی ہے۔ انہوں نے اصول اقلیدس

کو بھی از سرنو ترتیب دیا اور اس کا نام ''کتاب التجرید'' رکھا۔ رضا لائبریری، رامپور میں اس کے چھ مقالے موجود ہیں[۴۸]۔

عمر خیام خمریات کا شاعر رنگین نوا اپنی رباعیات کے لیے مشہور ہے۔ مگر اسے ریاضی و ہیئت میں بھی یدطولی حاصل تھا۔ چنانچہ محقق طوسی نے ''الرسالۃ الشافیہ'' میں اس کی ایک تصنیف ''شرح ما اشکل من مصادرات اقلیدس'' کا ذکر کیا ہے اور لکھا ہے کہ خیام نے اس کتاب میں ''مصادرہ توازی خطوط'' (Parallel Postulate) کو آٹھ شکلوں کی مدد سے ثابت کیا ہے[۴۹]۔

امام فخر الدین رازی ایک متکلم اور مفسر کی حیثیت سے مشہور ہیں، مگر ابن ابی اصیبعہ نے ھندسہ میں بھی ان کی دو کتابیں گنائی ہیں یعنی ''کتاب فی الھندسہ'' اور ''کتاب مصادرات اقلیدس''[۵۰]۔

زوال بغداد کے قریب ایک مشہور ریاضی داں طبیب نجم الدین اللبودی کا نام سننے میں آتا ہے۔ حسب تصریح ابن ابی اصیبعہ انہوں نے ھندسہ میں تین کتابیں لکھیں: ''مختصر کتاب اقلیدس'' ''مختصر مصادرات اقلیدس'' اور ''غایۃ الغایات فی المحتاج الیہ من اقلیدس و المتوسطات''[۵۱]۔

آخری عباسی خلیفہ المستعصم باللہ کے عہد میں ابو نصر سعید بن مسعود بن القس البغدادی الغرس النعمہ ایک مشہور ریاضی داں تھا۔ اس نے الحجاج بن یوسف بن مطر کے ترجمہ اقلیدس پر حواشی لکھے۔ چنانچہ لائڈن میں جو حجاج کا ترجمہ اقلیدس ہے، وہ، ان حواشی پر بھی مشتمل ہے۔

یہی اثیر الدین ابہری کا زمانہ ہے جن کی ''ھدایۃ الحکمۃ'' کی شروح (میبذی وصدرا) آج بھی ہمارے مدارس میں فلسفہ کے نصاب میں داخل ہیں۔ مگر ھندسہ و ھیئت میں بھی انہیں

دستگاہ عالی حاصل تھی . انھوں نے اقلیدس کے " مصادرۂ توازی خطوط " کو بھی ثابت کیا تھا جس کا قاضی زادہ نے " شرح اشکال التاسیس " میں ذکر کیا ہے . ۵۲

لیکن مشرق میں ابن الہیثم کے بعد سب سے بڑے ریاضی داں خواجہ نصیر الدین (محقق طوسی) ہوئے . انھوں نے حجاج بن یوسف اور اسحاق بن حنین کے لکھے ہوئے ترجموں کو سامنے رکھ کر اصول اقلیدس کا ایک نیا ایڈیشن " تحریر اصول الھندسۃ و الحساب " کے نام سے مرتب کیا ۵۳ ، جس نے سابق کے جملہ تراجم اور شروح کو گوشۂ گمنامی میں ڈھکیل دیا . زاں بعد یہی علم ہندسہ کے درس میں پڑھائی جانے لگی اور اسی پر فضلائے محققین نے شروح و حواشی لکھے . محقق طوسی نے اصول اقلیدس کے علاوہ ابلونیوس کے " مخروطات " کو بھی ایڈٹ کیا ۵۴ . نیز " متوسطات " (یعنی وہ رسائل جو اصول اقلیدس اور المجسطی کے درمیان پڑھائے جاتے تھے) کو بھی ایڈٹ کیا . یہ کوئی سولہ رسالے ہیں جن میں ایک یعنی " الرسالہ الشافیہ فی الخطوط المتوازیہ " خود محقق طوسی کی تصنیف ہے . ان رسائل کو دائرۃ المعارف نے " رسائل طوسی " کے نام سے دو جلدوں میں شائع کر دیا ہے ۵۵ . محقق طوسی کا ایک بڑا کارنامہ " مصادرہ توازی خطوط ' کا اثبات ہے ۵۶ اور اگرچہ متعدد فضلائے اسلام نے اس موضوع پر خامہ فرسائی کی تھی ، مگر اہل یوروپ صرف محقق طوسی ہی کے ثبوت کو در خور ذکر سمجھتے ہیں . اسی کی بنا پر علامہ اقبال تو یہاں تک کہتے ہیں کہ دنیائے ریاضیات پر ایک ہزار سال سے (بطلیموس کے زمانہ سے لے کر محقق طوسی کے زمانہ تک) جو جمود طاری تھا ، محقق طوسی ہی نے اس " مصادرہ " (Postulate) کو ثابت کر کے اس سکوت و جمود میں تلاطم برپا کیا . ۵۷

اسی زمانہ کا ایک اور مشہور ماہر علم ہندسہ فاضل شمس الدین محمد بن اشرف سمرقندی ہے . اس نے اصول اقلیدس کی

کوئی پینتس اشکال کا (جو علم ہندسہ میں بنیادی حیثیت رکھتی ہیں) ''اشکال التاسیس'' کے نام سے انتخاب کیا۔ اس کے نسخے برٹش میوزیم، آکسفورڈ اور گوتھا میں محفوظ ہیں۔

بعد میں ''اشکال التاسیس'' پر قاضی زادہ رومی نے جو الغ بیگ کی تعمیر کردہ رصد گاہ سمرقند کے متولی تھے ۸۱۶ھ میں شرح لکھی جس پر بعد میں بہت سے فاضلوں نے حواشی لکھے ہیں۔ ان میں ان کے شاگرد ابو الفتح محمد بن سعید الحسینی اور فصیح الدین محمد نظامی کے حواشی کافی مشہور ہیں۔ اول الذکر کا حاشیہ کتب خانہ آصفیہ میں محفوظ ہے۔ ثانی الذکر نے اپنا حاشیہ امیر شیر علی نوائی کے لیے ۸۷۹ھ میں لکھا۔

لیکن تدریس ہو یا تصنیف رواج محقق طوسی ہی کی ''تحریر اصول الہندسۃ'' کا رہا۔ ایران اور ہندوستان دونوں ملکوں کے فضلاء نے اسی پر شروح و حواشی لکھے۔ ایران میں کمال الدین میبذی۵۹ اور نظام الدین عبدالعلی برجندی۶۰ نے اس کتاب پر شروح لکھیں۔ یہ دونوں شرحیں رضا لائبریری، رامپور میں محفوظ ہیں۔ ہندوستان میں میر محمد ہاشم اور مرزا خیر اللہ مہندس نے ''تحریر اصول اقلیدس'' پر شروح لکھیں۔ اول الذکر نے عربی میں جس کے نسخے رضا لائبریری، رامپور۶۱ اور خدا بخش لائبریری، پٹنہ میں موجود ہیں۔ ثانی الذکر نے ''تقریر التحریر'' کے نام سے فارسی میں شرح لکھی ہے۔ ۶۲

محقق طوسی کی مرتب کردہ ''تحریر اقلیدس'' کو قدرت کی جانب سے غیر معمولی قبول عام نصیب ہوا، چنانچہ مہاراجہ جے سنگھ سوائی کے حکم سے سنسکرت میں بھی ''چھیتر درس'' کے نام سے اس کا ترجمہ ہوا جسے سرولیم جونز نے بر بنائے خوش فہمی قدیم سنسکرت شاہکار سمجھ لیا اور لکھا کہ یہ کتاب ان تمام معلومات پر مشتمل ہے جو قدیم ہندوستان کے فضلاء کو جیومیٹری کے سلسلے میں حاصل تھیں۔ لہذا اہمیت

پسند طبائع اسے اس وقت کی حکومت بمبئی کو مجبور کیا کہ اسے باقاعدہ شائع کرے۔ اس طرح صرف کثیر اور اس سے زیادہ محنت شاقہ کے بعد یہ کتاب شائع ہوکر منظر عام پر آئی مگر بمصداق

اے بسا آرزو کہ خاک شدہ

جلد ہی پتہ چل گیا کہ یہ کتاب (چھہتر درس) محقق طوسی کی "تحریر اصول اقلیدس" کا سنسکرت ترجمہ ہے۔[۶۳]

آخری زمانہ (انیسویں صدی مسیحی) میں ایک نابغۂ روزگار پیدا ہوئے۔ یہ مولانا غلام حسین جونپوری تھے[۶۴]، انھوں نے "اصول اقلیدس" کی شرح کے علاوہ ریاضی و ہیئت کا ایک عظیم مخزن العلوم "جامع بہادر خانی" کے نام سے مرتب کیا۔ اس کے علم ہندسہ کے جزء میں انھوں نے اشکال ہندسی کا مجموعہ بھی دیا ہے جس میں بیشتر اشکال تو اقلیدس سے ماخوذ ہیں مگر ایک معتدبہ حصہ خود ان کی دریافت ہے۔[۶۵]

حواشی

(۱) چنانچہ حدیث مشہور ہے: "لارھبانیۃ فی الاسلام"۔ (رھبانیت اور ترک دنیا کے لیے اسلام میں کوئی جگہ نہیں ہے)۔ خود قرآن کریم فرماتا ہے:

"و رھبانیۃ ابتدعوھا ما کتبنا علیھم الا ابتغاء رضوان اللہ فما رعوھا حق رعایتھا۔"

یعنی یہ رھبانیت اور ترک دنیا برخود غلط مدعیان خدا جوئی کی اپنی اختراع و بدعت ہے (ابتدعوھا) جو غیر فطری بھی ہے۔

("ماکتبنا علیھم") اور ناقابل عمل بھی ("فما رعوھا حق رعایتھا")

(۲) حسب تصریح ابن سعد (کتاب طبقات الکبیر، مطبوعہ لیڈن، ۱۳۳۱ھ، جلد سوم، صفحہ ۲۱۲ و ۲۱۳). ۲۰ھ میں بیت المال کا قیام ظہور میں آیا۔ اس کی نگہداشت اور تنظیم کے لیے علم الحساب کی ضرورت دامن گیر ہوئی۔

۱۷ھ میں سواد عراق کا علاقہ فتح ہوا، جس کی مزروعہ زمین حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے بعوض خراج معین مفتوحین ہی کے قبضہ میں رہنے دی۔ تشخیص خراج کے لیے زمین کی مساحت (پیمائش) کرائی گئی۔ یہ کام عثمان بن حنیف نے انجام دیا۔ ملاحظہ ہو البلاذری، ابو العباس احمد بن یحی بن جابر: فتوح البلدان (دارالنشر للجامعیین، ۱۳۷۷ھ / ۱۹۵۷ء) صفحہ ۳۷۵

"ان عمر بن الخطاب بعث عثمان بن حنیف الانصاری یمسح السواد، فوجدہ ستة و ثلاثین الف الف جریب"۔ اس طرح پہلی صدی کی دوسری دھائی میں مسلمان حساب اور مساحت سے واقف ہوگئے۔ علم المساحت ہی علم ہندسہ کا نقطۂ آغاز ہے۔ چنانچہ بقول ہیرو ڈوٹس مصر قدیم میں جو جیومیٹری کا گہوارہ اولین تھا، جہاں سیلاب کے بعد لگان میں چھوٹ کے لیے دریا برد زمین کی مساحت کرائی جاتی تھی اور بقول ارسطو مساحت کے ضابطوں کو سائنٹفک انداز پر منظم کرنے کے لیے پروہت طبقہ کے تفکیری حلقوں میں جیومیٹری نے اپنی ارتقا کے ابتدائی مراحل طے کیے۔

(۳) المسعودی، ابو الحسن علی بن الحسین بن علی: مروج الذہب و معادن الجوہر (پیرس ۱۸٦۱ء) جلد ہفتم، صفحہ ۲۷
"المنصور ..... کان اول خلیفة ..... ترجم له ..... کتاب اقلیدس"۔

(۴) ابن خلدون، عبدالرحمٰن المغربی: کتاب العبر و دیوان المبتدأ و الخبر فی ایام العرب و العجم و البربر، جلد اول (المعروف بمقدمہ ابن خلدون) بیروت، صفحہ ۸٦۵، "فبعث

ابو جعفر المنصور الی ملک الروم ان یبعث الیه بکتب التعالیم مترجمة ، فبعث الیه بکتاب اقلیدس و بعض کتب الطبیعیات ''.

(۵) ایضا ، صفحه ۳۷۵

'' کتاب اوقلیدس و یسمی کتاب الاصول ... . اول ماترجم من کتب الیونانیین فی الملة ایام ابی جعفر المنصور ''.

(۶) ابن الندیم ، محمد بن اسحق : کتاب الفهرست (لیپزگ ، ۱۸۷۱ء)
صفحه ۲۶۵

(۷) ایضاً ، صفحه ۲۴۳

'' فکان هذا المنام من اوکد الاسباب فی اخراج الکتب ، فان المامون کان بینه و بین ملک الروم مراسلات وقد استظهر علیه المامون فکتب الی ملک الروم یسئله الاذن فی انفاذ ما من مختار من العلوم القدیمة المدخرة ببلد الروم ، فاجاب الی ذلک بعد امتناع ".

(۸) ایضاً ، صفحه ۲۴۳

'' فاخرج المامون لذلک جماعة منهم الحجاج بن مطر و ابن البطریق وسلما صاحب بیت الحکمة و غیرهم ، فاخذ وا مما وجدوا ما اختاروا ".

(۹) ایضاً ، صفحه ۲۶۵

(۱۰) ایضاً ، صفحه ۲۶۵ — ۲۶۶

(۱۱) ایضاً ، صفحه ۲۸۲

" الکرابیسی و هو احمد بن عمر من افاضل المهندسین و علماء الاعداد . وله من الکتب : کتاب تفسیر اقلیدس ".

نیز :

Maulvi Abdul Hamid : Catalogue of the Arabic and Persian Manuscripts in the Oriental Public Library at Bankipur (Calcutta, 1937) Vol. XXI. pp. 25-27, MS Number 2430.

(۱۲) ابن الندیم : کتاب الفهرست ، صفحه ۲۷۲

" العباس بن سعید الجوهری..... و الغالب علیه علم الهندسة وله من الکتب : کتاب تفسیر کتاب اقلیدس ، کتاب الاشکال التی زاد هافی المقالة الاولیٰ من اقلیدس

(۱۳) محقق طوسی ، خواجه نصیر الدین : الرسالة الشافیه عن الشک فی الخطوط المتوازیه ، مشموله رسائل طوسی ، جلد دوم (دائرة المعارف ، حیدرآباد ، ۱۳۵۹ ھ) صفحه ۱۷ - ۱۸

" اما الجوهری رحمة الله علیه فله اصلاح کتاب الأصول وقد زاد ... . فی اشکال الکتاب قریباً من خمسین شکلا "

(۱۴) ابن الندیم : کتاب الفهرست ، صفحه ۲۷۱

" الماهانی ، ابو عبدالله محمد بن عیسیٰ من علماء اصحاب الاعداد و المهندسین وله من الکتب ..... کتاب رسالته فی النسبة ، کتاب فی ستة و عشرین شکلا من المقالة الاولیٰ من اقلیدس التی لایحتاج فی شئی منها الی الخلف "

(۱۵) محقق طوسی : تحریر کتاب مانا لاؤس فی الاشکال الکریه ، مشموله رسائل طوسی ، جلد دوم (دائرة المعارف ، حیدرآباد ، ۱۳۵۹ ھ) صفحه ۲ . " فلما و صلت الی کتاب مانا لاؤس فی الاشکال الکریه ، وجدت له نسخا کثیرة ..... کاصلاح الماهانی " .

(۱۶) ابن الندیم : کتاب الفهرست ، صفحه ۲۷۵

(۱۷) ایضاً ، صفحه ۲۵۵

(۱۸) ایضاً، صفحه ۲۵۸

(۱۹) ایضاً، صفحه ۲۵۷ — ۲۵۸

(۲۰) ایضاً، صفحه ۲۵۷ — ۲۵۸

(۲۱) Catalogue of Arabic and Persian Manuscripts in the Bankipur Library, Vol. XXII, p. 36, MS Number. 2433

(۲۲) ابن القفطی، جمال الدین ابو الحسن علی ابن یوسف : تاریخ الحکماء (اخبار العلماء باخبار الحکماء، مختصر زوزنی) (لیپزگ ۱۹۰۳ء) صفحه ۳۱۵ "موسیٰ بن شاکر متقدم فی علم الهندسة، هو وبنوه ..... وکانوا جمیعاً متقدمین فی النوع الریاضی ..... وکان بنوه الثلة ابصر الناس بالهندسة .

(۲۳) ایضا، صفحه ۴۴۲

" وکان الحسن وهو الثالث منفرداً بالهندسة وله طبع عجیب فیها لا یدانیه احد . علم کل ما علم بطبعه ولم یقرأ من کتب الهندسة الا ست مقالات من کتاب اقلیدس فی الاصول فقط وهی اقل من نصف الکتاب ولکن ذکره کان عجیباً و تخیله کان قویا حتی حدث نفسه باستخراج مسائل لم یستخرجها احد من الاولین کقسمه الزاویة بثلاثة اقسام متساویة و طرح خطین بین خطین ذوی تول علی نسبة " .

(۲۴) ایضاً، صفحه ۶۲

" قال بنو موسی ان الکتاب (مخروطات ابلو نیوس) ثمانی مقالات و الموجود منه سبع مقالات و بعض الثامنه . وترجم الاربع المقالات الاولة بین یدی احمد بن موسیٰ هلال بن هلال الحمصی و الثلث الاواخر ثابت . بن قرة الحرانی و الذی یصاب من المقاله الثامنه اربعة اشکال " .

(۲۵) ابن الهیثم

(۲۶) Heath, Sir Thomas : History of Greek Mathematics, (Oxford, 1921) Vol. II, pp. 127—128

(۲۷) ابن الندیم : کتاب الفہرست، صفحہ ۲۷۱

(۲۸) بنو موسیٰ : کتاب معرفة مساحة الاشکال مشمولہ رسائل طوسی، جلد دوم (دائرة المعارف، حیدرآباد، ۱۳۵۹ ھ، صفحہ ۲۵

"وکل ما وصفنا فی کتابنا فانہ من عملنا الامعرفة المحیط من القطر..... والا معرفة وضع مقدارین بین مقدارین لیتوالی علی نسبة واحدة". یعنی ان دو شکلوں کے علاوہ باقی اشکال کتاب کو بشمول شکل ہفتم (ز جو مثلث کا رقبہ نکالنے پر ہے) بنو موسیٰ اپنی ہی دریافت بتاتے ہیں.

(۲۹) ایضاً، صفحہ

"(ز) کل مثلث اذا ضرب نصف جمع اضلاعہ فی فضلہ علی کل ضلع من اضلاعہ، بان یضرب فی فضلہ علی احد اضلاعہ ثم فی ثانیہا ثم فی ثالثہا، کان الحاصل مساویاً لضرب تکسیرہ فی نفسہ".

(۳۰) ابن الندیم : کتاب الفہرست، صفحہ ۲۶۶

(۳۱) ایضاً، صفحہ ۲۸۲

(۳۲)

(۳۳) ابن الندیم : کتاب الفہرست

(۳۴)

(۳۵) ابن ابی اصیبعہ، موفق الدین ابو العباس احمد بن القاسم الخزرجی : عیون الانباء فی طبقات الاطباء (مطبعة الوهبية مصر، ۱۲۹۹ھ) جلد اول، صفحہ ۲۲۴

(۳۶) ابن الندیم : کتاب الفہرست، صفحہ ۲۸۳

" الکوھی ابو سہل ویجن بن رستم ..... وله من الکتب .....
کتاب الاصول علی نحو کتاب اقلیدس "

(۳۷) ابن القفطی : تاریخ الحکماء، صفحہ ۳۵۱

" شرف الدوله ..... تقدم برصد الکواکب السبعة ..... وعول علی
ابی سہل ویجن بن رستم الکوھی فی القیام بذلک ".

(۳۸) ایضاً، صفحہ ۳۵۳ — ۳۵۴. نیز فہرست ابن الندیم، صفحہ ۲۸۳ - ۲۸۴

(۳۹) ابن ابی اصیبعہ : عیون الانباء فی طبقات الاطباء، جلد دوم،
صفحہ ۱۳۹

(۴۰) Catalogue of Arabic and Persian Manuscripts in the Bankipur Library, Vol. XXI, p. 74. Ms Number 2468-XXI

XXI — الرساله فی حل شبهه فی المقاله الثالثه عشر من کتاب الاصول

اس رسالہ کو دائرۃ المعارف، حیدرآباد نے " رسائل ابو نصر
بن عراق الی البیرونی " کے ضمن میں " ضمیمہ کتاب الاصول "
کے عنوان سے شائع کر دیا ہے جس میں اس کا نمبر شمار
(۱۱۵—۷) ہے ۔ ملاحظہ ہو :

ابو نصر ابن عراق : رسائل ابی نصر بن عراق الی البیرونی
دائرۃ المعارف، حیدرآباد ۱۹۴۸ء / ۱۳۶۷ھ

(۴۱) اس مسئلہ کا نام " شکل مغنی " ہے (جو جدید ریاضی میں
Sine Theorem کہلاتا ہے) ۔ اس کے (مذکور فی المتن)
کے بارے میں محقق طوسی نے لکھا ہے :- محقق طوسی
خواجہ نصیر الدین : شکل قطاع (استانبول)
صفحہ ۱۰۸

الفصل الخامس فی الشکل المغنی و شرح فروعه و انواعه

" اصل دعایه ان نسب جیوب اضلاع المثلثات الحادثه من تقاطع قسی العظام فی سطح الکره کنسب جیوب الزوایا الموترة بها ".

محقق طوسی کے اس بیان کی اصل ابو ریحان البیرونی کی " مقالید علم الهیئة " ہے ، چنانچہ موخر الذکر لکھتا ہے :

البیرونی : ابو ریحان محمد بن احمد : مقالید علم الهیئة (ایشیاٹک سوسائٹی ، کلکتہ ، نمبر III 15) ورق : ۱۷۷ ب

" نسبة جیوب الاضلاع فی المثلث الکائن من قسی عظام علی سطح الکرة بعضها الی بعض علی نسب جیوب الزوایا التی یقابلها بعضها الی بعض النظیر الی النظیر ".

محقق طوسی کا کہنا ہے کہ اس شکل کی دریافت کی اولیت کے کئی فاضل مدعی ہیں مگر ابو ریحان البیرونی لکھتا ہے کہ یہ اس کے استاد ابو نصر بن عراق کی دریافت ہے اور اسی وجہ سے اس نے (محقق طوسی نے) اس مسئلہ کی توضیح کی ابتداء ابو نصر بن عراق ھی کے دئیے ہوئے ثبوت سے کی ہے :

" و ابدأت بطرق الامیر ابی نصر بن عراق ، فان الغالب علی ظن ابی الریحان انه السابق الی الظفر باستعمال هذا القانون فی جمیع المواضع ... وان کل واحد من الفاضلین ابی الوفاء محمد بن محمد البوز جانی و ابی محمود حامد بن خضر الخجندی ادعیا السبق ایضاً فیه ".

چنانچہ البیرونی نے " مقالید علم الهیئة " (ورق : ۱۷۷) میں لکھا ہے کہ ابو سعید احمد بن عبدالجلیل نے سمت قبلہ کی تحقیق کے لیے مختلف فضلاء کے طریقے جمع کیے تھے .

میں نے اسے بتایا کہ میرے محسن اور استاد ابو نصر بن عراق نے اس مسئلہ کے حل کے لیے "سموت کے نام سے ایک رسالہ لکھا ہے۔ بعد میں مختلف فضلاء وقت نے اس حل کو اپنی دریافت بتایا۔ مگر میری رائے میں یہ ابو نصر بن عراق ھی کی دریافت ہے، کیونکہ میں اس سے (ابو نصر بن عراق سے) ذاتی طور پر واقف ھوں۔ وہ غیر معمولی طور پر علم و فضل سے متصف ھونے کے ساتھ ھی ساتھ انتہائی ذمہ دار اور دیانتدار ہے اور کسی دوسرے کی علمی دریافت کو اپنی دریافت نہیں بتا سکتا۔ اس پر سرقہ کی تہمت لگانا تو درکنار میں اس کے بارے میں یہ سوچ بھی نہیں سکتا:

" فاما ابو نصر و لاحاطتی بجل احواله العملية و مشاهدتی اياه و ..... تبرؤه عن ادعاء ما نغيره لنفسه ..... و مع غزارة علم و تنبه و ذكاء فهم و عجيب فطنة طبع عليه، لست اتهمه باخذ هذا الشكل من غيره بل لا استجيز لبالی ان يخطر ذلک ..... لانه اخبر بذلک وقت المطالبة اياه منه."

اور جہاں تک سطح مستوی پر بنے ھوئے مثلث کا تعلق ہے کہ اس کے زاویوں کی "جیوب" (Sines) اس کے اضلاع کی متناسب ھوتی ہیں تو البیرونی نے ابو نصر بن عراق کو لکھا تھا کہ جس طرح کروی مثلث میں یہ "تناسب جیوب" کا مسئلہ صادق آتا ہے، کیا سطح مستوی پر بنے ھوئے مثلث پر بھی صادق آتا ہے؟ تو اس سوال کے جواب میں ابو نصر بن عراق نے لکھا کہ ھاں اور پھر اس کا بڑا اطمینان بخش جواب دیا۔ ملاحظہ ھو ابو نصر بن عراق: المسائل الھندسیہ مشمولہ رسائل ابی نصر بن عراق الی البیرونی (دائرۃ المعارف، حیدرآباد ۱۳۶۷ھ/۱۹۴۸ء) صفحہ ۱۵

" المسئلة الثانية عشر: لما تحققت فی المثلثات الكائنة علی سطح الكره من دوائرها العظام ان نسبة جيب احد اضلاعه.

الی جیب الضلع الثانی کنسبه جیب الزاوته التی تقابل الضلع الاول الی جیب الزایۃ التی تقابل ضلع الثانی . سألت هل هذا الحکم عام لجمیع المثلثات اعنی الکائنۃ من القسی و الکائنه من الخطوط المستقیمۃ ؟ و جوابنا فی ذلک نعم " .

(۳۲) البیرونی، ابو ریحان محمد بن احمد : کتاب التفہیم لاوائل صناعه التنجیم (مرتبه جلال همائی، مطبوعه چاپخانه مجلس طہران، سن ۱۶ - ۱۳۱۸ خورشیدی مطابق ۵۷ - ۱۳۵۹ ہجری) . یہ کتاب پانچ علموں کے تعارف پر مشتمل ہے: ہندسہ ، حساب ، ہئیت ، اسطرلاب اور احکام نجوم (یا جوتش) . پہلا باب علم ہندسہ پر ہے ، از صفحہ ۳ تا صفحہ ۳۲

(۳۳) ابن سینا : سرگزشت ابن سینا ، بقلم خودش و شاگردش (مرتبه سعید نفیسی . انجمن دوستداران)

" و اشتغل باصفہان بتتمیم کتاب الشفا ..... و اورد فی کل کتاب من الریاضیات زیادات رای ان الحاجه الیها داعیۃ : اما فی المجسطی فاورد عشرۃ اشکال فی اختلاف المنظر و اورد فی آخر المجسطی فی علم الہئیۃ اشیاء لم یسبق الیها و اورد فی اوقلیدس شبهها و الار ثماطیقی خواص حسنۃ " .

(۳۴) ابن ابی اصیبعه : عیون الانباء فی طبقات الاطباء، جلد دوم ، صفحه ۹۰

(۳۵) ایضاً ، از صفحه ۹۳ تا صفحه ۹۸

(۳۶) فہرست کتب عربی موجوده کتب خانه ریاست رامپور (حال رضا لائبریری ، رامپور) (مطبع احمدی ، رامپور ۱۹۰۲ء) صفحه ۳۱۶

(۳۷) محقق طوسی : الرساله الشافیه ، صفحه ۵

(۳۸) فہرست کتب عربی ، رامپور (قدیم) صفحه ۳۱۷

(۳۹) محقق طوسی : الرساله الشافیه ، صفحه ۶

" و اما الخیامی رحمہ اللہ اورد فی المقالہ الاولیٰ من رسالہ لہ موسولہ بشرح ما اشکل من مصادرات اقلیدس بیان ھذا المطلوب فی ثمانیۃ اشکال و ذکر انہا ینبغی بکتاب الاصول بعد الشکل الثامن و العشرین " .

(۵۰) ابن ابی اصیبعہ : عیون الانباء فی طبقات الاطباء، جلد دوم صفحہ ۱۳.

(۵۱) ایضاً، جلد دوم صفحہ ۱۸۹

(۵۲) قاضی زادہ رومی : شرح اشکال التاسیس (استانبول، ۱۲۶۸)، صفحہ ۳۴
" و ھذا موضع ذکر البیان الموعود علی المصادرۃ المشہورۃ . قال الحکیم اثیر الدین الابہری ...... "

(۵۳) محقق طوسی، خواجہ نصیر الدین : تحریر اقلیدس (طہران ۱۲۹۸ھ) صفحہ ۲

" لما فرغت من تحریر المجسطی رائیت ان احرر کتاب اصول الھندسۃ و الحساب المنسوب الی اقلیدس الصوری ..... و اضیف الیہ ما یلیق بہ مما استفدتہ من کتب اھل ھذا العلم و استنبطت بقریحتی ".

(۵۴) یوروپ کی مختلف لائبریریوں میں اس کے نسخوں کی نشاندھی کی گئی ہے . ان میں سے بوڈلیان کے نسخوں نمبر ۸۸۵، ۹۱۳ اور ۹۴۳ کی مدد سے ھیلے نے ۱۷۱۰ء میں " مخروطات ابلونیوس " (Apollonius' Conics) کا معیاری ایڈیشن (Editio Princep) اسے شائع کیا تھا . ملاحظہ ہو :

Heath, History of Greek Mathematics, Vol. II, pp. 127-128

(۵۵) محقق طوسی، خواجہ نصیر الدین : رسائل طوسی، جلد اول و جلد دوم (دائرۃ المعارف، حیدرآباد، سن)

یہ کوئی سولہ رسالے ہیں . انھیں " متوسطات " کہنے کی وجہ محقق طوسی نے انھیں رسالوں میں سے " تحریر کتاب

مانا لاؤس فی الاشکال الکریه » کے دیباجه میں یه بتائی ہے :

« الکتب الموسومة بالمتوسطات اعنی الکتب من شانہا ان تتوسط فی الترتیب التعلیمی بین کتاب الاصول لاقلیدس و بین کتاب المجسطی لبطلمیوس » . ان سوله رسالوں میں سے مندرجه ذیل تیره رسالے حکمائے یونان کی تصانیف ہیں .

۱ - کتاب المعطیات لاقلیدس	Enclid : The Data
۲ - کتاب ظاهریات الفلک لاقلیدس	Enclid : The Phaenomena
۳ - کتاب المناظر لاقلیدس	Enclid : The Optics
۴ - کتاب الماخوذات لارشمیدس	Archemedes : The method
۵ - کتاب الکره و الاسطوانه لارشمیدس	Archemedes : One the Sphere and Cylinder
۶ - کتاب الطلوع و الغرب لاوطولوقیوس	Autolycus : On Risings and settings
۷ - کتاب الکرة المتحرکه لا وطو لوقیوس	Autolycus : On the moving sphere
۸ - کتاب الاکر لمانا لاؤس (کتاب مانا لاؤس فی الاشکال الکریه)	Menelaus : The Sphaeriea
۹ - کتاب الاکر لثاؤ ذوسیوس	Theodosias : The Sphaerica
۱۰ - کتاب المساکن لثاؤ ذوسیوس	Theodosius : On Habitations
۱۱ - کتاب الایام و اللیالی لثاؤ ذوسیوس	Theodosius : On Days and Night

۱۲ - کتاب جرمی النیر ین لارسطرخس Aristarchus : On the sizes and distances of the sun and moon.

۱۳ - کتاب المطالع لابسقلاؤس Hypsicles : On Ascindents.

۵٦ - محقق طوسی : الرسالۃ الشافیہ ، صفحہ ۲٦

فصل فی البرهان علی المطلوب بوجہ لاح لی

" و اما الطریقہ التی انضحت لی بعد مطالعہ کلام هؤلاء الافاضل فهی هذه التی ترتبت فی سبعۃ اشکال ..... و لیکن من مفتتح کتاب الاصول الی الشکل الثامن و العشرین من المقالۃ الاولی سوی المصادرة المشکوک فیها مسلماً عند الناظر فی هذه الاشکال . " انهوں نے ان اشکال هشت گانہ کو اپنی تحریر اصول اقلیدس میں بھی اٹھائیسویں شکل کے بعد بیان کیا ہے ۔

(۵۷) Iqbal, Sir Mohammad : Reconstruction of Religious Thought in Islam (Lahore, 1957), p.

"On the side of Mathematics it must be remembered that since the days of Ptolemy (87-165 A.D.) nobody gave serious thought to the difficulties of demonstrating the certitude of Euclid's parallel postulate on the basis of perceptual space. It was Tusi, who first disturtbed the calm that had prevailed in the world of mathematics for a thousand years."

(۵۸)

(۵۹) فهرست کتب عربی (قدیم) رامپور ، صفحہ ۳۱۳

۲۳ - حاشیہ تحریر اقلیدس : کمال الدین حسن ابن معین الدین المیبذی

(٦۰) ایضاً ، صفحہ ۳۱۰

۱۱ - تحریر تحریر اقلیدس : ملا عبدالعلی ابن محمد ابن حسین البرجندی

(٦۱) ایضاً ، صفحہ ۳۱۵

نمبر شمار۳۰، ۳۱، ۳۲، ۳۳، ۳۴۔ حاشیہ تحریر اقلیدس : میر محمد ہاشم علوی

نیز :-

Catâloque of Arabic and Persian Mamuscripts in the Bankipur Library, Vol. XXII, pp. 29-30, Ms Numbers 2433 and 2434.

(٦٢) فہرست کتب فارسی (قدیم) رامپور

(٦٣) Kaye G .R. Astronomical Observatiories of Jai Singh (Indological Bookhouse, Varanasi, 1973), p. 69.
"The Sanskrit work......entitled Chetradersa..... Compiled.... by order of the illustrious Jai Singh . ... and..... published by Bombay Government.... turned out to be a Sanskrit translation of Nasir al-Din at-Tusis' edition of Euclid's Elements.

(٦۴) مولانا عبدالحی حسنی : نزهة الخواطر و بهجة المسامع و النواظر (دائرة المعارف، حیدرآباد ۱۳۹۹ھ) جلد هفتم، صفحه ۳۵۹ ۳٦۲ ۔ الشیخ غلام حسین الجونپوری ..... ولد سنه خمس و مائتین و الف ..... و من مصنفاته الممتعه : شرح علی تحریر الاقلیدس و شرح علی المجسطی و منها جامع بهادو خانی ..... مات سنه تسع و سبعین و مائتین و الف ۔

(٦٥) مولانا غلام حسین جونپوری : جامع بہادر خانی (کلکتہ ۱۸۳۵ء)

اس ضخیم کتاب میں جو کوئی ۷۱۲ صفحات پر مشتمل ہے، چھہ حصے ہیں ۔ ہر حصہ کا عنوان مصنف نے "خزانه" رکھا ہے ۔ ان حصوں کی تفصیل یہ ہے ؛

خزینۂ اول ؛ در علم هندسه از صفحه ۲ تا صفحه ۱۵٦

خزینۂ دوم ؛ در علم الابصار از صفحه ۱۵۷ تا صفحه ۲۲۳

خزینۂ سوم : در علم حساب از صفحه ۱۹۹ تا صفحه ۳۳۳

خزینۂ چہارم : درمنتخبات فنون ثلثہ از صفحہ ۳۳۴ تا صفحہ ۳۵۲

خزینۂ پنجم : در علم ھئیت از صفحہ ۳۵۳ تا صفحہ ٦٨٨

خزینۂ ششم : در تبیین موامرات زیج از صفحہ ٦٨٩ تا صفحہ ۷۱۲

خزینہ اول در علم ھندسہ چھہ ذیلی حصوں پر مشتمل ہے. ہر ذیلی حصہ کا عنوان "حرز" ہے. ان میں بیان کی ہوئی اشکال نیز خود مولف کتاب کی اپنی دریافتوں کی تفصیل موجود ہے جو حسب ذیل درج ہے:

حرز اول : علم ھندسہ کی تعریف، اس کے موضوع اور مبادی کے بیان میں

حرز دوم : خطوط مستقیم، زاویوں اور مستقیمۃ الاضلاع سطحوں کے بیان میں. اشکال کی تعداد ۴۹ ہے جن میں سے مندرجہ ذیل مولف کی دریافت ہیں :

۸، ۹، ۱۹، ۲۵، ۲٦، ۳۰، ۳۱، اور ۳۲

حرز سوم : دائروں، قوسوں (arcs) کے احکام نیز ان خطوں اور زاویوں کے خواص کے بیان میں جو ان دائروں کے قیاس سے پیدا ہوتے ہیں. اشکال کی تعداد ۳۵ ہے. ان میں سے شکل ۲۹ مولف کی دریافت ہے

حرز چہارم : عام مقادیر اور نسبت بسیلہ و نسبت مولفہ کے بیان میں. اشکال کی تعداد ٦٨ ہے، جن میں سے مندرجہ ذیل مولف کی دریافت ہیں :

۲۱، ۲۷، ۲۹، ۳۲، ۳۷، ۳۸، ۴۳، ۴۴، ۴٦، ۴۷، ۴۸، ۴۹، ۵۰، ۵۱، ٦۰، ٦۱، ٦۲، ٦۳، ٦۴، ٦۵، اور ٦٦.

حرز پنجم : مجسمات (Solids) کے احکام میں . اس ذیلی حصے میں ۶۱ شکلیں ہیں، جن میں سے مندرجہ ذیل مولف کی دریافت ہیں: ۲۵، ۲۷، ۳۳ اور ۵۴،

حرز ششم : ان دائروں اور قوسوں کے احکام میں جو کرہ کی سطح پر واقع ہوتے ہیں، نیز شکل بیضی (Ellipse) کے بیان میں . اس ذیلی حصے میں بھی ۶۱ شکلیں ہیں، جن میں سے مندرجہ ذیل بھی مولف کی ھی دریافت ہیں : ۵۳، ۵۴، ۵۵، اور ۵۷ .

عہد نبوی میں طب و ادویہ کا مطالعہ

پروفیسر سید ظل الرحمن*

قرآن کی طرح پیغمبر اسلام (۶۳۲ — ۵۷۰ء) نے بھی مسلمانوں میں علوم کی محبت اور شیفتگی پیدا کی ہے اور انسان کی فکری و ذہنی صلاحیتوں کو ابھارا ہے۔ ان علوم میں طب بطور خاص شامل ہے۔ مطالعہ طب کو فروغ اور طب و ادویہ کے ذوق کو عام کرنے میں آپ کے ارشادات کی اہمیت تاریخ کے طالب علم سے نظر انداز نہیں ہو سکتی۔ " ما انزل اللہ داء الا انزل لہ شفاء " (خدا نے کوئی مرض ایسا نہیں پیدا کیا ہے جس کا علاج نہ اتارا ہو) " لکل داء دواء فاذا اصیب دواء الداء برء باذن اللہ تعالی۲ " (ہر مرض کی دوا ہے۔ جب کسی مرض کے لیے دوا استعمال کی جاتی ہے تو اللہ کے حکم سے فائدہ ہوتا ہے)۔ طب کی طرف آپ کی خصوصی توجہ کی وجہ سے امام شافعی کا یہ جملہ " العلم علمان علم الابدان و علم الادیان " آپ کی طرف منسوب ہو گیا۔

انسان کی بدنی و دماغی صحت پوری طرح آپ کے پیش نظر تھی۔ صحت و عافیت کی فضیلت آپ کے مختلف اقوال سے ظاہر ہوتی ہے، مثلاً " سلو اللہ العفو و العافیۃ و المعافاۃ " " لما اوتی احد بعد الیقین، خیر من معافاۃ " " علیک لک جسمک سل اللہ العافیۃ "۔ آنحضرت کو خود بھی معالجہ سے دلچسپی تھی۔ انہیں دراصل اسلام میں پہلے طبیب کا مرتبہ حاصل ہے۔ اپنان کو دوسرے

(*) پروفیسر سید ظل الرحمن، ڈین و صدر شعبہ علم الادویہ اجمل خان طبیہ کالج، علی گڑھ مسلم یونیورسٹی، علی گڑھ

(۱) صحیح البخاری: جلد ۴، صفحہ ۷ و سنن ابن ماجہ، صفحہ ۲۵۴

(۲) مشکواۃ، صفحہ ۳۸۷ (بحوالہ مسلم)

فضائل کے ساتھہ آپ کی طبی فضیلت کا اعتراف ہے. ہمعصر طبیب شمردل نے شہادت دی تھی کہ آپ مجھہ سے زیادہ علم طب سے واقف ہیں[۱].

صحابہ کا بیان ہے کہ آنحضرت پرھیز کا حکم دیتے تھے. مضر چیزوں سے روکتے تھے. ادویہ کے خواص بیان کرتے تھے اور حفظان صحت کی خوبیاں گناتے تھے. ام المومنین حضرت عائشہ نے آپ سے طب سیکھی تھی. ھشام بن عروۃ کا کہنا ہے کہ میں نے حضرت عائشہ کو علم طب میں بہت فائق پایا.

نبی کریم خود اپنا علاج کرتے تھے اور اہل بیت اور اصحاب کو علاج کا مشورہ دیتے تھے. ان کی تجویز کردہ دوائیں زیادہ‌تر مفردات پر ھی مشتمل ہیں. طب میں یہی اصول کار فرما ہے کہ جب تک مفرد دوا سے حصول شفا ممکن ہو اس وقت تک مرکب دوا نہ استعمال کی جائے.

اسلام نے غذا، نظافت، غسل اور حرکت و ریاضت کی خاص طور پر ھدایت کی ہے اور انھیں فرض، واجب، سنت یا مستحب کا درجہ دیا ہے. بنی الاسلام علی النظافۃ اسلام کی بنیاد صفائی اور پاکی پر ہے. الطھور شطر الایمان صفائی ایمان کی شاخ ہے[۲]. قرآن میں ارشاد ہے وثیابک فطھر اپنے کپڑے پاک صاف رکھو. "و الرجز فاھجر[۳]" "یحب المتطھرین" پاک صاف رھنے والوں سے محبت کرتا ہے[۴]. حدیث میں ہے "ان اللہ تعالی لایحب الوسخ و الشعث اللہ تعالی" میلا کچیلا بدن اور غبار آلود الجھے بال پسند نہیں کرتا. دوسری طرف عمومی صحت کی بنیاد پر شراب سے منع کیا ہے اور پانی کو تمام مشروبات

(۱) الاسلام و الطب، صفحہ ۳
(۲) مشکواۃ، صفحہ ۳۸
(۳) مدثر. آیت ۴ و ۵
(۴) بقرہ آیت ۲۲۲

میں سب سے اچھا بتایا ہے ۔ طب و حفظان صحت سے متعلق اسلام میں جو اصول پیش کیے گئے ہیں، ان میں مثلاً اعتدال معیشت، کھانے پینے میں عدم افراط، مسواک، بال و ناخن تراشنا، ختنہ، شادی، سوتے وقت چراغ گل کرنا وغیرہ مفید صحت اصول ہیں، اسی طرح وضو، نماز اور روزہ کی طبی منفعتیں اپنی جگہ اہمیت رکھتی ہیں ۔ کوئی شخص بھی اپنے بدن کے سلسلہ میں اطباء سے اور دین کے سلسلہ میں علماء سے بے نیاز نہیں ہو سکتا ۔

روحانی صحت و سلامتی کے ساتھ ہی جسمانی صحت و سلامتی پر اسلامی تعلیمات میں توجہ دی گئی ہے ۔ ارشاد ہے " المومن القوی خیر من المومن الضعیف " ۔ صحت و تندرستی کے بغیر انسان پوری طرح احکامات دینی کی بجا آوری نہیں کر سکتا ۔ صحت مند نظم زندگی کے بغیر صحیح ثقافت نہیں پیدا ہو سکتی ۔ کمزور افراد سے کمزور اولاد پیدا ہوتی ہے ۔ فرد کی صحت کا اثر بطور وراثت منتقل ہوتا ہے ۔ اسلام نے اس اہم نکتہ کو نظر انداز نہیں ہونے دیا ہے ۔ چونکہ وراثت میں اخلاقی صفات اور امراض دونوں منتقل ہوتے ہیں اس لیے اسلام نے اخلاقی اور جسمانی دونوں کی سلامتی اور بہتری (حسن خلق و حسن خلق) پر زور دیا ہے ۔ قرآن میں حکم ہے وأنکحو الایامی منکم و الصالحین من عباد کم وا مائکم(۱) ۔ احادیث میں بھی اس کے لیے احکامات دیے گئے ہیں ۔ کہا گیا ہے ولا النکاح المجنولۃ و المجذومۃ و البرصاء و العفلاء " اس حدیث میں امراض نفسانیہ سے متاثر سے شادی کو منع کیا گیا ہے، جنون اس کی ایک قسم ہے ۔ اسی طرح متعدی امراض میں مبتلا مریضوں سے شادی کو روکا گیا ہے، بطور مثال جذام کا ذکر ہے ۔ اسی طرح موروثی بیماریوں کی صورت میں شادی سے اجتناب کے لیے کہا گیا ہے ۔ اس کے لیے برص کا نام بطور مثال لیا ہے ۔ دوسرے نفسانی متعدی اور موروثی امراض کو ان پر قیاس کیا جا سکتا ہے ۔

---

(۱) القرآن سورہ نور، آیت ۳۲

احادیث میں فن طب سے متعلق جو احکام اور ھدایات ہیں، طب کی رفتار ترقی میں انھوں نے اہم حصہ ادا کیا ہے۔ اس کی وضاحت کے لیے چند مثالیں پیش ہیں۔

معالجہ کی طرف رغبت: دوسری اقوام میں جس طرح بیماریوں اور خاص کر وبائی امراض کو خدائی اور دیوتائی عذاب کی پاداش سمجھا گیا تھا اور دوا و علاج سے زیادہ مذھبی اعمال کو اھمیت دی گئی تھی، آج بھی ھندوستان کے بہت سے علاقوں میں بعض بیماریوں مثلاً چیچک وغیرہ کا اسی قسم کے معتقدات کے تحت علاج نہیں کیا جاتا۔ اسلام نے چودہ سو برس پہلے ان تصورات کی نفی کی۔ احادیث میں اسباب و مسببات کے اثبات اور ان سے انکار کرنے والے کا ابطال، اسی طرح علاج نہ کرنے والے کا رد اور معالجہ کا شوق دلایا گیا ہے۔ ارشاد ہے "تداوو فان اللہ تعالی لم یضع داء الا وضع لہ دواء غیر داء واحد الھرم[1]" علاج کرو، بیشک اللہ تعالی نے کوئی مرض ایسا نہیں پیدا کیا ہے جس کی دوا نہ پیدا کی ہو، سوائے ایک مرض کے اور وہ بڑھاپا ہے۔ یہاں یہ واضح ہونا چاہیے کہ علاج کے لیے حکم کا صیغہ استعمال کیا گیا ہے۔

حاذق طبیب کا انتخاب: علاج کے لیے حاذق طبیب سے رجوع کرنے کے لیے کہا گیا ہے۔ ایک زخمی کے معالجہ کے وقت دو طبیبوں کے نام سامنے آنے پر آپ نے دریافت فرمایا ان میں سے کون طب سے زیادہ واقف ہے؟ ایک مرتبہ حضرت سعد کی عیادت کو آپ تشریف لے گئے۔ انہیں توجہ سے دیکھا اور کھجور کا سفوف مع گٹھلی تجویز کیا۔ پھر فرمایا حارث بن کلدہ طب کا زیادہ جاننے والا ہے۔ اسے جاکر دکھاؤ۔ اگرچہ میرا خیال ہے کہ وہ بھی یہی دوا استعمال کرائے گا۔ چنانچہ

---

(۱) سنن ابو داؤد دوم، صفحہ ۱۸۳ و ترمذی، دوم صفحہ ۲۵
(۲) ابن جوزی صفحہ ۲۵٦ بحوالہ موطا ۳ / ۳۲۸

آپ کے مشورہ کے مطابق وہ حارث کے پاس گئے اور اس نے وہی دوا تجویز کی اور وہ ٹھیک ہوگئے۱

طبی تعلیم کی اہمیت اور باز پرس

باقاعدہ طبی تعلیم کی اہمیت اور اس کے قانونی پہلو کی طرف آپ کی توجہ تھی ۔ فرمایا : من تطبب ولم یعلم منه طب قبل ذالک فهو ضامن۲ ۔ اس سے معلوم ہوا کہ فنی واقفیت کے بغیر اگر کوئی شخص علاج کرے اور مریض کو نقصان پہونچے تو وہ اس کا جواب دہ اور ذمہ دار ہے ۔ اس شخص کی دوہری غلطی قرار دی گئی ہے ایک یہ کہ اس نے اپنے باطل دعوی سے لوگوں کو دھوکا دیا ۔ دوسرے اس کے غلط علاج سے نقصان پہونچا یا موت واقع ہوئی اسی طرح ارشاد فرمایا ہے : ولا تداوی احداحتی تعرف داءه

طب کی معاشی حیثیت :

آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس پیشہ کو بطور معاش پسند فرمایا ہے روایات کے مطابق مشہور صحابی ابو سعید نے ایک مریض کا علاج کیا ۔ مریض نے صلہ کے طور پر چند بکریاں ان کی خدمت میں پیش کیں ۔ انھوں نے اس کے جواز اور عدم جواز کے بارے میں حضور اکرم سے دریافت کیا ۔ آپ نے فرمایا اجرت لہٰذا مناسب ہے اگر تمہیں اس میں تکلیف ہو تو میرا بھی حصہ کرلو۳ ۔ یہ غالباً بطور مزاح یا ان کی حوصلہ افزائی کے لئے ارشاد فرمایا ۔

اجرت کے جواز کے سلسلہ میں ابن عباس سے مروی یہ حدیث بھی ہے کہ آنحضرت نے پچھنہ لگوایا اور حجام کو اس کی اجرت دی ۔

(۱) ابو داؤد ، دوم صفحہ ۱۸۵ (۲) ابن ماجہ ، صفحہ ۲۵۶
(۳) بخاری ، ۳ صفحہ ۱۲

ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم احتجم و اعطی الحجام اجرہ[1]۔ دوسری حدیث کے مطابق یہ پچھنہ ابو طیبہ نے لگایا تھا[2]۔

متعدی امراض سے بچنے کی ہدایت

متعدی امراض جن میں طاعون بھی شامل ہے ان سے بچنے کی ہدایت کی گئی ہے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے الفاظ ہیں۔

اذا سمعتم بہ بارض فلا تقدموا علیہ و اذا وقع بارض و انتم بہا فلا تخرجوا فراراً منہ[3] جب تم کسی ایسی جگہ کے بارے میں سنو جہاں وبا پھیل رہی ہو تو وہاں مت جاؤ اسی طرح جب تم کسی ایسی جگہ موجود ہو جہاں وبا نمودار ہے تو وہاں سے دوسری جگہ مت منتقل ہو" آپ کے بعض ارشادات طبی نقطۂ نظر سے بنیادی اہمیت کے حامل ہیں۔ مثلاً الا فراط یسبب المرض کسی بھی چیز کی زیادتی باعث مرض ہوتی ہے۔

خیر الامور اوسطہا یعنی اعتدال کی راہ اختیار کرنے کو پسندیدہ قرار دیا گیا ہے اس میں خرد و نوش نیند و بیداری، حرکت و سکون نفسانی، حرکت و سکون بدنی ہر چیز کا اعتدال شامل ہے۔ قرآن کریم میں کہا گیا ہے: وجعلنا نو مکم سباتا۔ ہم نے نیند کو تمہارے لیے رحمت بنایا اسی طرح ارشاد ہے و جعلنا اللیل لباسا و جعلنا النہار معاشا[4]۔ رات کو ہم نے لباس اور دن کو تلاش معاش کے لیے بنایا۔ ان آیتوں سے نہ صرف نیند و بیداری بلکہ حرکت و سکون نفسانی و بدنی کے بارے میں قرآن کریم کا نقطہ نظر سامنے آتا ہے۔ کھانے سے پہلے ہاتھ

---

(۱) بخاری، جلد ۳ صفحہ ۸ و شمائل الترمذی ۲۷۸

(۲) بخاری، جلد ۳ صفحہ ۸ (۳) بخاری، جلد ۴، صفحہ ۱

(۴) سورہ نبا آیت ۹، ۱۰، ۱۱

دھو کر کسی کپڑے سے مت پوچھو تاکہ دھلے ہوئے ہاتھوں پر کپڑے کا کوئی اثر نہ آجائے۔ اذا اکل احد کم فلا یمسح یدہا[1]۔ اسی طرح ارشاد ہے کہ جب تم میں سے کوئی شخص پانی پیئے تو برتن میں پھوک نہ مارے۔ اذا شرب احد کم فلا یتنفس فی الاناء[2]۔ ابن عباس کا بیان ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کسی بھی کھانے پینے کی چیز میں پھونک نہیں مارتے تھے۔ لم یکن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ینفخ فی الشراب[3]۔ ابن عباس کے حوالہ سے یہ روایت بھی ہے کہ ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم نہی ان تنفس فی الاناء اونیفخ فیہ[4]۔ صرف نظافت اور کراہیت کے لحاظ سے ہی نہیں بلکہ تعدیہ کے نقطۂ نظر سے بھی نہایت اہم بات ہے، فرمایا۔ طہرو افواہکم (بزاز) اپنے منہہ صاف رکھو۔ من أکل فلیتخلل۔ کھانا کھانے کے بعد خلال کرنا چاہئے (دارمی)

المعدۃ بیت الدأ و الحمیۃ راس کل دواء۔ معدہ بیماری کا گھر ہے اور پرہیز ہر دوا کی اصل ہے۔ لاتکرہو مرضا کم علی الطعام و الشراب[5]۔ مریض کو کھانے پینے کی خواہش نہ ہو تو اس کے لیے کہا گیا ہے کہ اپنے مریض کو زبردستی کھلانے پلانے کی کوشش نہ کرو۔ اسی طرح ارشاد فرمایا کہ اذا اشتہیٰ مریض احدکم شیأ فلیطعمہ[6]۔ جب تمہارے مریض کو کسی چیز کی رغبت ہو تو اسے کھلا دیا کرو۔ اگر بہت ممانعت نہ ہو تو اطبا کسی کھانے کی طرف مریض کی رغبت دیکھ کر اس کی اجازت دے دیتے ہیں۔

بخار کے علاج کے لیے فرمایا کہ الحمی فور من النار فابر دوھا با الماء[7]۔ یہ در اصل عرب کے اس خاص بخار کے لیے

(۱) مسند دارمی، صفحہ ۱۸۹ (۲) ترمذی، دوم، صفحہ ۱۱
(۳) ابن ماجہ، صفحہ ۲۵۲ (۴) ترمذی، دوم، صفحہ ۱۲
(۵) ابن ماجہ، صفحہ ۲۵۴ (۶) ابن ماجہ، صفحہ ۱۰۵
(۷) ترمذی، دوم، صفحہ ۲۸

ہے جو سورج کی شدید حرارت اور تپش کی وجہ سے پیدا ہوتا ہے. اس میں ٹھنڈے پانی سے بہت فائدہ پہونچتا ہے. آج بھی حمیٰ حادہ کے علاج میں اس طریقہ کو اختیار کیا جاتا ہے. آپ کا ارشاد ہے کہ الشفاء فی ثلثۃ شربۃ عسل و شرطۃ محجم وکیۃ نارا. شہد، پچھنہ، فصد اور کٹی کے آپ بہت قائل تھے. ایک دوسری روایت میں خیر الدواء الحجامۃ و الفصاد آیا ہے. خیبر میں مسموم بکری کا گوشت کھانے سے اصحاب کی طبیعت خراب ہوئی اور ان میں سے ایک صحابی کا انتقال بھی ہوگیا. آپ نے خود پچھنہ لگوایا. اور صحابہ کو جمع کرکے انھیں پچھنہ لگوانے کا حکم دیا. اس موقع پر ابو ھند نے سینگھ اور نیزہ سے پچھنہ لگایا. زہر کے علاج میں استفراغ اور تریاقی دوائیں استعمال کرائی جاتی ہیں. دوا کی عدم دستیابی کی صورت میں استفراغ کلی میں جلدی کرنا چاہیے جس میں پچھنہ بہت مفید ہوتا ہے.

مزید جو علاجی طریقے آپ نے اختیار کیے ہیں ان میں آنکھوں میں سرمہ کا استعمال، بالوں میں تیل، نطول، آپریشن کے علاوہ منھ سے دوا پلانا، سعوط اور چہل قدمی ہیں. فرمایا ہے کہ " ان خیر ماتدا و یتم بہ اللدود و الحجامۃ و المشی ". معالجہ کا بہترین طریقہ ناک میں دوا ڈالنا، منھ سے دوا پلانا، پچھنہ لگوانا اور چہل قدمی ہے[۲].

ابو داؤد نے ناک میں دوا ڈلوانے کا ذکر کیا ہے. ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم استعط[۳]. ایک مرتبہ منھ سے دوا کھانے کے بعد، آپ نے فرمایا کہ ہمارے خاندان میں سب کو دوا پلائی گئی ہے سوائے عباس کے کیونکہ ان کو پلانے کی نوبت نہیں آئی[۴].

آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں جو تحائف پیش کیے گئے ان میں دوائیں بھی شامل تھیں. زنجبیل جس کے بارے

---

(۱) صحیح بخاری، جلد ۴، صفحہ ۷. ابن ماجہ، صفحہ ۲۵۸
(۲) ترمذی دوم، صفحہ ۲۶ (۳) ابو داؤد، دوم ص ۱۸۴
(۴) بخاری ۴، صفحہ ۹ و ترمذی دوم، صفحہ ۲۶

میں قرآن کریم میں کہا گیا ہے : ولیسقون فیھا کأسا کان مزاجھا زنجبیلا[۱] ۔ " جنت میں ایسے بھرے ہوئے پیالے پلائے جائیں گے جن میں زنجبیل کی آمیزش ہوگی "۔ ان دواؤں میں سے جو آپ کی خدمت میں پیش کی گئی ابو نعیم کی " کتاب الطب النبوی " کے مطابق ابو سعید خدری کی روایت ہے کہ روم کے بادشاہ نے زنجبیل کی ٹوکری آنحضرت کی خدمت میں تحفہ کے طور پر بھجوائی ۔ آپ نے حاضرین میں سے سب کو ایک ایک ٹکڑا عنایت کیا[۲] ۔ ایک مرتبہ اصحاب کی طرف سے عنبر بھی آپ کی خدمت میں تحفہ کے طور پر پیش کیا گیا تھا[۳] ۔

مریض کے علاج میں نفسیاتی پہلوؤں پر بھی آپ نے توجہ دی ہے ۔ آپ نے فرمایا ہے کہ اذا دخلتم علی المریض فنفسه له فی الاجل فان ذالک لایرد شیئا وھو یطمب نفس المریض[۴] ۔

ذھبی نے لکھا ہے کہ اعراض نفسانیه مثلاً غصه، خوشی، فکر، غم اور شرمندگی سے بدن میں تغیرات نمودار ہوتے ہیں ۔ ایک روایت میں ہے کہ " من کثر همه سقم بدنه "۔ مریض کو نفسیاتی طور پر خوش کرنے سے بعض اوقات علاج میں غیر معمولی کامیابی حاصل ہوتی ہے ۔ خوشی اور مسرت سے نفس کو قوت حاصل ہوتی ہے ۔ آنحضرت کثرت سے مریضوں کی عیادت کرتے تھے اور روایات کے مطابق جب کسی مریض کی عیادت کے لیے جاتے تو تشفی کے جملے ضرور کہتے تھے[۵] ۔

اسلام نے مریض کی طرف خصوصی توجہ مبذول کی ہے ۔ عیادت پر زور ہے اور اسے ثواب قرار دیا ہے ۔ یہ بھی تعلیم دی گئی ہے کہ تمہارے مال میں غریب، محروم اور محتاج کے ساتھ ھی مریض کا بھی حصہ ہے ۔ آنحضرت نے ایک مسلمان کے دوسرے مسلمان پر جو چار حق بتائے ہیں، ان میں ایک یہ ہے کہ جب بیمار ہو تو اس کی عیادت کرے[۶] ۔

---

(۱) القرآن، سورہ دھر، آیت ۱۷ (۲) ابن جوزی، صفحہ ۵۸۹
(۳) ابن جوزی، صفحہ ۶۵۲ (۴) ابن ماجه، صفحہ ۱۰۵ ترمذی دوم، صفحہ ۳۰ (۵) صحیح البخاری، جلد ۴، صفحہ ۴
(۶) ابن ماجه، صفحہ ۱۰۵

احادیث میں جن ادویہ اور علاجی تدابیر کا بیان ہے، وہ دراصل قدیم ملکی معلومات کی بنیاد پر ہے۔ اس طرح احادیث کے طبی مجموعہ میں ہم آسانی سے قدیم عربی نظام طب کی جھلکیاں دیکھہ سکتے ہیں۔ اس کی حیثیت شرعی نہیں ہے بلکہ تجرباتی ہے۔ اگرچہ بعض لوگوں نے عقیدت کی بناء پر طب نبوی کے بارے میں یہ خیال ظاہر کیا ہے کہ وہ وحی سے علاقہ رکھتی ہے۔ ابن خلدون (۸۰۸ - ۷۳۲ ھ / ۱۴۰۶ - ۱۳۳۲ ء) نے اس مسئلہ پر روشنی ڈالتے ہوئے لکھا ہے کہ "شرعیات میں جس طب کا ذکر آیا ہے، وہ بھی عادی طب ہے۔ اس میں وحی الہی کو کوئی دخل نہیں ہے۔ بہت سے واقعات آپ سے باعتبار عادت و جبلت صادر ہوئے ہیں، نہ یہ کہ ان کا آپ کو پیش گاہ الہی سے کوئی حکم ملا تھا۔ چنانچہ کھجور میں قلم لگانے کے بارے میں آپ نے صاف فرما دیا تھا کہ ان دنیا کے امور کو تم خود اچھی طرح جانتے ہو۔ لہذا احادیث میں طب کا جو باب ہے اس کو شرعی حیثیت نہیں دینی چاہئے۔ یعنی یہ کہ اس میں وحی کو کوئی دخل نہیں ہے۔ البتہ اگر کوئی عقیدہ ایمانی کے تحت تبرکاً آپ کی بتائی ہوئی دوا استعمال کرے تو اس میں اس جہت سے بہت بڑا فائدہ ہوگا۔ مگر پھر اس علاج کو ہم "طب مزاجی" سے تعبیر نہیں کر سکتے بلکہ اس کو "حکم ایمانیہ" کے آثار میں شمار کریں گے۔"[۱] اس سلسلہ میں یہ حدیث "اذا کان الشئی من امر دنیا کم فانتم اعلم بہ و اذا کان من امر دینکم فالی" رہنمائی کرتی ہے۔

رسول کریم نے صحت و مرض کے تعلق سے جو کچھہ فرمایا ہے، اسے احادیث کے مجموعوں میں علحدہ ابواب قائم کرکے مرتب کیا گیا ہے۔ بخاری کی دو کتابیں اس کے لیے مخصوص ہیں جو ۸۰ ابواب پر مشتمل ہیں۔ اور ایسی احادیث کی تعداد

---

(۱) مقدمہ ابن خلدون، صفحہ ۴۳۱

تقریباً تین سو ہے۔ اس عنوان نے بعد میں " طب نبوی " کے نام سے مستقل موضوع کی شکل اختیار کرلی۔ طبی ذخیرہ میں ایک قابل قدر اضافہ ان کوششوں کو ظاہر کرتا ہے جو اس موضوع سے شغف کی بناء پر انجام پاتی ہیں۔

طب نبوی پر لکھی جانے والی ان کتابوں میں ابو نعیم احمد بن عبداللہ اصفہانی[1] (۳۳۲ھ — ۴۳۰ھ / ۹۴۸ — ۱۰۳۸ء)، ابو عبداللہ محمد بن قیم جوزی[2] (وفات: ۷۵۱ھ / ۱۳۵۰ء)، شمس الدین ذہبی[3] (۶۷۳ — ۷۴۸ھ / ۱۲۷۴ — ۱۳۴۸ء)، جلال الدین سیوطی[4] (وفات: ۹۱۱ھ/۱۵۰۵ء) کی کتابیں اصل میں تین فنون پر مشتمل ہیں۔ فن اول قواعد طب، فن دوم ادویہ و اغذیہ اور فن سوم علاج امراض۔ ابو العباس جعفر مستغفری، ابوالحسن علی بن موسیٰ رضا، ابو القاسم حبیب نیشاپوری[5]، ابن السنی، عبدالملک بن حبیب اور محمد بن عمر و چغمینی[6] (صاحب قانونچہ) ہیں۔

امین الدولہ ابن تلمیذ کی شرح الطب النبوی، شمس الدین محمد طولون الفقی صالحی کی کتاب المنہل الروی فی الطب

---

(۱) ڈاکٹر سائرل الگوڈ کے مطابق اس کا نامکمل مخطوطہ اسکوریال لائبریری میں محفوظ ہے۔

(۲) ابن قیم کا رسالہ " الطب النبوی " طبع ہو چکا ہے۔ دار المصنفین، اعظم گڑھ میں اس مطبوعہ نسخے کو دیکھنے کا موقع ملا تھا۔ اس کی ایک نئی اشاعت دار القلم، بیروت سے ۱۹۸۳ء میں طبع ہوئی ہے۔

(۳) حافظ ابو عبداللہ محمد بن احمد بن عثمان الذہبی کی کتاب الطب النبوی ۱۳۴۶ھ / ۱۹۲۷ء میں ابراہیم بن عبدالرحمٰن بن ابوبکر الازرق کی کتاب تسہیل المنافع کے حاشیہ پر قاہرہ سے طبع ہوئی ہے۔

(۴) سیوطی کا مخطوطہ نظامیہ طبیہ کالج، حیدرآباد کی لائبریری میں موجود ہے۔

(۵) حبیب نیشاپوری کی الطب النبوی کا نسخہ اسٹیٹ لائبریری حیدرآباد میں محفوظ ہے۔

(۶) مطبوعہ تہران ۱۸۸۸ء / ۱۸۸۹ء

النبوی[۱] اور علاء الدین کحال صفدی (۶۵۰ھ / ۱۲۵۲ء — ۷۲۰ھ / ۱۳۲۰ء دونوں تقریباً) کی "کتاب الاحکام النبویة فی الصناعة الطبیة" اس سلسلے کی کڑیاں ہیں۔ ابو عبداللہ محمد بن یوسف شریف حسنی سنوسی تلمسانی (وفات: ۸۹۲ھ / ۱۴۸۶ء) نے "رسالہ لطیف فی الطب" رسول اللہ کے تین جملوں المعدۃ بیت الداء، الحمیۃ راس الدواء، اصل کل داء البرودۃ کی تشریح میں لکھا ہے[۲]۔

ترکی زبان میں حکیم احمدواتی کی طب نبوی پر ایک کتاب ہے، جسے اکنجی سلطان مراد کے وزیر تیمور طاش پاشا زادہ عمر چلپی کے نام معنون کیا گیا ہے۔

ہندوستانی مصنفین میں جنھوں نے اس موضوع پر کتابیں سپرد قلم کی ہیں، حکیم اکبرارزانی جیسا نامور طبیب شامل ہے۔ ان کی کتاب طب نبوی[۳] کے علاوہ ایک اہم کتاب انیسویں صدی نصف اول کے حکیم غلام امام اکبرآبادی کی معالجات النبوی معروف بہ "مجربات امامی" ہے جس میں احادیث پر متضمن ادویہ کے خواص تحریر کیے گئے ہیں اور خاص بات یہ ہے کہ خواص ادویہ یونانیہ کے بجائے اس میں خواص ادویہ ہندیہ کو بیان کیا گیا ہے۔ طب نبوی اور ہندوستانی ادویہ کے سلسلہ کی یہ اہم فارسی کتاب ہے[۴]۔

راقم الحروف کے ذخیرہ میں ایک نامکمل فارسی کتاب "ہدایہ ہدیہ" ہے جس کے جامع نے مختلف امراض کے تحت ابواب

---

(۱) اس کا مخطوطہ عثمانیہ یونیورسٹی حیدرآباد میں موجود ہے۔

(۲) ۱۲ صفحات پر مشتمل یہ مخطوطہ پٹنہ میں محفوظ ہے، جو ۱۲۴۷ھ / ۱۸۳۱ء کا مکتوبہ ہے۔

(۳) بمبئی سے ۱۸۸۱ء میں طبع ہوئی ہے۔

(۴) اس کا ایک مخطوطہ راقم کے پاس ہے۔ مولانا آزاد لائبریری، مسلم یونیورسٹی، علی گڑھ میں بھی اس کا ایک نسخہ موجود ہے۔

اور فصول قائم کیے ہیں . مثلاً کتاب فی الصداع ، کتاب فی الصرع ، کتاب فی الطاعون ، فصل فی السرسام ، فصل فی ذات الجنب ، فصل فی الیرقان وغیرہ . ان امراض کے ذیل میں آنحضرت کی ارشاد کردہ ادویہ اور علاجی تدابیر بیان کی گئی ہیں .

ہندوستان میں اس موضوع پر لکھی گئیں کتابوں میں ایک ہدایۃ القوی الیٰ منہج النبوی ، محمد غوث بن ناصر الدین محمد شافعی ارکاٹی کی ہے . یہ دراصل جلال الدین سیوطی کی کتاب منہج النبوی کی فارسی شرح ہے[1] .

شاہ محمد اسحق دهلوی کے شاگرد مولانا نواب قطب الدین خاں محدث دهلوی (وفات : ۱۲۸۹ھ / ۱۸۷۲ء ، در مکہ معظمہ ، بعمر ۶۵ برس) بھی اسی موضوع کی ایک " کتاب الطب النبوی " کے مصنف ہیں .

اردو میں حافظ اکرام الدین واعظ (بعہد اکبر شاہ ثانی ۱۸۰۶ — ۱۸۳۷ء) کی طب نبوی ایک مقبول عام کتاب ہے . مختلف مطابع سے اس کی بکثرت اشاعتیں نکلی ہیں . ۱۹۵۳ء میں یہ نول کشور پریس سے تیرھویں بار طبع ہوئی ہے . ۱۲۶۲ھ / ۱۸۴۵ء میں یہ مطبع عنایت حسین ، دهلی سے باهتمام نور الدین احمد لکھنوی شائع ہوئی تھی . اس اشاعت کے مطابق اس سے پہلے مطبع سنگین لکھنؤ سے اس کا جو نسخہ طبع ہوا تھا مگر وہ مصنف کے اصل نسخہ سے کم تھا نور الدین احمد نے تلاش کرکے اس کو مکمل کیا . ان کے زیر اهتمام مطبوعہ نسخے کے آخر میں مصنف کے ۲۲ اشعار درج ہیں ، جن سے مصنف کے زمانہ کا تعین ہوتا ہے . بعد کی اشاعتوں میں یہ اشعار نہ شامل ہونے کی وجہ سے مصنف کے عہد پر کوئی روشنی نہیں پڑتی ہے . اکرام الدین واعظ کے بارے میں بیحد تلاش کے باوجود میں کچھ جاننے کے قابل

---

(۱) ذخیرۂ سبحان اللہ خاں ، مولانا آزاد لائبریری ، مسلم یونیورسٹی علی گڑھ میں اس کا ایک نسخہ موجود ہے .

نہیں ہوسکا تھا ۔ یہ اشاعت اس لحاظ سے اہم ہے کہ اُس کے ذریعہ مصنف کے بارے میں اطلاع فراہم ہوتی ہے ۔ بعض اشعار ملاحظہ ہوں :

سایہ ایزدی ہے اکبر شاہ   ہے گناہ اس کی عفو پر نازاں
سو بفرمان حضرت والا   کیا میں نے مرتب از دل و جاں
طب نبوی رکھا ہے اس کا نام   حق تعالیٰ کرے نہ اس کو نہاں
اب زباں بند کر تو اے اکرام   دیں تیرے کو حق رکھے باماں

مولوی محمد محی الدین حسین صدر مدرس مدرسہ لطیفیہ ویلور کی دو جلدوں میں کتاب اسلامی طب بھی اس سلسلہ کی عمدہ کڑی ہے[1] .

ڈاکٹر سالی الگوڈ نے طب النبی کے نام سے انگریزی میں ایک کتاب لکھی ہے ۔ الگوڈ کے مطابق یہ سیوطی اور چغمینی کی طب نبوی کا ترجمہ ہے[2] ۔ الگوڈ نے اس کا ایک نسخہ مجھے عنایت کیا تھا ، جو میرے ذخیرہ کتب کی زینت ہے ۔

یہاں یہ ذکر دلچسپی سے خالی نہ ہوگا کہ طب نبوی کی طرح بعض لوگوں نے طب اہل بیت پر بھی کام کیا ہے ۔ اس ضمن میں حسین بن بسطام کی "کتاب طب اہل بیت" خاص ہے ۔ اسٹیٹ لائبریری ، حیدرآباد میں اس کا ایک نسخہ محفوظ ہے ۔

رسول کریم کے عہد تک عرب میں بہت کم دوائیں استعمال میں لائی گئی تھیں ۔ داخلی استعمال کی دواؤں میں شہد بطور خاص شامل تھا ۔ احادیث میں جن مفرد دواؤں اور غذاؤں کے نام ملتے ہیں ، ان کی تعداد ۸۰ سے زیادہ نہیں ہے ۔ ان میں مثال کے طور پر بابونج ، آس ، بصل ، کلونجی ، شیرخشت ، اترج ، قسط ،

---

(۱) مطبع فردوسی ، مدراس ، ۱۳۲۰ھ / ۱۹۰۲ء
(۲) مطبوعہ بلجیم ، ۱۹۶۲ء

زرد آلو، زہرہ، قنب، فجل، کافور، ذراریح، حلبہ، عدس، عناب، زیتون، شبرم، سناء، کماۃ (کھنبی) سرمہ، (اثمد) ھلیلہ سیاہ، خربزہ، بنفشہ، کھجور، انجیر، لہسن، گندم، چاول، حناء، خیری، مٹی، عقیق، عنبر، انار، انگور، مویز منقی[1]، عود ہندی، عود السواک، مشک، نمک، اونٹنی کا دودھ، کھیس (ہیوسی)، سوختہ چٹائی کی راکھ، سفر جل، تمر ہندی، حصرم، حنظل، خبازی، خرنوب، خس، خشخاش، خطمی، دجاج، ذھب، ریوند، سماق، جو، مچھلی، صبر، صعتر، فلفل، قرع، قصب السکر، قطن، دودھ، لحم، بادام، لیموں، موز، نارجیل، نخالہ، نرگس، نعناع، ہیلون، کاسنی وغیرہ ہیں.

عرب میں جہاں عہد رسالت سے پہلے کے اطباء کے نام پردہ خفا میں ہیں، وہاں اس عہد میں متعدد طبیبوں کی موجودگی کا پتہ چلتا ہے. ان اطباء کا تعلق کسی اچانک ظہور سے نہیں ہے. یہ عرب میں علاج و معالجہ کی سابقہ روایات کے ترجمان ہیں. اور قدیم عربی عاملین طب سے ان کا سلسلہ جڑا ہوا ہے. حارث بن کلدہ ثقفی اور نضر بن حارث بن علقمہ کے علاوہ جن طبیبوں کے نام ملتے ہیں وہ درج ذیل ہیں:

۱ - ابن ابی رمثہ تمیمی— اس عہد کا ممتاز طبیب تھا، تعلیم حاصل نہیں کی تھی، طبی معلومات زبانی علم تک محدود تھیں، علاج کے گھریلو طریقوں سے واقف تھا. اعمال ید اور فن جراحت میں مشاق سمجھا جاتا تھا. اس نے دونوں شانوں کے درمیان مہر نبوت کو دیکھ کر اسے گوشت کا ابھار سمجھا تھا اور علاج کی اجازت چاہی تھی[1].

۲ - شمردل بن قباب کعبی— نجران کے وفد میں شامل تھا. بارگاہ رسالت میں حاضر ہونے پر اس نے عرض کیا کہ میں کاہن اور طبیب ہوں. مجھے ہدایت فرمائیے. آپ نے جواب میں فرمایا کہ

---

(۱) طبقات الاطباء، جلد اول، صفحہ ۱۱۶

" اصبد العرق و مجسة الطعنة ان اضطررت و عليک بالسناء ولا تداو احداً حتی تعرف داءہ . "

۳ - ضماد بن ثعلبہ الازدی — طب و جراحت سے بطور ایک پیشہ متعلق تھا اور آنحضرت سے بعثت سے پہلے کے تعلقات تھے . اعلان نبوت کے بعد ایک مرتبہ جب یہ مکہ آئے ہوئے تھے منکرین نے آپ کے پیچھے لڑکوں کو لگا رکھا تھا اور وہ آپ کو (نعوذ باللہ) مجنوں کہہ رہے تھے . یہ دیکھ کر ضماد بن ثعلبہ کو جنون کا گمان ہوا . انہوں نے علاج کے لیے عرض کیا ، آپ نے دین کی دعوت دی اور وہ اسلام لائے[1] .

۴ - الشفا بنت عبداللہ — معروف طبیبہ اور عرب کی عقلا اور فضلاء خواتین میں تھیں . اصل نام لیلیٰ تھا ، شفا لقب ہے جو نام پر غالب آیا . جھاڑ پھونک کے ذریعہ نملہ کے علاج میں ظہور اسلام سے قبل سے شہرت رکھتی تھی . ھجرت سے پہلے اسلام لائیں . آنحضرت سے اپنا عمل جاری رکھنے کی اجازت چاہی اور کہا کہ میں چاہتی ہوں کہ اسے آپ کے سامنے پیش کروں . اجازت ملنے پر انہوں نے جو پیش کیا وہ یہ تھا : اللھم اکشف الباس رب الناس . آپ نے اسے پسند فرمایا ، آنحضرت ان کے ہاں تشریف لے جاتے تھے اور ان کے مکان میں قیلولہ فرماتے تھے . انہوں نے رسول اللہ کے لیے ایک بستر بنایا تھا جس پر آپ استراحت فرماتے تھے . شفا بنت عبداللہ کا بیان ہے کہ میں زوجہ رسول حضرت حفصہ کے پاس تھی کہ آنحضرت تشریف لائے . مجھے دیکھ کر فرمایا کہ انہیں نملہ کا عمل کیوں نہیں سکھاتیں جیسا کہ تم نے انہیں لکھنا سکھایا ہے[2] .

---

(۱) مسند امام احمد بن حنبل ، جلد اول ، صفحہ ۳۰۲

(۲) مشکواۃ ، صفحہ ۳۹۰ و صفحہ ۶۰۰ . الطب النبوی ، ابن الذھبی ، صفحہ ۱۴۸

۵ - ہندوستان کے رشتہ سے ایک خاص نام بیر زطن ہے۔ تاریخ سے پتہ چلتا ہے کہ ہندوستان کی بعض قومیں عرب میں آباد تھیں۔ ان آباد ہندوستانیوں میں جاٹ (زط) بھی تھے۔ عرب میں زمانہ قدیم سے جاٹوں کی آبادی بصرہ سے عمان اور بحرین کے ساحلی مقامات اور یمن میں تھی۔ یمن میں بیرزطن ایک ہندوستانی نژاد معالج کسریٰ کے زمانہ سے موجود تھا، جو عہد رسالت یا اس کے قریبی زمانہ میں اسلام لایا۔ اس طبیب کے ذریعہ یمن کے اطراف میں قنب کا بطور دوا استعمال شروع ہوا اور معالجہ میں اس نے رواج پایا۔ بیر زطن طویل عمر پاکر فوت ہوا[1]۔

٦ - بعض لوگوں نے عبدالملک بن ابجر کنانی (اس کے نام میں اختلاف ہے، ابن ابحر، ابن الجر اور ابن ابجر) کو اس عہد کا طبیب شمار کیا ہے، جو صحیح نہیں ہے۔ یہ اموی عہد کے ممتاز طبیبوں میں ہے اور قدیم عربی مؤرخین کے ہاں بصراحت اس کا تذکرہ کیا گیا ہے[2]۔

طب و ادویہ کے علاوہ عہد نبوی میں سرجری کے بعض اعمال کی انجام دہی کا پتہ چلتا ہے۔ صحیح احادیث کے مطابق عرفجہ بن اسعد کی ناک ایک جنگ میں ضائع ہوگئی تھی۔ انہوں نے چاندی کی ناک بنوائی لیکن جب اس میں عفونت پیدا ہوگئی تو آنحضرت نے انہیں سونے کی ناک بنوانے کا مشورہ دیا[3]۔ اور روایات میں ملتا ہے کہ انہوں نے پھر سونے کی ناک بنوائی[4]۔ اس سے شرعی نقطۂ نظر سے تبدیلی اعضاء اور پیوند کاری کے جواز کا ثبوت فراہم ہوتا ہے۔

---

(۱) الاصابہ، حافظ ابن حجر عسقلانی، جلد اول، صفحہ ۱۷۸

(۲) طبقات الاطباء، صفحہ ۱۱٦

(۳) مشکواۃ، صفحہ ۳۷۹ (بحوالہ ترمذی، ابو داؤد، نسائی)

(۴) طحاوی، شرح معانی الآثار، جلد دوم، صفحہ ۱٦۹

سونے سے دانت بندھوانے اور دانتوں میں سونا بھرنے کی کافی مثالیں، اس عہد میں سامنے آتی ہیں۔ چنانچہ حضرت عمر، حضرت عثمان، حضرت انس، حضرت عبداللہ بن عون اور حضرت موسی بن طلحہ کے نام لیے جاسکتے ہیں۔

غزوہ احد میں عبداللہ بن قیمہ کی تلوار کی ضرب سے، خود کی دو کڑیاں آنحضرت کے چہرہ مبارک میں چبھ گئی تھیں۔ ان کڑیوں کو نکالنا آسان نہ تھا۔ حضرت ابو عبیدہ نے بڑی مشکل سے کھینچا۔ یہ سرجری کا نازک کیس تھا اور زخم اس قدر گہرائی میں تھا کہ خون کسی طرح رکنے کا نام نہیں لیتا تھا۔ حضرت علی اور حضرت فاطمہ نے خون بند کرنے کے لیے مسلسل پانی بہایا۔ موجودہ زمانہ میں بھی یہ اس کے لیے ایک سائنٹفک طریقہ سمجھا جاتا ہے۔ اس کے بعد چٹائی کا ایک ٹکڑا جلا کر اس کی راکھ زخم پر رکھی گئی، جس سے خون فوراً تھم گیا[1]۔ تعدیہ کو روکنے کے علاوہ یہاں زخم کو (Sealed) کرنے کی بہترین کوشش کا اظہار ہوتا ہے۔ حضرت علی کے حوالہ سے یہ بھی ملتا ہے کہ وہ آنحضرت کے ہمراہ ایک شخص کی عیادت کے لیے گئے۔ اس کی پشت میں ورم تھا۔ لوگوں نے بتایا کہ اس میں پیپ پیدا ہوگئی ہے۔ آنحضرت نے فرمایا کہ اس کا آپریشن کردو۔ حضرت علی کا کہنا ہے کہ رسول اللہ کی موجودگی میں اس کا آپریشن کیا گیا اور وہ اس سے ٹھیک ہو گیا[2]۔

ایک دوسری روایت کے مطابق آنحضرت نے ایک طبیب کو استسقا کے ایک مریض کا پیٹ چاک کرنے اور پانی نکالنے، بزل (Tapping) کا مشورہ دیا[3]۔ اسی طرح تمریض (نرسنگ) کی جو مثالیں اس عہد کے غزوات میں ملتی ہیں، وہ موجودہ عہد کی شکل سے زیادہ مختلف

---

(۱) ابن ماجہ، صفحہ ۲۵۶۔ ترمذی، دوم صفحہ ۳۰

(۲) الطب النبوی، ابن قیم جوزی، صفحہ ۲۲۳

(۳) الطب النبوی، ابن قیم، جوزی، صفحہ ۲۲۴

نہیں ہیں۔ آنحضرت نے غزوات کے موقع پر تمریض کی طرف خصوصی توجہ دی۔ ان کے زمانہ کی متعدد ممرضات و آسیات کے نام محفوظ ہیں۔ مثلاً رفیدہ، ام ایمن، کعیبہ بنت سعد الاسلمیۃ، امینہ بنت قیس غفاری — حمنہ — الربیع بنت معوذ — نسیبۃ بنت کعب — ام عطیہ — ام سلیم، ام سنان الاسلمیۃ۔ ان میں سے بعض کے علاحدہ کیمپ تھے، جن میں زخمیوں کو رکھا جاتا تھا۔ سیرۃ ابن اسحٰق کے مطابق غزوہ خندق میں جب سعد بن معاذ زخمی ہوئے تو آنحضرت نے انہیں ایک خیمہ میں رکھا اور رفیدہ کو حکم دیا کہ وہ خیمہ میں ان کے پاس رہ کر تیمار داری کے فرائض انجام دیں۔(۱) اس سے شرعی طور پر آسیہ یعنی نرس کے لیے غیر محرم مردوں کی تیمار داری کا جواز ثابت ہوتا ہے۔ رفیدہ زخمیوں کا علاج اور تیمار داری کرتی تھیں۔ آنحضرت کی اصحاب کو ہدایت تھی کہ اگر کسی کو جراحت پہنچے تو اسے رفیدہ کے خیمہ میں منتقل کیا جائے۔ کعیبہ بنت سعد کا خیمہ بھی الگ تھا، جس میں زخمیوں کو رکھا جاتا تھا۔ اس طرح میدان جنگ میں ابتدائی طبی مرکز کا آپ کے ذریعہ قیام عمل میں آیا، جس نے بعد میں متمدن دنیا میں بڑی اہمیت اختیار کرلی۔

خلافت راشدہ

۶۳۲ھ میں رسول کریم کی وفات کے بعد ۶۶۱ء تک خلفاء اربعہ کے تیس سالہ دور میں عرب میں معالجہ کی جو عمومی صورت تھی، وہ قدیم عربی طب ہی کی بنیاد پر تھی۔ اس عہد میں نہ دوسرے ممالک کے اطباء کی سرگرمیاں نظر آتی ہیں نہ ہی دوسرے ممالک کی طبوں کا اثر دکھائی دیتا ہے۔ اگرچہ رسول اللہ کے زمانہ ہی سے بیرونی درسگاہوں میں عرب اطباء کی تعلیم کا سلسلہ شروع ہوچکا تھا اور حارث بن کلدہ اور نضر بن حارث بن

---

(۱) الاسلام و الطب، صفحہ ۲۲ و صفحہ ۲۹

علقمہ ایران کے طبی اداروں میں تعلیم پا چکے تھے ۔ پھر فوراً ہی حضرت عمر (زمانہ خلافت : ۲۳ — ۱۳ھ / ۶۳۵ — ۶۴۴ء) کے زمانہ میں مصر کی فتح کے بعد وہاں موجود اطباء کی طبی خدمات سے عربوں کو استفادہ کا موقع ملا ، لیکن عرب کے عام طبی نظام پر جندیشاپور یا اسکندریہ کے اثرات نمایاں نہیں ہوئے ۔

اسکندریہ کے اطباء میں یحیی[1] نحوی ایک نہایت قابل ذکر شخص ہے ۔ کہا جاتا ہے کہ وہ فتح مصر کے وقت اسکندریہ میں مسند طبابت پر فائز تھا اور علم نحو ، منطق و فلسفہ میں مہارت رکھتا تھا ۔ فاتح مصر عمر و بن العاص اس کی علمی شخصیت سے متاثر ہوئے اور انہوں نے اس کی قدر افزائی کی[1] ۔ یہ طب اور فلسفہ میں کثیر التعداد کتابوں کا مصنف ہے ۔ جالینوس کی سولہ درسی تصانیف کی شرح کے علاوہ کتاب منافع الاعضاء لجالینوس ، جوامع کتاب التریاق لجالینوس ، جوامع کتاب الفصد لجالینوس اس کی یاد گار ہیں[2] ۔

تتمہ صوان الحکمۃ میں اس کے بارے میں تحریر ہے کہ حضرت علی کے عامل نے اس کو فارس سے جلا وطن کرنے کا ارادہ کیا ، اس نے حضرت علی کی خدمت میں امان کی درخواست بھیجی ۔ انہوں نے اپنے صاحبزادہ محمد ابن حنفیہ سے امان نامہ تحریر کرایا ۔ صاحب تتمہ ابوالحسن بیہقی کا بیان ہے کہ یہ امان نامہ انھوں نے طبیب حاذق ابو الفتوح طوسی نصرانی کے پاس دیکھا تھا ۔ صاحب تتمہ نے یہ بھی لکھا ہے کہ طب میں خالد بن یزید بن معاویہ اس کا شاگرد تھا[3] ۔

---

(۱) الفہرست ، ابن ندیم ، صفحہ ۲۵۴

(۲) طبقات الاطباء ، اول ، صفحہ ۱۰۵

(۳) تاریخ الحکماء المسمی[1] درۃ الاخبار و لمعۃ الانوار ، فارسی ترجمہ تتمہ صوان الحکمۃ ابو الحسن بیہقی ، صفحہ ۲۵ . اردو ترجمہ درۃ الاخبار و تتمہ صوان الحکمۃ ، صفحہ ۱۳

ابو الحسن بیہقی کا یہ سارا بیان جس میں فارس، حضرت علی اور خالد بن یزید سے اس کا تعلق ظاہر کیا گیا ہے، میرے نزدیک تاریخ کی روشنی میں قطعاً درست نہیں ہے اور تینوں باتیں بالکل بے سرو پا ہیں۔ نہ صرف یہ کہ اس نے حضرت علی کا زمانہ نہیں پایا بلکہ یہ تحقیق اپنی جگہ بہت قرین صواب ہے کہ خود فتح مصر سے قبل وہ وفات پا چکا تھا۔

اطباء اسکندریہ کی اس آخری صف کے لوگوں میں، ابن ابی اصیبعہ نے جو نام گنائے ہیں، ان میں شمعون راہب المعروف بہ طیبویہ، اھرن القس، یوحنا بن سراپیون، انطیلس، برطلاؤس، مندھشار، قہلمان، بوجریج راھب، أوراس، یونیوس الپیروتی، سیورخنا، فلاغوسوس، عیسیٰ بن قسطنطین، سرجس الراس العینی، اطیوس الآمدی المعروف بہ قوقوبا اور غریغوریوس قابل ذکر ہیں[۱]۔ ان اسکندرانی اطباء میں درج ذیل شخصیتیں اہمیت کی حامل ہیں۔

اھرن القس: اس کی کناش بہت اہم اثرات کی حامل رہی۔ یہ کناش سریانی زبان میں تھی۔ ماسرجیس نے اس کا عربی ترجمہ کیا۔ اور اس کے تیس مقالوں پر دو مقالے اضافہ کیے۔

یوحنا: سراپیون باجرمی کا رھنے والا ایک قابل طبیب تھا۔ اس کے دونوں بیٹے یوحنا اور داؤد فاضل طبیب ہوئے۔ یوحنا کی کتابوں میں کناش کبیر بارہ مقالوں پر مشتمل ہے اور دوسری کناش صغیر سات مقالوں میں ہے۔ کناش صغیر کا حدیثی کاتب نے ابوالحسن بن نفیس طبیب کے لیے ۳۱۸ھ / ۹۳۰ء میں عربی میں ترجمہ کیا تھا۔ ابن ابی اصیبعہ کے مطابق یہ باعتبار حسن عبارت حسن بن بہلول اوانی طبرھانی کے ترجمہ سے بہتر ہے۔ ابوالبشر متی نے بھی اس کا ترجمہ کیا ہے۔

عیسیٰ بن قسطنطین: اس کی کنیت ابو موسیٰ ہے۔ ان فاضل اطباء کے درمیان یہ ایک گرامی منزلت شخصیت ہے، اس کی کتابوں میں کتاب الادویۃ المفردۃ اور کتاب فی البواسیر و عللها و علاجها اہم ہیں۔

---

(۱) طبقات الاطباء، جلد اول، صفحہ ۱۰۹

علامه ایران کے طبی اداروں میں تعلیم پا چکے تھے. پھر فوراً ہی حضرت عمر (زمانہ خلافت: ۲۳ — ۱۳ ھ / ۶۳۵ — ۶۳۴ ء) کے زمانہ میں مصر کی فتح کے بعد وہاں موجود اطباء کی طبی خدمات سے عربوں کو استفادہ کا موقع ملا، لیکن عرب کے عام طبی نظام پر جندیشاپور یا اسکندریہ کے اثرات نمایاں نہیں ہوئے.

اسکندریہ کے اطباء میں یحییٰ نحوی ایک نہایت قابل ذکر شخص ہے. کہا جاتا ہے کہ وہ فتح مصر کے وقت اسکندریہ میں مسند طبابت پر فائز تھا اور علم نحو، منطق و فلسفہ میں مہارت رکھتا تھا. فاتح مصر عمر و بن العاص اس کی علمی شخصیت سے متاثر ہوئے اور انہوں نے اس کی قدر افزائی کی[1]. یہ طب اور فلسفہ میں کثیر التعداد کتابوں کا مصنف ہے. جالینوس کی سولہ درسی تصانیف کی شرح کے علاوہ کتاب منافع الاعضاء لجالینوس، جوامع کتاب الترياق لجالینوس، جوامع کتاب الفصد لجالینوس اس کی یاد گار ہیں[2].

تتمہ صوان الحکمۃ میں اس کے بارے میں تحریر ہے کہ حضرت علی کے عامل نے اس کو فارس سے جلا وطن کرنے کا ارادہ کیا، اس نے حضرت علی کی خدمت میں امان کی درخواست بھیجی. انہوں نے اپنے صاحبزادہ محمد بن حنفیہ سے امان نامہ تحریر کرایا. صاحب تتمہ ابوالحسن بیہقی کا بیان ہے کہ یہ امان نامہ انھوں نے طبیب حاذق ابو الفتوح طوسی نصرانی کے پاس دیکھا تھا. صاحب تتمہ نے یہ بھی لکھا ہے کہ طب میں خالد بن یزید بن معاویہ اس کا شاگرد تھا[3].

---

(۱) الفہرست، ابن ندیم، صفحہ ۲۵۴

(۲) طبقات الاطباء، اول، صفحہ ۱۰۵

(۳) تاریخ الحکماء المسمیٰ درۃ الاخبار و لمعۃ الانوار، فارسی ترجمہ تتمہ صوان الحکمۃ ابو الحسن بیہقی، صفحہ ۲۵. اردو ترجمہ درۃ الاخبار و تتمہ صوان الحکمۃ، صفحہ ۱۳

ابو الحسن بیہقی کا یہ سارا بیان جس میں فارس، حضرت علی اور خالد بن یزید سے اس کا تعلق ظاہر کیا گیا ہے، میرے نزدیک تاریخ کی روشنی میں قطعاً درست نہیں ہے اور تینوں باتیں بالکل بے سرو پا ہیں۔ نہ صرف یہ کہ اس نے حضرت علی کا زمانہ نہیں پایا بلکہ یہ تحقیق اپنی جگہ بہت قرین صواب ہے کہ خود فتح مصر سے قبل وہ وفات پا چکا تھا۔

اطباء اسکندریہ کی اس آخری صف کے لوگوں میں، ابن ابی اصیبعہ نے جو نام گنائے ہیں، ان میں شمعون راہب المعروف بہ طیبویہ، اھرن القس، یوحنا بن سرابیون، انطیلس، برطلاؤس، سندھشار، فہلمان، یوجریج راہب، أورواس، یونیوس البیروتی، سیورخنا، فلاغوسوس، عیسیٰ بن قسطنطین، سرجس الراس العینی، اطیوس الآمدی المعروف بہ قوتوبا اور غریغوریوس قابل ذکر ہیں[۱]۔ ان اسکندرانی اطباء میں درج ذیل شخصیتیں اہمیت کی حامل ہیں۔

اھرن القس: اس کی کناش بہت اہم اثرات کی حامل رہی۔ یہ کناش سریانی زبان میں تھی۔ ماسرجیس نے اس کا عربی ترجمہ کیا۔ اور اس کے تیس مقالوں پر دو مقالے اضافہ کیے۔

یوحنا: سرابیون باجرمی کا رھنے والا ایک قابل طبیب تھا۔ اس کے دونوں بیٹے یوحنا اور داؤد فاضل طبیب ہوئے۔ یوحنا کی کتابوں میں کناش کبیر بارہ مقالوں پر مشتمل ہے اور دوسری کناش صغیر سات مقالوں میں ہے۔ کناش صغیر کا حدیثی کاتب نے ابوالحسن بن نفیس طبیب کے لیے ۳۱۸ھ / ۹۳۰ء میں عربی میں ترجمہ کیا تھا۔ ابن ابی اصیبعہ کے مطابق یہ باعتبار حسن عبارت حسن بن بہلول اوانی طبرھانی کے ترجمہ سے بہتر ہے۔ ابوالبشر متی نے بھی اس کا ترجمہ کیا ہے۔

عیسیٰ بن قسطنطین: اس کی کنیت ابو موسیٰ ہے۔ ان فاضل اطباء کے درمیان یہ ایک گرامی منزلت شخصیت ہے، اس کی کتابوں میں کتاب الادویۃ المفردۃ اور کتاب فی البواسیر و عللھا و علاجھا اہم ہیں۔

---

(۱) طبقات الاطباء، جلد اول، صفحہ ۱۰۹

سرجس الراس عینی : جیسا کہ کہا جاتا ہے پہلا شخص ہے جس نے یونانی کتابوں کا سریانی میں ترجمہ کیا ۔ طب اور فلسفہ میں اس کی بہت سی کتابیں ہیں ۔

اطیوس الآمدی اور غریغوریوس : دونوں صاحب کناش ہیں مگر ان تمام کنانوش سے ، ہے غالباً کوئی کناش ہمارے درمیان نہیں ہے ۔ ابن ابی اصیبعہ (وفات : ۶۶۸ھ / ۱۲۶۹ء) کا بیان ہے کہ اس کے زمانہ تک ان میں سے اکثر کتابیں موجود تھیں[۱] ۔ ذکریا رازی نے اپنی شہرہ آفاق کناش الحاوی میں ان کی عبارتیں نقل کی ہیں اور جگہ جگہ ان کے حوالے پیش کیے ہیں ۔ ابتدا میں عرب اطباء کے ہاتھوں میں جو کتابیں پہنچیں وہ انہی اسکندرانی مصنفین کی تھیں جو ان کے قریبی عہد سے تعلق رکھتے تھے اور جن کی کتابیں آسانی سے دستیاب تھیں ۔

حضرت عمر ہی کے زمانہ میں ایران فتح ہوا اور مسلمانوں کو ایرانی تہذیب و تمدن اور علوم و فنون سے براہ راست واقف ہونے کا موقع ملا ۔ حضرت زید بن ثابت نے جس طرح رسول اللہ کے حکم سے عبرانی اور سریانی زبان سیکھی تھی اور وہ ان زبانوں میں خط و کتابت کرتے تھے[۲] ۔ اسی طرح حضرت عمر کے زمانہ میں فارسی داں اصحاب میں مغیرہ بن شعبہ کا نام ملتا ہے جنہیں فارسی بولنے پر قدرت حاصل تھی[۳] ۔ اس سے اس عہد میں مسلمانوں میں دوسری زبانوں کے سیکھنے کے شوق کا اظہار ہوتا ہے ۔ زید بن ثابت انصاری (وفات : ۴۵ھ/۶۶۵ء) نہایت ذہین شخص تھے ۔ عبرانی کے علاوہ انہوں نے کسریٰ کے ایلچی سے فارسی اور رسول اللہ کے ایک خادم سے رومی ، ایک خادم سے حبشی اور ایک خادم سے قبطی زبان سیکھی تھی[۴] ۔

---

(۱) طبقات الاطباء ، اول ، صفحہ ۱۰۹

(۲) فتوح البلدان ، صفحہ ۴۷۹

(۳) فتوح البلدان ، صفحہ ۳۵۴

(۴) البدایہ و النہایہ ابن کثیر ، جلد ۸ ، صفحہ ۲۹ و العقد الفرید ابن عبدربہ ، جلد ۴ ، صفحہ ۱۶۱

ایران پر لشکر کشی کے وقت اسلامی فوج کے ہمراہ مؤرخین نے اطباء اور جراحوں کی موجودگی کا ذکر کیا ہے . قادسیہ کی جنگ کے دوران فاتح ایران سعد بن ابی وقاص خود عرق النساء میں مبتلا ہوگئے تھے . طبری کا بیان ہے کہ فوج کے اسٹاف میں طبیب ضرور شامل رہتے تھے۱ .

عہد فاروقی میں عام شہریوں کی طرح فوج کی صحت اور تندرستی کا خاص خیال رکھا جاتا تھا . طبری کے مطابق ۱۷ھ/۶۳۸ء میں مدائن کی فتح کے بعد وہاں کی آب و ہوا کی وجہ سے فوج کی تندرستی پر خراب اثر پڑا تو حضرت عمر نے عتبہ بن غزوان کو موسم بہار میں فوجوں کو سرسبز و شاداب مقامات پر چلے جانے کی ہدایت کی . چھاؤنی کے انتخاب میں بھی ہمیشہ آب و ہوا کی خوبی پیش نظر رکھی جاتی تھی . حضرت عمر نے اپنے ایک مراسلہ میں فوجوں کو ہدایت دی تھی کہ " دھوپ کھایا کرو . یہ عربوں کا حمام ہے . "۲

عہد فاروقی میں ہلدی کو بطور دوائی استعمال کا ایک حیرت انگیز واقعہ ملتا ہے . ضیاء الدین نخشبی (وفات : ۷۵۱ھ / ۱۳۵۰ء) نے حضرت عمر کے بارے میں لکھا ہے کہ بدن کے زخمی ہونے پر انھوں نے ماؤف جگہ ہلدی کا استعمال کیا تھا۳ . ہلدی میں تحلیل تسکین اور زخموں کو خشک کرنے کی جو صفت پائی جاتی ہے اور اس کی دافع التہاب ، دافع تعفن اور دافع درد خصوصیات کا جس طرح اعتراف کیا جاتا ہے ، اس کی روشنی میں عہد خلافت میں ہلدی کی اس خاصیت سے واقفیت خراج تحسین پانے کی مستحق ہے .

---

(۱) تاریخ طبری ، جلد سوم ، صفحہ ۴۸۹

(۲) حضرت عمر کے سرکاری خطوط ، صفحہ ۲۰۹

(۳) سلک السلوک ، نخشبی ، صفحہ ۷۰ . خلیق احمد نظامی ، تاریخی مقالات ، صفحہ ۸۹

طاعون کا شمار اس زمانہ کے سب سے اہم وبائی امراض میں تھا۔ خلیفہ اول حضرت صدیق اکبر نے رسول کریم کی وفات کے فوراً بعد اسامہ بن زید کی سرکردگی میں جو لشکر روانہ کیا تھا اسے رخصتی ہدایات دیتے وقت طاعون سے محفوظ رہنے کی خاص طور پر دعا دی تھی۔ حضرت عمر کے زمانہ میں ۱۸ھ / ۶۳۹ء میں شام میں طاعون کی سخت وبا پھیلی تھی۔ اس طاعون عمواس[1] میں پچیس ہزار مسلمانوں کی جانیں ضائع ہوئیں۔ اس موقع پر حضرت عمر نے سپہ سالار حضرت ابو عبیدہ بن جراح کو ہدایت بھیجی کہ فوجوں کو مرطوب مقامات سے ہٹا دیا جائے۔ اس ہدایت پر فوجیں جابیہ کے مقام پر جہاں کی آب و ہوا بہت اچھی تھی، منتقل کی گئیں۔ اسی وباء میں فاتح شام حضرت ابو عبیدہ اور ان کے بعد ان کے جانشین معاذ بن جبل نے وفات پائی۔ معاذ بن جبل کے بعد عمرو بن العاص سپہ سالار مقرر ہوئے۔ انہوں نے فوراً فوجوں کو پہاڑی مقامات پر منتقل کرنے کا انتظام کیا۔

خلافت راشدہ کے عہد میں ایک دوسرے ہندوستانی طبیب کا ذکر بھی ملتا ہے۔ اس عہد میں ایک مرتبہ جب ام المومنین حضرت عائشہ بیمار ہوئیں تو امام بخاری (وفات: ۲۵٦ھ / ۸٦۹ء) کی "کتاب الادب المفرد" کے مطابق حضرت عائشہ کے بھتیجوں نے ایک جاٹ طبیب کو علاج کے لیے طلب کیا تھا[2]۔

حضرت علی کے عہد میں متعدد اطباء کی موجودگی کا تاریخ نگاروں نے تذکرہ کیا ہے، لیکن ابھی تک کسی طبیب کو نہ سرکاری مرتبہ حاصل تھا اور نہ دربار خلافت سے وابستگی کا شرف۔ حضرت علی کے سر پر ابن ملجم نے جب تلوار سے کاری زخم پہنچایا تو عبداللہ بن مالک کے بیان کے مطابق متعدد اطباء جمع کیے گئے تھے۔ ان طبیبوں میں اثیر بن عمرو السکونی الکوفی

---

(۱) "عمواس" اس مقام کا نام ہے جہاں یہ وبا نمودار ہوئی تھی۔
(۲) الادب المفرد، صفحہ ۵۱

المعروف به ابن عمری اپنی حذاقت میں سب سے بڑھا ہوا تھا۔ اس نے بکری کے تازہ پھیپھڑے سے ایک عرق (artery) لے کر اسے ان کے زخم میں ڈالا، پھر منہ سے پھونک کر باہر نکالا۔ اس پر بیاض دماغ دیکھ کر اس نے اندازہ کیا کہ زخم م راس تک پہنچ گیا ہے۔ چنانچہ اس نے بڑی مایوسی کا اظہار کیا اور وصیت کرنے کے لیے عرض کیا[1]۔ یہ تشخیص کی ایک نادر صورت تھی۔ وہ زخم کا اثر گہرائی اور مخ دماغ (Medulla) تک دیکھنا چاہتا تھا۔ آج بھی اگر راس النخاع (Medulla oblongata) تک جراحت کا اثر پہنچ جاتا ہے تو اسے لاعلاج اور مہلک سمجھا جاتا ہے۔

لیکن خلافت راشدہ کا یہ زمانہ عہد نبوی سے زیادہ مختلف نہیں ہے۔ اس وقت تک نہ صرف مسلمانوں نے بلکہ ان کی زیر سرپرستی دوسرے لوگوں نے طب و علم الادویہ میں کوئی امتیاز نہیں حاصل کیا تھا اور نہ ہی عام روایتی طرز علاج میں کوئی تبدیلی واقع ہوئی تھی۔ رسول اللہ کے زمانہ میں ایران سے تعلق کا جو سلسلہ شروع ہوا تھا، حضرت عمر کے عہد میں مصر اور ایران کی فتح کے بعد اس میں مزید اضافہ ہوا۔ ہندوستان سے بھی ان کے تعلقات قائم تھے۔ ان روابط کے علاوہ آنحضرت نے مسلمانوں میں علم اور طب کا جو ذوق پیدا کیا تھا، اس کے اثرات گو بعد کی صدیوں پر مرتب ہوئے مگر مخصوص سیاسی اور مذہبی صورت حال کی وجہ سے ان کے یا خلافت راشدہ کے مختصر عہد میں ان کا کوئی فوری اثر نمایاں نہیں ہو سکا۔ اسلامی حکومت کے اس قریبی زمانہ میں جب کہ مسلمانوں کو ایک قوم کی حیثیت سے ابھرے پچاس سال سے زیادہ عرصہ نہیں گزرا تھا، اس کی توقع بھی نہیں کی جا سکتی تھی۔ یہ سب آنے والے دنوں کی تیاریاں تھیں، جس میں بلاشبہ مسلمانوں نے علمی و طبی ترقیات میں دوسری پیش رو قوموں کو پیچھے چھوڑ

(۱) معجم البلدان، جلد اول، صفحہ ۹۳

دیا اور دوسروں نے سیکڑوں سال میں جو مسافت طے کی تھی اس سے کہیں کم وقت میں انھوں نے طے کی.

نبی کریم کا یہ عہد جس میں طبی سلسلہ کا آغاز ہوا اور خلافت راشدہ کا یہ زمانہ جس میں مصر و ایران سے ان کے علمی و طبی روابط قائم ہوئے، طب و ادویہ کے مطالعہ میں اپنی ابتدائی و اساسی حیثیت کی وجہ سے اہمیت رکھتا ہے. اور بعد کی ترقیات میں اس کا حصہ تاریخ طب میں قدر و منزلت کے ساتھ جگہ پانے کا مستحق ہے.

مآخذ

۱ - اخبار الحکماء، ابن قفطی، قاہرہ ۱۳۲٦ھ

۲ - اخبار الطوال، ابو حنیفہ الدینوری، مطبوعہ قاہرہ ۱۳۳۰ھ

۳ - البدایۃ و النہایۃ، ابن کثیر، مطبع سعادۃ مصر

۴ - تاریخ التمدن الاسلامی، جرجی زیدان، مطبوعہ قاہرہ ۱۹۳۱ء

۵ - الادب المفرد، ابو عبداللہ محمد بن اسمعیل بخاری، مطبوعہ قاہرہ ۱۳۷۵ھ

٦ - الاسلام و الطب، شوکت شطی، مطبوعہ دمشق ۱۹٦۰ء

۷ - الاصابہ، ابن حجر عسقلانی، مطبوعہ قاہرہ ۱۹۳۹ء

۸ - الطب النبوی، ابو عبداللہ ذہبی (حاشیہ تسہیل المنافع) قاہرہ ۱۹۲۷ء

۹ - العقد الفرید، ابن عبدربہ، مطبوعہ قاہرہ ۱۹٦۲ء

۱۰ - اغانی، ابو الفرج اصفہانی، مطبوعہ بیروت ۱۹۵۵ء

۱۱ - الفہرست، ابن ندیم، مطبوعہ لیزگ ۱۸۷۱ء

۱۲ - المسالک و الممالک، ابن خردازبہ، مطبوعہ بغداد ۱۸۸۹ء

۱۳ - تاریخ طبری، ابو جعفر محمد ابن جریر طبری، مطبوعہ دارالمعارف قاہرہ ۱۹٦۲ء

۱۴ - جامع الترمذی، کتب خانہ رشیدیہ، دہلی

۱۵ - سنن ابو داؤد، مطبع مجیدی، کانپور ۱۹۵۵

١٦ - سنن ابن ماجه، اصح المطابع، لکھنؤ ١٣١٥ ھ
١٧ - شمائل الترمذی، محمد بن عیسیٰ ترمذی، مطبوعه دیوبند ١٣٦٠ ھ
١٨ - صحیح بخاری، ابو عبدالله محمد بن اسمعیل، مطبوعه قاهره ١٩٣٦ ء
١٩ - صحیح مسلم، مسلم بن الحجاج نیشا پوری، مطبوعه مصر ١٩٥٥ء
٢٠ - فتوح البلدان، احمد بن یحیی بلاذری، مطبوعه بیروت ٥٨ — ١٩٥٧ ء
٢١ - عیون الانباء فی طبقات الاطباء، مطبوعه قاهره ١٨٨٢ ء
٢٢ - کتاب لطیف فی الطب، محمد حسنی سنوسی، مخطوطه، مخزونه کتب خانه خدا بخش، پٹنه
٢٣ - کشف الظنون، حاجی خلیفه، مطبع عالم، ١٣١٠ ھ
٢٤ - مسند، امام احمد بن حنبل، مطبوعه بمبئی ١٣٠٨ ھ
٢٥ - مشکل الآثار شرح معانی الآثار، جلد دوم، ابو جعفر طحاوی، مطبوعه حیدرآباد ١٣٣٣ ھ
٢٦ - مشکوة المصابیح، ولی الدین محمد تبریزی، مطبع مجتبائی، دهلی ١٣٤٣ ھ
٢٧ - معجم البلدان، یاقوت حموی، بیروت ١٩٥٥ ء
٢٨ - مقدمه، ابن خلدون، مطبوعه بیروت ١٨٨٦ ء
٢٩ - وفیات الاعیان، ابن خلکان، مطبوعه قاهره ١٩٤٨ ء

فارسی

٣٠ - درة الاخبار ولمعة الانوار، ترجمه تتمه صوان الحکمة، مرتبه محمد شفیع پنجاب یونیورسٹی، لاهور ١٣٥٨ ھ

اردو

٣١ - اسلامی طب، مطبع فردوسی، مدراس ١٣٢٠ ھ
٣٢ - ترجمه اردو درة الاخبار و تتمه صوان الحکمت، محمد ادریس، مطبوعه لاهور ١٩٤٤ ء

۳۳ - طب نبوی ، اکرام الدین واعظ ، مطبوعہ دھلی ۱۸۳۵ ء
۳۴ - طب نبوی ، ابن قیم جوزی ، اردو ترجمہ الدار السلفیہ ، بمبئی ۱۹۸۵ ء
۳۵ - تاریخی مقالات ، خلیق احمد نظامی ، مطبوعہ دھلی ۱۹۶۶ ء
۳۶ - عربوں کی جہاز رانی ، سید سلیمان ندوی ، مطبوعہ اعظم گڑھ ۱۳۵۴ھ

انگریزی

۳۷ - لیگیسی آف اسلام ، تھامس آرنلڈ ، ۱۹۳۹ ء
۳۸ - میڈیکل هسٹری آف پرشیا ، سائرل الگوڈ ، مطبوعہ ۱۹۵۱ ء
۳۹ - میڈیسن آف دی پرافٹ ، سائرل الگوڈ ، مطبوعہ بلجیم ۱۹۶۲ ء
۴۰ - عربین میڈیسن ، ڈونلڈ کیمبل ، لندن ۱۹۳۶ء
۴۱ - عربین میڈیسن ، آی - جی - براؤن ، کیمرج یونیورسٹی پریس ۱۹۲۱ء
۴۲ - آوٹ لائن آف عربک کنٹری بیوشن ٹو میڈیسن ، امین اے خیراللہ بیروت ۱۹۴۶ ء
۴۳ - اسلامک میڈیسن ، محمد سلیم خاں ، لندن ، ۱۹۸۶ ء
۴۴ - اسلامک میڈیسن ، ایم ، اولمان ، ۱۹۷۸ ء
۴۵ - کنٹری بیوشن آف مسلمس ان دی اڈوانسمنٹ آف میڈیکل سائینسز ، ایس - ایچ - ایچ - ندوی ، ڈربن ، ۱۹۸۳
۴۶ - یونانی اینڈ عرب میڈیسن ، ایم - اے - عزیز ، دھلی ، ۱۹۶۱ ء
۴۷ - ارلی عربک فارماکولوجی ، مارٹن لیوی ، لیڈن ، ۱۹۷۳ ء
۴۸ - اسٹڈیز ان عربک اینڈ پرشین میڈیکل لٹریچر ، ایم - زیڈ - صدیقی ، کلکتہ ، ۱۹۵۹ ء

چند مشایخ کے بارے میں

ڈاکٹر شریف حسین قاسمی*

حضرت سید حسن رسول نما نارنولی (۱۰۰۳ / ۱۵۹۵ — ۱۱۰۳ / ۲ — ۱۶۹۱) دہلی میں ایک معروف بزرگ گذرے ہیں. آپ شاہجہاں کے دور حکومت میں دہلی تشریف لائے اور پنچکوئیاں روڈ، نئی دہلی پر، جہاں آج آپ کا مزار مرجع خلایق ہے، مستقل سکونت اختیار کی. آپ کی حیات اور ملفوظات پر مشتمل دو مجموعوں ۱ (فوائح العرفان اور فیضان حسن رسول نما) سے متعلق راقم حروف کا ایک تفصیلی مضمون "غالب نامہ"۲ میں چند سال پیشتر شائع ہوچکا ہے. ملفوظات کے یہ دونوں مجموعے تصوف کے بنیادی امور کی توضیح و تشریح کے لیے اہمیت کے حامل ہیں. اس کے علاوہ ان ملفوظات میں بعض ایسی تاریخی اہمیت کی اطلاعات بھی جابجا نظر سے گذرتی ہیں جو شاہجہانی دور کے سماجی اور سیاسی ماحول کو سمجھنے میں مددگار ثابت ہوں گی.

ان ملفوظات میں حضرت سید حسن رسول نما نے اپنے دور کے چند محبوب اور معروف مشایخ کے بارے میں بھی اپنی رائے کا اظہار کیا ہے. حضرت رسول نما خود اپنے دور کے ایک اہم عارف اور عالم تھے. مختلف مقامات کے سفر کے دوران آپ نے معاصر مشایخ سے ملاقات اور تصوف کے گوناگون مسایل پر گفتگو کی تھی. اپنے ایسے ہی معاصر مشایخ کے روحانی مقام اور عارفانہ شخصیت کے بارے میں سید حسن رسول نما نے اپنی گفتگو کے دوران اہم اطلاعات بہم پہنچائی ہیں. اس نوعیت کی اطلاعات دوسرے معاصر ماخذ سے غالباً دستیاب نہیں ہوتیں.

(*) ڈاکٹر شریف حسین قاسمی، ریڈر، شعبہ فارسی، دہلی یونیورسٹی، دہلی.

زیر نظر مضمون میں سید حسن رسول نما کے ملفوظات سے ایسے ہی بیانات اخذ کیے گئے ہیں جن سے اس دور کی بعض اہم علمی و عرفانی شخصیات کی زندگی اور عقاید پر روشنی پڑتی ہے۔ ان بیانات پر حسب ضرورت مختصر تبصرہ بھی کیا گیا ہے۔

یہ بات پورے اعتماد کے ساتھ کہی جا سکتی ہے کہ ایک عارف کے دوسرے عارف کے بارے میں نظریات اہمیت کے حامل ہوتے ہیں۔ ایک واقف حال اپنے ہی جیسے دوسرے سالک راہ حقیقت کے بارے میں بے لاگ اظہار خیال کر رہا ہے۔ اظہار نظر میں اس وقت کوئی مصلحت درپیش نہیں۔ جو کچھ کہا جا رہا ہے وہ ہر نوعیت کی مصلحت کوشی سے مبرا ہے۔ اب رقابت، حسد یا اسی قسم کے دوسرے اسباب اظہار خیال میں کارفرما نہیں۔ اسی طرح یہاں ایک صوفی شیخ دوسرے صوفی شیخ کی عام انسانوں کی ذہنی دست رس سے ماوراء شخصیت کو سامنے رکھ کر اپنے نظریات کا اظہار کر رہا ہے۔

حضرت سید حسن رسول نما نے اپنے چند معاصر مشایخ کے بارے میں جو تفصیلات بیان کی ہیں، وہ، جیسا کہ ابھی عرض کیا گیا، دوسرے دستیاب معاصر ماخذ میں نظر سے نہیں گذریں۔ رسول نما نے بعض مشایخ کا محض ضمناً ذکر کیا ہے اور ان کی زندگی یا اقوال و افعال کے بارے میں کوئی اشارہ نہیں کیا۔ ایک دو واقعات ایسے بھی بیان کیے گئے ہیں جو بظاہر کسی صوفی سے متعلق ہیں، لیکن ان کا نام نہیں لیا گیا ہے۔ اس کے علاوہ حسن رسول نما نے اپنے بعض معاصر مشایخ کا باقاعدہ ذکر کیا ہے۔ ان کا نام لیا ہے۔ ان کے افکار و احوال بیان کیے ہیں اور ان کے متعلق خود اپنی رائے کا اظہار بھی کیا ہے اور یہی اظہار رائے اس بحث کی جان ہے۔

ذیل میں بغیر کسی خاص ترتیب کے ایسے تمام واقعات اور اقوال و بیانات پیش کیے جا رہے ہیں:

یہ وہ مشایخ ہیں جن کا صرف نام حضرت رسول نما کی گفتگو کے دوران آیا ہے :

۱ - شیخ نظام نارنولی[۳] ۲ - امیر خورد کے مرید براتی
۳ - خواجہ فردوس ۴ - شیخ حسن لودھانی
۵ - شیخ محب اللہ الہ‌آبادی

ان مشایخ کا ذکر جس واقعہ کے ضمن میں کیا گیا ہے، وہ خود تاریخی اہمیت کا حامل ہے ۔ اس واقعہ سے مشایخ کے سلسلے میں اورنگ زیب عالمگیر (متوفی : ۲۱ فروری ۱۷۰۷ء) کے سخت گیر رویے اور اس کے جواز کا علم ہوتا ہے ۔ "فوائح العرفان" میں یہ اطلاع دی گئی ہے کہ :

اس سے پہلے کہ بادشاہ اورنگ زیب حسن ابدال[۴] کی طرف کوچ کرے ، ایک شخص نے بعض درویشوں کے عقاید کو بادشاہ کی خدمت میں پیش کیا[۵] ۔ ان درویشوں میں شیخ محب اللہ الہ‌آبادی کے مرید شیخ بھدی ، امیر خورد کے مرید شیخ براتی ، خواجہ فردوس ، شیخ دولہ گجراتی ، شیخ حسن لودھانی وغیرہ شامل تھے ۔ اسی ضمن میں اس شخص نے حضرت مرشد قدس سرہ (یعنی سید حسن رسول نما) کا نام لکھ کر بھی بادشاہ کی خدمت میں گذرانا ۔ بادشاہ کے حکم پر ان میں سے بعض درویشوں کو قید کرلیا گیا اور بعض درویشوں کو راہ راست سے منحرف ہونے پر سزا دی گئی ۔ حضرت سید حسن رسول نما پر بہرحال کوئی آنچ نہیں آئی ، بلکہ بادشاہ نے خود کہا کہ میں واقف ہوں کہ حسن رسول نما اس قسم کے درویشوں میں سے نہیں ہیں جو بے راہ رو ہوتے ہیں ۔

اورنگ زیب عالمگیر نے یہ سخت رویہ کیوں اپنایا ؟ اس کا یہ رویہ صحیح تھا یا غلط ؟ ان جیسے بہت سے سوالوں کا جواب ہمیں سید حسن رسول نما کے ملفوظات میں بلاواسطہ نہیں ملتا ، لیکن شیخ محب اللہ الہ‌آبادی اور ان کے مرید شیخ بھدی[۶]

وغیرہ کے بارے میں حضرت رسول نما نے ایک واقعہ بیان کیا ہے۔ اس واقعہ سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ اورنگ زیب اپنے اس سخت گیر رویے میں حق بجانب تھا۔

یہ واقعہ نقل کرنے سے پہلے یہ بھی عرض کر دینا نہایت ضروری ہے کہ حضرت رسول نما ایک اولیسی بزرگ تھے۔ دربار وقت سے ان کا کوئی تعلق نہیں تھا۔ اورنگ زیب نے جب ایک بار آپ کی خانقاہ میں پہنچ کر آپ سے ملاقات کی خواہش ظاہر کی تو حقیقی اہل عرفان و تصوف کے مطابق آپ نے ملاقات کرنے سے انکار کر دیا۔ اسی طرح سید حسن رسول نما کا عقیدہ تھا کہ دارا شکوہ کو شہید کیا گیا ہے اور اس کی شہادت حضرت امام حسین علیہ السلام کی شہادت سے مشابہ ہے۔ اسی کے ساتھ حضرت سید حسن رسول نما کا یہ نظریہ بھی قابل توجہ ہے کہ دارا شکوہ جب امیر تھا تو اس سے مخالف شرع امور صادر ہوئے، لیکن آخر کار اللہ نے اسے مرتبے تک پہنچا دیا۔ خود اورنگ زیب عالمگیر کے دور حکومت میں اس قسم کے خیالات رکھنا اور ان کا مجالس میں برملا اظہار کرنا، جان جوکھوں میں ڈالنے کے مترادف تھا، لیکن سید حسن رسول نما نے بغیر رو رعایت اور مصلحت کوشی کے اپنے عقاید کا اظہار کیا۔

اس کے علاوہ یہ حقیقت بھی پیش نظر رہنی چاہیے کہ حضرت سید حسن رسول نما ایک بلند پایہ عالم دین اور زاہد و متقی تھے۔ صاحب ارشاد بزرگ تھے۔ ایسی صورت میں کسی کے متعلق آپ کے خیالات کسی طرح بھی جانب دارانہ نہیں سمجھے جا سکتے۔

شیخ محب اللہ الہ آبادی اور ان کے مریدوں کے بارے میں حضرت سید حسن رسول نما کا درج ذیل بیان ملاحظہ فرمائیے جو «فوائح العرفان» کے مرتب نے اس طرح نقل کیا ہے کہ:

ایک روز محب اللہ الہ آبادی کے بارے میں گفتگو ہو رہی تھی۔ آپ نے فرمایا کہ میں نے انہیں اور ان کے احباب کو

دیکھا تھا۔ یہ لوگ بے معنی بلکہ دہریانہ گفتگو کرتے تھے۔ ایسے جملے جن کا منہ سے نکلنا غلط ہے، بے محابا ان کی زبان پر آتے تھے۔ میں انہیں اکثر ٹوکتا تھا۔ وہ مجھ سے بیزار ہو جاتے تھے۔ شیخ محب اللہ الہ آبادی کے دوسرے احباب کے بارے میں بھی آپ ارشاد فرماتے تھے۔ چنانچہ شیخ مہدی کے بارے میں، جو شیخ محب اللہ کے احباب میں سے تھے، آپ نے فرمایا کہ عاقل خان نے بادشاہ کے حکم سے انہیں قید کر دیا تھا۔ ایک روز عاقل خان کا ایک جوان ملازم سید جعفر، شیخ مہدی سے جیل خانے میں ملنے گیا۔ شیخ مہدی نے کہا: اب یہاں سے کہاں کا ارادہ ہے؟ اس نے جواب دیا کہ میں میر سید حسن کی خدمت میں جاؤں گا۔ شیخ مہدی نے کہا: مجھ فقیر کا سلام بھی انہیں پہنچا دینا اور عرض کرنا کہ آپ چونکہ بزرگ ہیں اور مجھے بھی ایک مدت سے آپ سے آشنائی کا شرف حاصل ہے، اس لیے میں اس مصیبت کے بارے میں، جو مجھ پر آن پڑی ہے، آپ سے مصلحت (یعنی صلاح و مشورہ) کا طلب گار ہوں۔ مجھے امید ہے کہ جو کچھ میرے حق میں ہوگا، مجھے عنایت کریں گے اور ہدایت فرمائیں گے کہ میں کیا کروں؟

مرتب "فوائح العرفان" اس کے بعد لکھتے ہیں کہ:

جب سید جعفر نے شیخ مہدی کے یہ الفاظ آپ کی خدمت میں دہرائے تو یہ فقیر وہاں موجود تھا۔ آپ نے فرمایا کہ اس سے کہو کہ تم لوگ خود کو خدا سمجھتے ہو اور ہم خود کو بندہ مانتے ہیں۔ ایک بندہ خدا کو کس طرح صلاح و مشورہ دے سکتا ہے اور تم کیسے خدا ہو کہ بندوں سے طلب گار ہو۔ اگر کوئی بندہ ہوتا تو اسے صلاح دی جاسکتی تھی۔ آپ نے یہ بھی فرمایا کہ اگر وہ (شیخ مہدی) ان باتوں کا جواب دے تو بت لانا۔ اس کے بعد مجھ فقیر سے فرمایا کہ اسے (شیخ مہدی کو) خدا سے کوئی نسبت نہیں۔ اگر نسبت ہوتی تو اس حالت میں وہ اورنگ زیب کو اپنا پیر سمجھتا جس نے اسے

تمام مشاغل و علایق سے آزاد کرنے کے بعد اس خلوت میں جگہ دی ہے۔ وہ یہاں خدا کو یاد کرتا۔ سید جعفر نے آپ کا جواب اسے پہنچوا دیا۔ وہ استدلال و بحث و مباحثے پر قادر تھا۔ اس نے جواب دینا چاہا۔ سید جعفر نے اس سے کہا کہ مجھے اس بات سے روکا گیا ہے کہ اس کا جواب لے کر جاؤں۔ اس لیے میں کچھ نہیں سنوں گا، وہ لاچار ہوگیا، سکوت اختیار کرلیا اور عاجز ہوگیا۔

شیخ محب اللہ الہ‌آبادی اپنے دور کے ایک معروف چشتی بزرگ تھے۔ آپ ظاہری و باطنی علوم کے عالم تھے۔ اگرچہ خواجگان چشت کے سلسلے میں مرید تھے، لیکن بہت سے مسائل میں شیخ اکبر شیخ محی الدین ابن عربی (٥٦٠ - ٦٣٨ / ١١٦٥ - ١٢٤٠) کے متبع تھے۔ انھوں نے شیخ عربی کی "فصوص الحکم" کی شرح "اخص الخواص" کے نام سے لکھی تھی[٨]۔ صاحب "ماثر الامراء" کے مطابق ان کے زمانے سے آج تک اہل عناد ان کی طرف زندقہ اور الحاد کی نسبت کرکے ہنگامہ آرائی کرتے ہیں۔ شیخ محب اللہ الہ‌آبادی کا "رسالہ التسویہ بین الافادہ و القبول"[٩] مشہور ہے۔ کہتے ہیں کہ جب عالمگیر نے یہ رسالہ دیکھا تو شیخ محب اللہ رحلت کر چکے تھے۔ مگر ان کے دو مرید شاہجہان آباد میں مشہور تھے۔ ایک میر سید محمد قنوجی[١٠] (متوفی: ١٠٨٢ / ١٦٧١) جو نہایت معزز و محترم تھے اور دوسرے شیخ محمدی جو درویشانہ اور زاہدانہ زندگی گذارتے تھے۔ بادشاہ نے اس رسالے کے دقایق و رموز کی وضاحت پہلے سید محمد قنوجی سے چاہی۔ انھوں نے شیخ محب اللہ الہ‌آبادی کی مریدی سے انکار کر دیا اور اس طرح خود کو بادشاہ کے غیض و غضب سے محفوظ کرلیا اور بادشاہ سے اپنے اچھے تعلقات برقرار رکھے۔ اس کے بعد شیخ محمدی کو پیغام بھیجا گیا کہ اگر شیخ محب اللہ کی مریدی کا اقرار کرتے ہو تو اس رسالے کے مقدمات کو احکام شریعت کے مطابق بیان و ثابت کرو ورنہ شیخ کی مریدی سے توبہ کرو اور اس رسالے کو آگ میں جلادو۔ شیخ محمدی نے جواب دیا کہ مجھ کو اپنے پیر کی مریدی سے انکار نہیں اور

توبہ بھی ضروری نہیں کیونکہ شیخ محب اللہ نے سلوک کے جس مقام پر پہنچ کر یہ گفتگو کی ہے، مجھے ابھی تک وہ مقام حاصل نہیں ہوا۔ جب میں اس مرتبے پر پہنچوں گا تو حسب درخواست مشکلات کا حل لکھ بھیجوں گا۔ اگر اس رسالے کو جلانے کا پختہ ارادہ کر لیا گیا ہے تو متوکل فقیروں کے گھر کے مقابلے میں بادشاہی مطبخ میں آگ زیادہ ہے۔ حکم دیا جائے کہ وہاں جلا دیں[۱۱]۔ ممکن ہے شیخ مہدی کو اس جواب کے بعد ہی اورنگ زیب نے قید کیا ہو بہرحال ایک وقت ایسا بھی آیا کہ شیخ مہدی کو اورنگ زیب نے ہندستان چھوڑ دینے کا حکم دیا۔ آپ اپنی اہلیہ کے ہمراہ ۱۰۹۰ / ۱۶۷۹ میں حج بیت اللہ کے لیے تشریف لے گئے تھے[۱۲]۔ ممکن ہے بادشاہ نے قید سے رہائی کے بعد ترک وطن کا حکم دیا ہو[۱۳]۔

شیخ دولہ گجراتی کے بارے میں ایک دلچسپ واقعہ "نوائح العرفان" میں نقل ہوا ہے۔ اس واقعہ سے علم ہوتا ہے کہ بعض امور ایسے بھی تھے جنہیں ہمارے مشایخ بنظر احسن نہیں دیکھتے تھے۔ بعض مجبوریوں، مصلحتوں اور ناقابل تغیر حالات کے پیش نظر ایسے امور رائج ہو جاتے تھے اور مشایخ کرام ان امور کو بحالت مجبوری نظر انداز کر دیا کرتے تھے۔ سجدۂ تعظیمی ایسا ہی فعل معلوم ہوتا ہے[۱۳]۔ "فوائح العرفان" میں ایک واقعہ اس طرح بیان ہوا ہے:

ایک روز شیخ دولہ گجراتی کی شان میں گفتگو ہو رہی تھی۔ مجلس میں بہت سے سپاہی حاضر تھے۔ ان میں سے ایک نے نقل کیا کہ میں شیخ کی خدمت میں حاضر تھا۔ ایک نقشبندی شیخ وہاں آئے۔ جب شیخ دولہ گجراتی کی خدمت میں لوگوں کا ہجوم ہو جاتا تو ان لوگوں میں سے بعض شیخ کی اس درجہ تعظیم و تکریم کرتے کہ حتی انہیں سجدہ تک کرنے لگتے۔ نقشبندی شیخ نے شیخ دولہ گجراتی سے اس صورت حال پر اعتراض کیا اور کہا: یہ کیا درویشی ہے کہ لوگ سجدہ

کریں اور آپ انہیں اس حرکت سے باز نہ رکھیں۔ شیخ نے پنجابی زبان میں انھیں جواب دیا، جس کا ترجمہ یہ ہے: میرے بھائی! میں نے ان لوگوں کو بہت منع کیا، لیکن اس کا خاطر خواہ نتیجہ نہیں نکلا۔ مجھے ڈر ہے کہ اگر مزید منع کروں تو کہیں یہ لوگ مجھے مار نہ ڈالیں۔ میں عاجز اور غلام ہوں، آپ یہاں موجود ہیں، آپ ہی منع کیجیے، آخرکار نقشبندی شیخ نے لوگوں کو سجدہ کرانے سے منع کیا۔ کچھ لوگ باز آگئے۔ اسی اثنا میں ایک راجا جسے بادشاہ نے کابل میں تعینات کر دیا تھا، چند راجپوتوں کے ہمراہ زیارت کے لیے وہاں آیا۔ شیخ دولہ گجراتی کو دیکھتے ہی وہ سجدے میں گر گیا۔ نقشبندی شیخ نے اسے بھی سختی سے منع کیا۔ ابھی راجا نے سجدے سے سر اٹھایا بھی نہیں تھا کہ راجپوتوں کے اس گروہ نے تلواریں سونت لیں اور نقشبندی شیخ سے بدتمیزی اور سختی سے پیش آیا کہ اگر شیخ سانس بھی لیتے تو یہ گروہ ان کا سر تن سے جدا کر دیتا۔ یہ صورت حال دیکھ کر شیخ کے چہرے کا رنگ بدل گیا۔ وہ حیران رہ گئے۔ یہاں تک کہ راجا نے سجدے سے سر اٹھایا اور کچھ روپے نذر کیے اور وہاں سے چلا گیا۔ میاں دولہ نے فرمایا: میرے بھائی! ملاحظہ کیا۔ یہ ہم دونوں کو قتل کر دیتے۔ جب سپاہی نے حکایت مکمل بیان کر دی تو فقیر مؤلف نے عرض کیا کہ شیخ نے کس قدر جلدی اپنی کرامات کا اظہار کر دیا۔ حضرت نے فرمایا: ہاں اس میں کیا شک ہے۔ اس کے بعد اس فقیر کو میاں دولہ کی ولایت کے بارے میں سند مل گئی۔

شیخ دولہ اپنے دور کے معروف صوفی تھے۔ آپ نے ایک مجذوب میاں سید امام سے کسب فیض کیا تھا۔ پنجاب کے چھوٹے بڑے آپ کے گرویدہ تھے۔ آپ نے ایک عالیشان عمارت تعمیر کرائی اور گجرات و لاہور کے درمیان نہر ڈیک پر ایک پل بھی تعمیر کرایا تھا۱۵۔ "خزینۃ الاصفیاء" میں تحریر ہے کہ شاہ دولہ گجراتی پنجابی قبیلہ بہلول لودی کی اولاد میں سے تھے۔ ان کا

سلسلۂ تصوف شیخ بہاءالدین زکریا ملتانی سے ملتا ہے[۲۶]۔
"مآثر الامرا" نے شاہ دولہ گجراتی کے بارے میں ایک دلچسپ اور قابل توجہ حکایت نقل کی ہے۔ لکھا ہے کہ بنگال جاتے وقت مان سنگھ ابن راجا بھگوت داس کچھواہہ منگیر میں شاہ دولہ نامی بزرگ کی خدمت میں حاضر ہوا۔ یہ اپنے دور کے صاحب حال و کمال بزرگ تھے۔ شاہ دولہ نے فرمایا کہ اس عقل و دانش کے باوجود تم نے اسلام قبول کیوں نہیں کیا؟ راجا نے جواب دیا کہ قرآن الحکیم میں آیا ہے: ختم اللہ علی قلو بھم (بند لگا دیا ہے، اللہ تعالی نے ان کے دلوں پر: سورۂ البقرہ) اگر آپ کی توجہ سے شقاوت کا قفل میرے سینے سے ہٹ جائے تو فوراً مسلمان ہو جاؤں۔ ایک مہینے اسی امید پر پڑا رہا، لیکن بدنصیب تھا، کسی نے خوب کہا ہے:

فیض درویشاں چہ دریابد دل افسردہ را
مس چو باشد کشتہ، بی حاصل ز فیض کیمیاست[۲۷]

"خزینۃ الاصفیاء" میں آیا ہے کہ "مخبر الواصلین" کے مطابق شاہ دولہ گجراتی کا انتقال ۱۰۸۵/۱۶۷۴ میں ہوا، لیکن شجرۂ چشتیہ میں آپ کے انتقال کا سال ۱۰۷۵/۱۶۶۲ دیا گیا ہے۔ خود صاحب "خزینۃ الاصفیاء" کے بقول ۱۰۷۵ قرین قیاس ہے۔ "خزینۃ الاصفیاء" میں یہ بھی نقل ہوا ہے کہ ایک بار حاسدوں، معاندین اور ملایان خشک نے آپ کے خلاف شاہجہان کی خدمت میں ایک محضر نامہ پیش کیا، لیکن بادشاہ نے اپنی بے تعصبی اور وسیع المشربی کی بنا پر، شاہ دولہ کے خلاف کوئی قدم نہیں اٹھایا۔

"فوائح العرفان" میں بھی، جیسا کہ سطور بالا میں اشارہ کیا جا چکا ہے، یہ بات لکھی گئی ہے کہ چند مشایخ کے خلاف کسی نے اورنگ زیب سے شکایت کی تھی اور ان میں شاہ دولہ کا نام بھی شامل تھا۔ اورنگ زیب سے شکایت اس وقت کی گئی تھی جب وہ حسن ابدال جانے والا تھا۔ اورنگ زیب صرف ایک بار ۱۰۸۵ھ میں ابدال گیا تھا۔ اس کے یہ معنی ہوئے کہ شاہ دولہ

گجراتی ۱۰۸۵ھ میں بقید حیات تھے۔ "مخبر الواصلین" میں آپ کے انتقال کا سال ۱۰۸۵ھ لکھا ہے۔ یہ صحیح ہے اور صاحب "خزینۃ الاصفیا" کا یہ قیاس درست نہیں کہ شاہ دولہ ۱۰۷۵ھ میں فوت ہوئے[۱۸]۔ یہ بھی ممکن ہے کہ "خزینۃ الاصفیا" کے مطابق شاہ دولہ کے خلاف جو محضر نامہ شاہجہان کو پیش کیا گیا تھا وہ وہی محضر نامہ ہو جس کا ذکر "لوائح العرفان" میں کیا گیا ہے اور جو شاہجہان کو نہیں بلکہ اورنگ زیب کو پیش کیا گیا تھا۔ اگر صورت حال یہ نہیں ہے تو اس کا یہ مقصد ہے کہ شاہ دولہ گجراتی کے خلاف شاہجہاں اور اورنگ زیب دونوں کو محضر نامے پیش کیے گئے اور دونوں ہی بادشاہوں نے شاہ دولہ گجراتی کے خلاف کوئی کارروائی نہیں کی۔

"لوائح العرفان" کے مرتب لکھتے ہیں کہ ایک روز شیخ پیر محمد سلونی[۱۹] کے بارے میں گفتگو ہو رہی تھی۔ ان کے بارے میں حضرت سید حسن رسول نما نے فرمایا: آپ منصف مزاج انسان تھے۔ ایک بار حویلی کی وجہ سے ان کے اور ان کے رشتے داروں کے درمیان تنازعہ کھڑا ہوگیا۔ حالانکہ علاقے کا صوبےدار آپ کا معتقد تھا اور کہتا تھا کہ اس تنازعے میں کسی ثبوت کی ضرورت نہیں، آپ جتنی زمین چاہیں ان سے زبردستی لے لوں گا اور خانقاہ تعمیر کرانے کے بعد آپ کی خدمت میں پیش کردوں گا۔ لیکن آپ نے یہ قبول نہیں کیا اور کہا کہ میں نے اس لیے علم حاصل نہیں کیا کہ لوگوں کی زمین ہتھیالوں اور خانقاہ بناؤں۔ آپ نے حویلی میں خود اپنے حصے میں سے بھی ایک حصہ چھوڑ دیا اور صرف ایک حصہ قبول کرلیا۔

شیخ پیر محمد سلونی قصبۂ سلون میں مقیم رہے۔ بہت زیادہ ریاضت و عبادت کی۔ اس علاقے کے لوگ آپ کے بہت معتقد تھے اور آپ بھی طالبان حقیقت کی ہدایت و راہنمائی میں مصروف رہتے تھے[۲۰]۔ جامع علوم ظاہری و باطنی تھے۔ شیخ عبدالکریم سے ارادت رکھتے تھے جنہیں شیخ حسام الدین مانک پوری سے نسبت

تھی۔ هندی اور فارسی دونوں زبانوں میں شعر بھی کہتے تھے[۲۱]۔ آپ کے سال انتقال میں البتہ اختلاف ہے۔ "مآثر الکرام" اور "مفتاح التواریخ" میں ۱۰۹۹ / ۱۶۸۸ آپ کا سال وفات درج ہے، لیکن "خزینة الاصفیا" میں آپ کا سال رحلت ۱۰۷۴ / ۱۶۶۳-۴ مرقوم ہے۔

شیخ محمد وارث کے بارے میں حضرت سید رسول نما نے مرتب "فوائح العرفان" کے دریافت کرنے پر کہ بعض لوگ فقیری کے مراتب میں انھیں ان کے والد سے بالاتر سمجھتے ہیں اور بعض ان کے والد کو ترجیح دیتے ہیں، فرمایا: میں نے انھیں (شیخ محمد وارث کو) دیکھا تھا۔ ان کا مرتبہ بلند تر تھا، کبھی کبھی مجھ سے ملاقات ہوتی تھی۔

ایک روز سید ابوالعلایی اکبرآبادی[۲۲] (ابوالعلا) کے بارے میں گفتگو ہو رہی تھی۔ مرتب "فوائح العرفان" نے عرض کیا کہ بعض لوگ کہتے ہیں کہ کسی وقت ان پر ایسی حالت طاری ہو جاتی تھی کہ جس پر نظر ڈالتے وہ بے خود ہو جاتا تھا۔ آپ نے فرمایا کہ انھیں میں نے دیکھا تھا۔ ایسی بات نہیں تھی، لیکن ان کے بعض مرید، جو ان سے رابطہ رکھتے تھے، اس طرح کی بات کہا کرتے تھے۔

حضرت سید حسن رسول نما نے شیخ بھول مدرس[۲۳] کے استاد محمد عادل اکبرآبادی کے بارے میں فرمایا کہ وہ بے معنی باتیں کیا کرتے تھے اور کسی چیز کے حامل نہیں تھے۔

"فوائح العرفان" میں شیخ محمد ماه[۲۴] اور ملا محمود جونپوری[۲۵] سے متعلق بھی واقعات نقل کیے گئے ہیں۔ سید حسن رسول نما ان دونوں حضرات سے ملے تھے۔ ان مجالس میں شریک ہوئے تھے، جن میں یہ دونوں مشایخ موجود تھے۔ حضرت رسول نما نے جو واقعات ان حضرات مشایخ سے متعلق بیان کیے ہیں، ان سے لوگوں پر ان کے زبردست اثر رسوخ کا اندازہ لگایا جا سکتا ہے اور یہ پتا چلتا ہے کہ انھوں نے مالی آسودگی کے ساتھ زندگی گذاری تھی۔

حواشی

۱ - آپ کے ملفوظات کے ایک مجموعے کا نام ''فوائد العرفان'' ہے۔ اس کا اردو ترجمہ پاکستان سے شائع ہوچکا ہے۔ سید حسن رسول نما کے دوسرے فارسی ملفوظات کا خود راقم الحروف نے اردو میں ترجمہ کیا ہے جس کا نام ''فیضان رسول نما'' ہے۔ یہ بھی پاکستان سے مکتبہ رازی نے شائع کیا ہے۔

۲ - غالب نامہ

۳ - ملا عبدالقادر بدایونی نے انھیں اکبرآباد میں دور سے دیکھا تھا۔ یہ چشتی بزرگ تھے۔ ان کی تربیت ان کے بڑے بھائی شیخ اسماعیل نے کی تھی۔ صاحب ذوق تھے، صاحب تصرف تھے۔ اہل اللہ اور خانقاہی بزرگوں کے احوال سے خوب واقف تھے۔ آپ کا ۹۹۷ / ۱۵۸۹ میں انتقال ہوا "آہ نظام" سے سال وفات برآمد ہوتا ہے۔ منتخب التواریخ : ج ۲ : ۲۶—۲۷۔

۴ - حسن ابدال ضلع کیمبل پور جو راولپنڈی سے پشاور کی طرف اٹھائیس میل کی مسافت پر واقع ہے۔ دیکھیے تاریخ حسن ابدال، از منظور الحق صدیقی، لاہور، ص ۹۲ اورنگ زیب اپنے دور حکومت (۱۶۵۸—۱۷۰۷) میں صرف ایک مرتبہ ۲ ربیع الاول ۱۰۸۵ / ٦ جولائی ۱٦۷۴ کو حسن ابدال آیا اور ۵ شوال ۱۰۸٦/۲ جنوری ۱٦۷۴ کو واپس ہوا۔

۵ - علما و عرفا میں دراصل "وحدت الوجود" پر ہمیشہ سے اختلاف رہا ہے۔ غالباً یہ شکایت بھی وحدت الوجودی مشایخ کے خلاف رہی ہوگی۔

٦ - آپ شاہ ہدی ایاض دہر کے نام سے معروف ہیں۔ آپ کی حیات و کارناموں پر تفصیلی معلومات کے لیے رجوع کریں: مقدمہ، مقاصد العارفین مرتبہ پروفیسر نثار احمد فاروقی،

مطبوعہ ، عربک اینڈ پرشین ریسرچ انسٹی ٹیوٹ ، راجستھان ، ٹونک ، ۱۹۸۴ ء

۷ - فیضان حسن رسول نما : ۸۶

۸ - شیخ محب اللہ الہ آبادی وحدت الوجودی فکر کے زبردست حامی و مبلغ تھے . ان کے مرید و خلیفہ شیخ محمدی بھی اپنے مرشد کے افکار سے متاثر تھے . شیخ محمدی کے بھتیجے شاہ عضد الدین محمد چشتی کی تصنیف "مقاصد العارفین" میں وحدت الوجود کی توضیح و تشریح دراصل شیخ محمدی کے عقاید ھی پر مبنی ہے . اس امر کی طرف توجہ دلانی ضروری ہے کہ خود حضرت سید حسن رسول نما کا مشرب بھی وحدت الوجود تھا . اس کے باوجود آپ محتاط اور صاحب نظر عرفا اور مشایخ کی طرح اس کی اجازت نہیں دیتے تھے کہ ہر کس و ناکس ، ہر جگہ ، ہر وقت عجیب و غریب دعوے کرتا پھرے اور ان اجنبی نکات پر زبان درازی کرے ۔ تفصیل کے لیے رجوع کریں : فیضان حسن رسول نما

۹ - شیخ محب اللہ الہ آبادی نے اپنے اس عربی رسالے میں علاوہ اور امور کے جبرئیل اور وحی کی حقیقت پر اظہار خیال کیا ہے . اس سلسلے میں شیخ الہ آبادی لکھتے ہیں کہ : جبرئیل درذات محمد بود صلی اللہ علیہ وسلم و همچنین جبرئیل باهر پیغمبری درذات وی بود و آن قوت باطنی ایشان بود که در غلبۂ آن قوت وحی برالشیان نازل می گردید ، لہذا جبرئیل باهر پیغمبری بزبان وی سخن گفته . تفصیل کے لیے ملاحظہ ہو : مقدمہ ، مآثر الکرام ، مطبوعہ ، لاہور . شیخ محب اللہ کے بارے میں تفصیل کے لیے رجوع کریں : زبدۃ المقامات : ۳۸۲

۱۰ - یہ شاهجہاں اور اورنگ زیب کے بہت نزدیک تھے . شاهجہاں کے ساتھ ان کا تعلق بیسویں سال جلوس سے شروع ہوتا ہے جو آخری وقت تک برقرار رہا . یہ ہمہ وقت

بادشاہ کی خدمت میں حاضر رہتے تھے۔ بادشاہ ان سے قرآن کریم اور احادیث نبوی سنتا تھا۔ شاہجہان کے بعد اورنگ زیب بھی ان کی عزت کرتا تھا۔ "فتاوی عالمگیری" جو عالمگیری دور میں مرتب ہوئے تھے، "احیای علوم" اور "کیمیای سعادت" اورنگ زیب ان ہی سے پڑھتا تھا۔ میر قنوجی نے شاہجہان کی وفات پر دوسرے لوگوں کے ساتھ بادشاہ کی تجہیز و تکفین میں حصہ لیا تھا۔ شاہزادہ محمد اعظم ور محمد اکبر کے عقد نکاح پر انہوں نے وکیل و شاہد کے فرائض انجام دیے۔ میر سید محمد قنوجی کے انتقال کے بعد اورنگ زیب انہیں "استاد اعلی حضرت" کے لقب سے یاد کرتا تھا۔ شاہجہان نے ایک مرتبہ ان کے کہنے سے اورنگ زیب کی خطائیں معاف کی تھیں۔ اس وجہ سے بھی عالمگیر میر مذکور کا حق اپنے ذمے سمجھتا تھا۔ عمل صالح: ۳۷۹،۳. مآثر عالمگیری: ۷۷ و ۱۲۳. مرأة العالم: ج ۱، ۳۳۳. مآثر الامرا: ج ۳، ۵۰۱، ۶۰۳، ج ۲، ۵۲۱.

۱۱ - مآثر الکرام، ج ۳: ۶۰۶: مقدمہ مآثر الکرام، مطبوعہ لاہور: ۱۰—۱۱. اس مقدمے میں یہ اطلاع دی گئی ہے کہ مراۃ الخیال (قلمی نسخہ کتب خانہ آصفیہ، حیدرآباد ص ۱۹۶) میں بھی یہ واقعہ محمد بیگ کے حالات کے ضمن میں بیان ہوا ہے۔ خود "مآثر الکرام" میں بھی شیخ محب اللہ کے اس رسالے کے بارے میں بعض اہم اطلاعات بہم پہنچائی گئی ہیں۔

۱۲ - تفصیل کے لیے ملاحظہ کریں: مقدمہ مقاصد العارفین.

۱۳ - اورنگ زیب نے اپنے بعض معاصر مشایخ اور درویشوں کے ساتھ سخت رویہ اختیار کیا تھا۔ چونکہ ان میں سے زیادہ تر ایسے مشایخ و درویش تھے جن کے تعلقات داراشکوہ سے بہت اچھے تھے۔ خود محب اللہ الہآبادی سے بھی داراشکوہ کے اچھے روابط تھے۔ داراشکوہ نے بعض امور کی وضاحت کے

لیے محب اللہ الہ آبادی سے استفسار بھی کیا گیا تھا ۔ داراشکوہ کا ایک خط جس میں شاہزادے نے شیخ محب اللہ سے سولہ سوال کیے تھے ، اور شیخ محب اللہ الہ آبادی کے جوابات برلن کے کتب خانے میں موجود ہے ۔ بحوالہ سکینۃ الاولیا ، مرتبہ جلالی النینی ، تہران ، ص ۳۵ — ۳۶

۱۴ - سجدۂ تعظیمی بھی مشایخ و علما کے درمیان بنیای تنازعہ رہا ہے ۔ اس کی تائید اور تردید میں رسائل لکھے گئے ہیں ۔

۱۵ - مرأۃ العالم ، ج ۲ : ۱۹۴ ، فرحۃ الناظرین (قلمی) : ۳۶۲ ۔ ایک سفر کے دوران شاہزادی جہان آرا بیگم کا گجرات سے گذر ہوا ۔ شاہزادی نے اپنے ایک خواجہ سرا کو شیخ دولہ کی خدمت میں کسب فیض دراهنمائی کے لیے بھیجا تھا ۔ شاہزادی کے بقول : آنچہ فی خواستم ، از ایشان نیافتم ۔ رسالۂ صاحبیہ مرتبہ ڈاکٹر محمد اسلم ، لاہور : ۹۷

۱۶ - خزینۃ الاصفیا ، ج ۲ : ۱۰۲

۱۷ - مآثر الامرا ، ج ۲ : ۱۷۲

۱۸ - طبقات شاہجہانی میں ایک شیخ دولت گجراتی مرید شیخ کپور مجذوب کا ذکر ملتا ہے ۔ ان کی وفات کا سال ۱۰۱۵ تحریر ہے ۔ ممکن ہے یہ کوئی دوسرے بزرگ ہوں یا ان کی تاریخ وفات میں صاحب "طبقات شاہجہانی" کو اشتباہ ہوا ہو ۔ طبقات شاہجہانی عربک اینڈ پرشین ریسرچ انسٹی ٹیوٹ ، راجستان ، ٹونک میں محفوظ مخطوطہ : ص ۳۰۲

۱۹ - سلون رائے بریلی کے مضافات میں ایک قصبہ ہے ، مآثر الکرام ، ج ۲ : ۲۱۷

۲۰ - مرأۃ العالم ، ج ۱ : ۳۸۰

٢١ - خزینۃ الاصفیا ، ج ۱ : ۳۸۰ . شیخ محمد سلون کے بارے میں مزید تفصیلات کے لیے ملاحظہ ہو : بادشاہ نامہ ، ج ۱ : ۲۳۳ .
ریاض الاولیا : ۱۹۵

٢٢ - یہ خواجہ احرار نقشبندی کی اولاد میں سے تھے . نہایت عابد و زاہد ، لوگ جوق در جوق آپ کی خدمت میں حاضر ہوتے اور کسب فیض کرتے تھے . ان کا انتقال صفر کی نویں تاریخ ۱۰٦۱ / ١٦٥١ میں ہوا . یہ اکبرآباد میں دفن ہیں . دیکھیے خزینۃ الاصفیا ، ج ۱ : ٦٣٣

٢٣ - گلزار ابرار میں صفحہ ۳۹۹ پر ان کے بارے میں لکھا ہے کہ آپ کی ذات سے خرابات کا مکان زیادہ رونق پاتا تھا . خرق عادات کی قوت حاصل تھی . چند سال تک مٹیا محل میں زیر زمین غار کھود کر اور اوپر سے خس پوش کرکے بسر کی . اس وقت خس پوش کی جگہ ایک عالی شان محل ہے . انھوں نے شاہجہان کی تجہیز و تکفین میں بھی حصہ لیا تھا . دیکھیے مآثر عالمگیری : ۵۳

٢٤ - یہ صوری اور معنوی فضائل کے حامل تھے . سلطان المشایخ سے سلسلۂ ارادت رکھتے تھے . حالانکہ شاہجہان بادشاہ سے ان کی کبھی ملاقات نہیں ہوئی لیکن شاہجہان ان کی عزت کرتا تھا اور انھیں نوازتا بھی تھا . دیکھیے مراۃ العالم ، ج ۲ : ۳۱۹

٢٥ - یہ خود گرفتہ زبان تھے ، لیکن جان رگ بعنی کے شناسا ، اس لیے مراتب سخن کو دل اور سخن کو زبان عطا کرتے تھے . دیکھیے عمل صالح ، ج ۳ : ۳۹۱

مراجع و مآخذ

۱ - بادشاہ نامہ : عبدالحمید لاہوری ، مرتبہ کبیر الدین و عبدالرحیم ، کلکتہ ۸ — ۱۸٦۷

۲ - تاریخ حسن ابدال : منظور الحق صدیقی ، لاہور

۳ - خزینۃ الاصفیا : غلام سرور لاہوری ، کانپور ، ۱۳۲۰ ھ

۴ - رسالۂ صاحبیہ : جہان آرا بیگم ، مرتبہ ڈاکٹر محمد اسلم ، لاہور

۵ - ریاض الاولیا : بختاور خان (قلمی) آصفیہ ، شمارہ ۱۱۵ — ۹

٦ - سکینۃ الاولیا : دارا شکوہ ، مرتبہ جلالی نائینی ، تہران

۷ - طبقات شاہجہانی : محمد صادق ہمدانی کشمیری (قلمی) ، عربک اینڈ پرشین ریسرچ انسٹی ٹیوٹ ، راجستان ، ٹونک

۸ - عمل صالح : محمد کنبوہ لاہوری ، مرتبہ غلام یزدانی ، کلکتہ ۱۹۲۳

۹ - غالب نامہ (مجلہ)

۱۰ - فوائح العرفان : سید محمد ہاشم ، اردو ترجمہ ، مطبوعہ مکتبہ رازی ، کراچی

۱۱ - فیضان حسن رسول نما : سید نجیب الدین : اردو ترجمہ از ڈاکٹر شریف حسین قاسمی ، مطبوعہ مکتبہ رازی ، کراچی

۱۲ - مآثر الامرا : شاہنواز خان ، کلکتہ ۱۸۸۸ — ۱۹۰۳

۱۳ - مآثر عالمگیری : محمد ساقی مستعد خان ، مرتبہ آغا احمد علی ، کلکتہ ۱۸۷۱ء

۱۴ - مآثر الکرام : غلام علی آزاد بلگرامی ، آگرہ ۱۹۱۰ء

۱۵ - مرآۃ العالم : بختاور خان (قلمی)

۱٦ - مقاصد العارفین : شاہ عضد الدین محمد چشتی ، مرتبہ پروفیسر نثار احمد فاروقی ، ٹونک

۱۷ - منتخب التواریخ : عبدالقادر بدایونی ، کلکتہ ۱۸٦۹ء

فہرست مطبوعات

ادارۂ علوم اسلامیہ
علی گڑھ مسلم یونیورسٹی، علی گڑھ

۱ - ہندوستان میں عربی ادب اور علوم اسلامیہ کی تدریس و تحقیق — از پروفیسر عبدالعلیم — قیمت : 3.00 روپیہ

۲ - جدید فارسی شاعری — از پروفیسر منیب الرحمن — قیمت : 10.00 روپیہ

۳ - ترکی — از پروفیسر اکمل ایوبی — قیمت : 25.00 روپیہ

۴ - عراق — از پروفیسر محمود الحق — قیمت : 20.00 روپیہ

۵ - عبدالرحمن الکواکبی — از پروفیسر محمود الحق — قیمت : 40.00 روپیہ

۶ - ابن الفارس — از ڈاکٹر غلام مصطفی — قیمت : 35.00 روپیہ

۷ - اصول فہرست نگاری — از محمود حسن قیصر — قیمت : 20.00 روپیہ

ملنے کا پتہ :

PUBLICATIONS DIVISION
Aligarh Muslim University
Aligarh — 202002
INDIA

دینی نصاب تعلیم

ڈاکٹر محمد اخلاق احمد*

آزادی کے بعد نئے ہندوستان کے ہر شعبہ میں ترقی ہو رہی ہے۔ آبادی کے ساتھ ساتھ مسائل بھی بڑھ رہے ہیں۔ اور معشیت میں ترقی ہو رہی ہے۔ سائنس کی ترقی نے آمد و رفت پر قابو پاتے ہوئے دنیا کو ایک گھر بنا دیا ہے۔ اب انسان انسان سے قریب تر ہو گیا ہے۔ ایک دوسرے پر اثر انداز ہونا آسان ہو گیا ہے۔ طرز ہائے زندگی اور سوچنے کے انداز بدل رہے ہیں۔ انفرادی زندگی کی اہمیت کم ہو گئی ہے۔ کوئی چیز اجتماعہ سے باہر تصور نہیں کی جا سکتی ہے۔ تنظیموں اور انجمنوں کے فوائد سب کے سامنے ہیں۔ سلطان جمہور بھی انہیں کی زبان سمجھتا ہے۔ اس لیے آج کے دور میں مدارس عربیہ کے اساتذہ اور طلباء کے لیے نظام تعلیم اور نصاب کی درستگی کے بارے میں نئے انداز سے سوچنے اور امکانی پہلوؤں پر روشنی ڈالنے کا بہتر اور مناسب وقت ہے۔ خود سوچنے اور دوسروں کو بھی سوچنے کا موقع دینا مستقبل کے لیے نیک فال ثابت ہوگا۔ نیک نیتی کے ساتھ آپس کے اختلافات اور تفریق کا ختم ہونا ضروری ہے۔ نیک نیتی اور صدق دل سے اگر کوئی ممکن بات کہی جائے گی تو اس کے ماننے میں کوئی تامل نہ ہوگا۔ اصلاح نصاب سے یہ مقصد ہرگز نہیں ہے کہ یہ نصاب ناقص ہے۔ اس لیے اس کو ختم کر دینا چاہیئے۔ یہ نصاب اپنی خوبیوں سے خالی نہیں ہے۔ ہاں خامیوں کی زیادتی سے خوبیاں ضرور ماند پڑگئی ہیں کسی زمانے میں صرف خوبیاں ہی خوبیاں تھیں۔ لیکن دھیرے دھیرے

(*) ڈاکٹر محمد اخلاق احمد، ریڈر، شعبۂ علوم اسلامیہ، علی گڑھ مسلم یونیورسٹی، علی گڑھ

خامیاں پیدا ہوتی گئیں اور بڑھتی گئیں۔ خامیوں پر پردہ لٹکانے کے بجائے اگر اصلاحی پہلو اختیار کئے جائیں تو زیادہ مناسب ہوگا۔ دینی مدارس ہی ملی ثقافت اور دینی علوم کے مرکز ہیں۔ ان کی افادیت سے کس کو انکار ہو سکتا ہے۔ یہ نصاب وقت کے تقاضوں کو پورا کرتا رہا ہے۔ اس لیے کامیاب اور مناسب معلوم ہوتا تھا۔ لیکن انیسویں اور بیسویں صدی میں جس قدر انسانی فکر کے اندر تیزی کے ساتھ تبدیلیاں پیدا ہوئیں، ان پر دسترس پانا کوئی آسان کام نہ تھا۔ ظاہر ہے کہ ایسے حالات میں دینی مدارس اور ان کے طرز تعلیم میں ساری چیزیں سموئی نہیں جا سکیں۔ اس لیے خامیاں در خامیاں پیدا ہوتی گئیں۔ اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ یہ خلا کیسے پورا کیا جائے۔

طلوع اسلام کی روشنی میں سب سے تابناک چیز تعلیم ہی نظر آتی ہے۔ خدا جب رسول اکرم سے ہمکلام ہوتا ہے تو کلام کی شروعات "اقراء" لفظ سے ہوتی ہے۔ گویا تعلیم کی عظمت سے مسلمانوں کو آگاہ کیا گیا اور اسلام کے خمیر میں علم شامل ہو گیا علم کی برتری ہر دور اور ہر قوم میں سراہی گئی۔ لیکن اسلام نے کچھ زیادہ ہی توجہ دی۔ دنیا کی ترقی کے لیے استعداداذاتی کی تکمیل کے لیے تعلیم ہی کے ذریعہ بالیدگی پیدا ہو سکتی ہے۔ لیکن اس بات کا دھیان بھی رکھا گیا کہ فرد کی آزادی کہیں معاشرے کے لیے نقصان دہ نہ ثابت ہو۔ انسانی صلاحیت تہہداری ہوتی ہے۔ صرف تعلیم کے ذریعہ یہ تہہ کھل سکتے ہیں اور زندگی کے مسائل قرینے کے ساتھ حل ہو سکتے ہیں۔ تاکہ صحیح اور خوشگوار زندگی گذاری جا سکے۔ مسلم معاشرے کے انحطاط کے جہاں اور وجوہات ہیں وہاں طریقہ تعلیم اور نصاب سے بے توجہی خاص وجہ ہے۔ قرآن جگہ جگہ غور و فکر کی دعوت دیتا ہے۔ قدرت کے مناظر تو سب کو نظر آتے ہیں لیکن غور و فکر وہی کر سکتا ہے جس کا ہمنشیں علم ہوگا۔ ورنہ پھول کے کھلنے کے لیے، بلبل کے چہکنے کے لیے، بادصرصر کے چلنے کے لیے، چاندنی کے چشمے کو ابلنے کے لیے، شبنم کے

خشک ہونے کے لیے، دھوپ کو تند ہونے کے لیے علم کی ضرورت نہیں ہے بلکہ ان کے لیے قدرت کی عطا کردہ چیز فطرت ہے جس کے تحت عمل ہوتا رہتا ہے. انجان چیزوں کو جاننے کی صلاحیت صرف انسان میں ہے، وہ بھی علم کے ذریعہ ورنہ فراواں مخلوق صرف جینے کے لیے جیتی ہے

ہمارے بزرگوں نے بڑی دلچسپی اور محنت کے ساتھ نظام تعلیم اور نصاب بنایا اور کامیابی حاصل کی، مگر انھوں نے ہر زمانے میں عصری تقاضوں کے ساتھ ان کے اندر تبدیلی کو خوش اسلوبی کے ساتھ گوارا بھی کیا، جس کی وجہ سے کامیابی ہوئی. پہلے طریقہ تعلیم صرف زبانی تھا. ایسی حالت میں شخصیات ہی نصاب کے مختلف پہلو ہوا کرتی تھیں. اس کے بعد مختلف مضامین کی اہم کتابیں نصاب کی سنگ میل ہوا کرتی تھیں. پھر نصاب وجود میں آنا شروع ہوئے. عہد نبوی میں تعلیمی نصاب حضورؐ کی ذات اقدس تھی. صدیوں پہلے آپ نے یہ فرما کر تعلیم لازمی کر دی کہ "علم حاصل کرنا ہر مسلم فرد پر فرض ہے". اس زمانے میں اشاعت کے طریقے ناپید تھے. اس لیے ایک آسان ترکیب کی طرف اشارہ کیا کہ "علم سیکھو اور دوسروں کو سیکھاؤ" خلفائے راشدین کے زمانے میں جہاں خلافت کی سرحدیں بڑھیں وہاں درس و تدریس کی وسعتیں نمودار ہوئیں. نصاب کی سر فہرست قرآن تھا. اس کے علاوہ عربی نحو، ادب، بلاغت، حدیث وغیرہ کو خصوصی مقام حاصل ہوا. صحابۂ کرام جیسی تربیت یافتہ ہستیاں اپنے تجربات کی مشعلیں لے کر مختلف سمتوں کو نکل گئیں جو اپنی ذات سے خود ادارہ اور نصاب تھیں. لیکن علم کا مرکز حضور رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا روضہ مبارک ہی رہا. اس لیے بعد میں مسجدیں، عبادت گاہوں کے ساتھ ساتھ تعلیمی مرکز بھی بنتی گئیں. اسی دور میں فتوحات کا سیلاب بڑھتا گیا. جنگی اور انتظامی مشغولیت نے اس بات کی فرصت ہی نہیں دی کہ نظام تعلیم اور نصاب کی طرف خاص توجہ دی جائے. لیکن پھر بھی ابتدائی مکتب اور معلم نے ابتدائی تعلـ

کی جڑوں کو مضبوط کرانے میں کوئی کسر باقی نہیں رکھی۔ مسجدوں کے علاوہ تعلیم کی الگ عمارتیں وجود میں آئیں جن کو کتاب کہتے ہیں۔ زبانی درس کے علاوہ بچوں کو لکھنا سکھایا جاتا تھا۔ آسان ریاضی، رسول اکرم کے بارے میں کہانیاں، کچھ شعراء کے منتخب کلام وغیرہ نصاب میں داخل تھے۔ عباسی کے سنہرے دور میں خوشحالی کے ساتھ ساتھ تعلیمی ترقی بھی ہوئی۔ لیکن نصاب کے اوپر مذہبی اور یونانی علوم خاص طور سے فلسفے کا اثر حاوی رہا۔ ہندوستانی سائنس سے واقفیت بڑھی۔ اپنے ماحول کی واقفیت کے ساتھ ساتھ عالمی معلومات پر کمندیں پھینکی گئیں۔ ساتھ ہی ساتھ نصاب کے اندر اور مختلف مضامین کو سمونے کی کوشش کی گئی۔ بیت الحکمہ کے بعد فاطمی عہد میں تعلیمی سطح پر جامعہ ازہر کی شکل ابھر کر سامنے آتی ہے۔ اس کے نصاب کے اندر جو خاص چیز تھی، وہ تھی شیعہ فقہ جس کے ذریعہ شیعہ عقائد جن کی فضیلت سنیوں کے درمیان اشاعت کرنا خاص مقصد تھا(۱) تاکہ رائے عامہ حکومت کے حق میں ہو۔ پھر اس کے مدمقابل بغداد کا نظامیہ ابھر کر سامنے آیا جس کو سلجوقی عہد میں نظام الملک طوسی نے قائم کیا۔ یہ اعلیٰ تعلیم کا مرکز بنا اور نصاب کے لحاظ سے ایک طرح سے مذہبی مدرسہ تھا جس پر سنی عقیدے کی چھاپ تھی۔ شافعی اور عشری طریقے کی نہج پر تھا۔ شروع میں اس کے نصاب کے اندر قرآن، حدیث، شاعری، علم و ادب وغیرہ شامل تھے۔ شیعہ اثرات کے علاوہ دوسری خطرناک چیز غیر مذہبی علوم اور ان کے ذریعہ سے حق کی تلاش بھی تھی۔ غیر مذہبی علوم کا پاندہ عباسی دور میں ٹوٹ چکا تھا۔ یونانی فلسفے کے اثر سے معتزلہ وجود میں آچکے تھے۔ امام غزالی اور نظام الملک نے ان خطروں کو اچھی طرح سے محسوس کرلیا تھا۔ ان لوگوں نے تعلیمی نصاب کے ذریعہ حالات کا ڈٹ کر مقابلہ کیا اور مسلمانوں کی روایتی

---

(۱) Dodga Bayard, Al.Azhar-A millennium of Muslim Living, washington, 1961, p. 13.

تعلیم کو اس طرح مستحکم کیا کہ پھر دوبارہ اس کو کافی دنوں تک کوئی خطرہ لاحق نہیں ہوا۔ لیکن تصویر کا دوسرا رخ بھی سامنے ابھر کر آتا ہے۔ کیونکہ معتزلہ خیالات کی تباہی اور شکست کے بعد مسلمانوں کے اندر عقل و دانش کی شمعیں مدھم پڑ گئیں۔

مسلمان ہندوستان میں داخل ہوئے تو اپنے ڈیرے جما دئے۔ یہاں کے باسیوں نے سمجھا چلو روایت کے مطابق ایک اضافہ ہی سہی۔ مگر یہ پردیسی اوروں کے مقابلے میں مختلف نکلے۔ یعنی یہ خالی ہاتھ نہیں آئے تھے بلکہ جنگی ہتیاروں کے ساتھ اپنی ضرورت کی چیزوں کے علاوہ انقلابی شان بھی لائے تھے۔ جس سے یہاں کا معاشرہ اثر انداز ہوا۔ اس لیے یہاں کے عام دھارے میں شامل ضرور ہوئے لیکن ضم نہ ہوسکے۔ ہندوستان کے اندر مسلمانوں کو نظام تعلیم کو نافذ کرنے اور نصاب پر عمل کرانے میں دشواری نہیں پیش آئی کیوں کہ مدرسہ بغداد کا وضع کردہ نصاب ان کے سامنے موجود تھا۔ مسجدیں آباد ہوتی گئیں، مدرسے اور تعلیم کا مسئلہ خود بخود حل ہوتا گیا۔ نصیریہ اور فیروزیہ جیسی درسگاہیں وجود میں آنا شروع ہوگئیں۔

کتابیں موجود تھیں۔ نصاب میں داخل کی گئیں اور عمل ہوتا رہا۔ علاء الدین خلجی کی تعلیمی کمی کو اس کے وزیراعظم شمس الملک نے پوری کر دی۔ تغلق عہد کا مدرسہ فیروز شاہی نے پورے عہد وسطیٰ کی لاج رکھ لی۔ سکندر لودی کا عہد حکمرانی کے لحاظ سے نہیں، تعلیمی سرگرمیوں کے لحاظ سے بڑا اہم ہے۔ محمد تغلق کو منطق سے والہانہ دلچسپی تھی لیکن سکندر لودی کے دور میں شیخ عزیز اللہ اور شیخ عبداللہ کی وجہ سے ہندوستان کے اندر منطق کو فروغ حاصل ہوا۔ خاص طور سے منطق کی کتابیں نصاب میں داخل ہوئیں۔ پورا نصاب معقولات سے بوجھل ہوگیا کیونکہ انتظامیہ کی مانگیں بھی یہیں سے پوری ہوتی تھیں۔ سکندری عہد میں اس بات پر بھی زور دیا گیا کہ مسجدوں سے الگ درسگاہیں قائم کی جائیں تاکہ غیر مسلم طبقہ

آسانی کے ساتھ تعلیم حاصل کرسکے ۔ اسی لحاظ سے نصاب کے اندر غیر مذہبی علوم پر توجہ دی گئی تاکہ اکثریت طبقہ کے لوگوں کو حکومت کے کاموں میں لگایا جاسکے ۔ مغل عہد میں بادشاہ اپنے ذاتی اور حرم کے مسائل سے زیادہ دو چار رہا کرتے تھے ۔ اس لیے تعلیم کی طرف کوئی خاص توجہ نہ دے سکے ۔ اس کے علاوہ زیادہ تر لوگوں نے خود تعلیمی ذمہ داری سنبھال رکھی تھی ۔ اس وقت پورے عہد وسطیٰ میں تعلیم کو اعلیٰ طبقہ کی میراث سمجھی جاتی تھی ۔ اکبر اور اورنگ زیب نے تعلیم کی طرف خاص توجہ دی ۔ ان کی مرضی اور خواهش کے مطابق نصاب کے اندر تبدیلیاں لائی گئیں ۔ اور اکبری عہد میں میر فتح اللہ شیرازی نے منطق اور معقولات سے نصاب کو بھر دیا ۔ لیکن اکبر نے اس بات پر زور دیا کہ کم سے کم وقت میں بچوں کو لکھنا پڑھنا آجائے ۔ اس طرح اساتذہ کی ذمہ داریاں بڑھ گئیں ۔ نصاب کے اندر ریاضی ، جیومیٹری ، اخلاقیات ، کھیتی ، علم نجوم ، منطق ، ادویہ ، سنسکرت ، ویدانت وغیرہ کو شامل کیا گیا[۱] ۔ لیکن اورنگ زیب کے دور میں نصاب کا مزاج بدل گیا ۔ میزان ، منشعبہ شرح وقایہ پڑھنے والے طلباء کو الاترتیب ایک آنہ ، دو آنے ، اور آٹھ آنے روزآنہ دیئے جاتے تھے ۔ کشاف کے طالب علم کو صوبے کی حکومت کے خزانے سے خاص مدد دی جاتی تھی[۲] ۔

مغلوں کے آخیر دور میں (۱۷٦۰ء) شاہ ولی اللہ نے بھی ایک نصاب کی ترتیب دی جس کو ولی اللہی نصاب کہا جاتا ہے ۔ اس نصاب کے اندر منطق ، کلام ، بلاغت ، طب کے علاوہ حدیث ، تفسیر پر خاص طور سے زور دیا گیا ۔ مشکوۃ اور ترمذی کو خاص مقام حاصل ہوا[۳] ۔

---

(۱) Abul Fadl Allami, Ain-i-Akbari tr. by Blochmann, Vol I, Calcutta, 1927, p. 88-89

(۲) Lale Narendra Nath, Promotion of Learning in India During Muhammadan Rule (By Muhammdans), London, 1916, p. 88.

(۳) عبدالحئی : هندوستان کا نصاب درس ، صفحه ۱۲ ۔

یہ عجیب اتفاق ہے کہ تیرھویں اور چودھویں صدی میں ایک طرف تو مسلمانوں کا انحطاط نظر آتا ہے لیکن دوسری طرف علوم و فنون کی ترقی ظاہر ہوتی ہے۔ ہندوستان میں اٹھارھویں صدی میں اورنگ زیب کے بعد زوال حکمرانی شروع ہوتا ہے تو دوسری جانب اردو ادب، شاعری اور تعلیم کا عروج نظر آتا ہے۔ اورنگ زیب کے عہد میں لکھنؤ کے قریب قصبہ سہالی کے اندر ملا نظام الدین پیدا ہوئے جن کا انتقال ۱۷۴۷ء میں ہوا۔ ظہیر الدین محمد بابر نے ہندوستان میں مغل حکومت کی بنیاد رکھی اور آخری دور میں ملا نظام الدین والی درس نظامی قرار پائے۔ سلطنت مغلیہ ختم ہو گئی لیکن ان کا تیار کردہ نصاب آج بھی پابند عمل ہے۔ ملا نظام الدین نے کوئی کتاب نہیں تصنیف کی لیکن حاشیے ضرور لکھے ہیں۔ ان کی شہرت اصل میں اس نصاب سے ہے جو انہوں نے عام شاہراہ سے ہٹ کر تیار کیا تھا۔ ان سے پہلے کے نصاب اور کتابیں بیرون ممالک کی خوشبوؤں سے معطر تھیں۔ لیکن درس نظامیہ کی کتابیں اور نصاب میں اپنے ہی دیس کی سگندھ بسی ہوئی تھی۔ کیونکہ اب ہم بھی دھیرے دھیرے دو دیسوں کو بھلاتے ہوئے، اسی دیس کے باسی بن چکے تھے۔ اس لیے ہماری اپنی ضرورت اور حالات کے تحت نصاب تعلیم بنایا گیا۔ اسی لیے یہ نصاب پہلے نصابوں کے مقابلے میں مختلف اور موثر قرار پایا۔ آج بھی پورے ہندوستان اور پاکستان میں زیادہ تر مدارس میں یہ ہی نصاب داخل ہے۔ شروع میں ہر مضمون کی دو دو کتابیں اس نصاب میں شامل تھیں تاکہ ان کے پڑھنے کے بعد مضامین کو سمجھنے اور جاننے میں آسانی ہو۔ مختلف مضامین یہ تھے مثلاً فقہ، دینیات، علم نجوم، جیومیٹری، علم الحساب، منطق، قانون، قواعد وغیرہ۔ ملا نظام الدین کا تیار کردہ نصاب ضرورت کے عین مطابق تھا۔ لیکن آخر نہیں تھا۔ ان کے بعد گاہے گاہے اس کے اندر تبدیلیاں اور اضافے ہوتے رہے۔ علامہ شبلی نعمانی، مولانا عبدالعزیز رحیم آبادی، مولانا ثناءاللہ امرتسری، مولانا شبیر عثمانی وغیرہ نے نصاب اصلاح میں دلچسپی لی۔ نئے ہندوستان میں مولانا ابوالکلام آزاد نے بھی نصابی تبدیلی کی طرف توجہ دیتے ہوئے

ایک نیا نصاب تیار کیا لیکن مروج نہ ہو سکا۔ اس کا کچھ اثر مدرسہ عالیہ (کلکتہ) پر ضرور پڑا۔ اس کے علاوہ دلی وقف بورڈ، جماعت اسلامی، دینی تعلیمی بورڈ، دینی کونسل وغیرہ نے ضرورت محسوس کرتے ہوئے نصاب تیار کئے۔ زیادہ‌تر دینی مدارس میں درس نظامیہ لاگو ہے۔ لیکن ایسی بھی دینی درسگاہیں ہیں جہاں درس نظامیہ نہیں رائج ہے۔ مثلاً کلکتہ کا مدرسہ عالیہ، ندوۃ العلماء مدرسۃ الاصلاح سرائے میر، دارالعلوم عمرآباد، شیعہ مدارس وغیرہ تذکرہ بالا سے پتہ چلتا ہے کہ تاریخ کی کسوٹی پر نصاب کی لکیریں چمکدار ضرور ہیں لیکن منحنی ہیں۔ ایک دو چمن زاروں، گلستانوں، بوستانوں، مرغزاروں اور باغوں سے سیدھا نہیں گزر رہا ہے بلکہ آب و ہوا، بناوٹ کے لحاظ سے بل کھاتا ہوا میدانوں میں بہہ رہا ہے۔

میرے خیال میں اس سے کسی کو انکار نہ ہو گا کہ نصاب کے اندر اصلاح کی جائے۔ اس سلسلے میں غور کرنے کی بات یہ ہے کہ کیا کیا کمی محسوس ہو رہی ہے اور پھر ان کو کیسے پورا کیا جائے یا اصلاح کی جائے۔ لیکن صرف جرح و قدح یا تنقید کی نسبت نہیں ہونی چاہئے تاکہ خلوص نیتی کے ساتھ جائزہ لیا جائے۔ کیونکہ دینی مدارس ہماری تہذیب اور تمدن کے مرکز ہیں۔ فی‌الحال قدم کی بے توجہی کی وجہ سے زمانے کی دوڑ میں پیچھے رہ گئے ہیں۔ اس لیے ان کی افادیت کم ہوتی جا رہی ہے۔ نئے تقاضوں اور نئے رجحانات کے تحت سیاسی، سماجی اقتصادی، معاشی حالات کے تحت قومی اور بین الاقوامی سطح پر همہ گیر انقلاب برپا ہو چکا ہے۔ اس لیے ایسا اصلاحی قدم اٹھایا جائے کہ سابق کی طرح دین و دنیا کی تفریق سے الگ ہو کر مسائل پر قابو پالیں۔ کچھ کمیاں خاص طور سے قابل عذر ہیں۔

---

(۱) حافظ نذر احمد: جائزہ مدارس عربیہ اسلامیہ، مغربی پاکستان، لاہور، ۱۹۶۰ء، صفحہ ۶۷۔

عربی زبان:- سب سے اہم مسئلہ قدیم عربی کا ہے جو دینی مدارس کی خاص زبان ہے۔ وہی خاص طور سے قابل توجہ چیز ہے۔ اس سے انکار نہیں کیا جا سکتا کہ یہ قرآن کی زبان ہے۔ یہ اسلام کی زبان ہے جس کا تعلق سامی زبان سے ہے۔ آج بھی ان مدارس میں اس زبان پر زیادہ زور دیا جاتا ہے۔ اور جدید عربی توجہ کی محتاج ہو کر رہ گئی ہے۔ طلباء جس قدر قدیم عربی میں دسترس رکھتے ہیں وہ اسی قدر جدید عربی میں محتاج نظر آتے ہیں۔ اسی وجہ سے عرب دنیا سے ناواقف ہوتے ہیں۔ سب سے پہلے علامہ شبلی نعمانی نے اس بات کو محسوس کیا کہ قدیم عربی کے ساتھ ساتھ جدید عربی کی طرف بھی توجہ دی جائے۔ اسی لیے انہوں نے خاص طور سے ندوہ کے نصاب کے اندر جدید عربی پر زور دیا اور ندوہ نے اس اثر کو قبول کیا۔ آج وہاں کے طلباء جدید عربی میں لکھنے اور بولنے کی صلاحیت رکھتے ہیں۔ جس کی وجہ سے عرب دنیا کے نئے رجحانات سے بھی کسی قدر واقفیت رکھتے ہیں۔ موجودہ دور میں ندوۃ العلماء کے فرائض اور ذمہ داریاں کچھ زیادہ بڑھتی ہوئی نظر آتی ہیں مگر ندوہ کے علاوہ باقی زیادہ‌تر عربی مدارس قرون وسطیٰ کی فضا میں سانس لے رہے ہیں۔ قواعد پر بہت زیادہ زور نہیں دینا چاہیئے۔ کیونکہ دنیا کی زبانیں پہلے وجود میں آئیں، قواعد بعد میں بنائی گئیں۔ آسان مادری زبان میں لکھی ہوئی قواعد کی کتابیں ہونی چاہیئے۔ اس کے علاوہ ڈائرکٹ میتھڈ پر زور دینا چاہیئے۔ صرف و نحو کی کتابوں پر زور دینے کے بجائے بغیر کتاب کے زبانی اور تختہ سیاہ کی مدد سے بچوں کو قواعد سے آشنا کرنا چاہیئے۔ اسی طریقے سے بچوں کے ذہن پر تو بوجھ کم پڑے گا لیکن اساتذہ کا بوجھ بڑھ جائے گا۔ عرب ممالک سے ہمارے ہر قسم کے تعلقات اتنے بڑھے ہوئے ہیں کہ ان کی زبان کی افادیت سے انکار نہیں کر سکتے ہیں۔ عربی زبان اس دور کی اہم زبان ہے۔ یہ ڈیڑھ درجن سے اوپر کی ریاستوں میں حکومت کی زبان ہے۔ ایشیا اور افریقہ کے اندر تقریباً سو ملین عوام کی مادری زبان ہے۔ اس کے علاوہ اقوام متحدہ کی زبانوں میں سے ایک زبان ہے۔

ادب :- قرآن کی فصاحت اور بلاغت سے کس کو انکار ہو سکتا ہے ۔ بہت ساری اہمیتوں سے ہٹ کر یہ ادب کا سرچشمہ ہے ۔ لیکن قرآن نے جو بہت سارے الفاظ چھوڑ دیئے ہیں وہ ادب میں شامل ہیں ۔ ان کو بھی جاننا ضروری ہے ۔ کیونکہ ان کی چھان بین کے بعد دوسری بہت ساری چیزوں کو جاننے اور سمجھنے میں آسانی پیدا ہوسکتی ہے ۔ ایام جاہلیت کی ادبی سرگرمیوں میں شاعری کا درجہ بالاتر تھا ۔ اس لیے آگے چل کر " سبعہ معلقہ " سنگ میل بن گئی ۔ اس کے بعد اسلامی شاعری سے آگاہی ہوتی ہے ۔ آگے چل کر نثر کے اندر " مقامات الحریری " کو خاص رتبہ حاصل ہوا ۔ اس کے بعد صدیوں سے عربی زبان میں جدید شاعری کی جاتی ہے ۔ معیاری نثر لکھی جا رہی ہے ۔ ناول ، ڈرامے ، افسانے اور صحافت کے اندر نئے نئے تجربے ہو رہے ہیں ۔ ان نئے رجحانات سے نصابی دنیا سنسان نظر آتی ہے ۔

مضامین اور اساتذہ :- نصاب کے لحاظ سے مضامین میں توازن اور یکسانیت پیدا کی جائے ۔ نئے علوم شامل کیے جائیں ، اس سلسلے میں کتابوں کی فراہمی کی قباحت سامنے آئے گی ۔ یا تو عرب ممالک سے منگائی جائیں یا خود چھاپی جائیں جو تقریباً ناممکن ہے ۔ اس لیے عربی زبان کے ذریعہ کے علاوہ دوسری زبانوں کی لذت سے نصاب کو آشنا کیا جائے ۔ اس سلسلے میں اساتذہ زحمت اٹھائیں تو کام بن سکتا ہے کیونکہ ان مدارس کے طلباء بہرحال اساتذہ کے حکم کو زیادہ واجب التعمیل سمجھتے ہیں ۔ نصاب کا اگر جائزہ لیا جائے تو یہ بات صاف نظر آتی ہے کہ ہر دور میں مقاصد اور حالات کے تحت نصاب کے اندر کنٹریبوشن ہوتی رہی ہے تو آج کیسے روکا جا سکتا ہے ۔ نئے مضامین اور نئی کتابوں کے سلسلے میں کچھ اہم مسائل ضرور اٹھ کھڑے ہوں گے ۔ لیکن مسائل کے حل کرنے میں جتنی دشواریاں پیش آئیں گی ان کو چھوڑ دینے میں زیادہ دشواریاں پیدا ہوں گی ۔ نصابی تاریخ اس بات کی گواہ ہے کہ مسلمانوں نے یونانی اور غیر مذہبی علوم کو صرف نصاب کے اندر جگہ ہی نہیں

دی بلکہ پروان بھی چڑھایا ہے ۔ یونانی فلسفہ، طب، اور علم ریاضی، جیومیٹری، علم نجوم اور موسیقی وغیرہ میں دسترس حاصل کی تو آج جو نئے علوم سکہ رائج الوقت ہیں اور ہماری مذہبیات سے ٹکر نہیں لے رہے ہیں، ان کو نصاب میں ضرور شامل کرنا چاہیئے۔ اس کے لیے کچھ نئے قسم کے اساتذہ کو بھرتی کرنا ہوگا، جو نئے علوم بہرور ہوں۔ اور پرانے اساتذہ کو مخصوص تربیت حاصل کرنا ہوگا۔ اس کے علاوہ کالج اور یونیورسٹی کے اساتذہ اور دوسرے عہدہ داران بھی کچھ توجہ فرمائیں۔ اپنی چھٹیوں اور فرصت کے اوقات میں طلباء کی مدد کرسکتے ہیں، اور کام آسان ہو سکتا ہے۔ ان جگہوں پر جو مدارس کی راہوں سے گذر کر آئے ہیں وہ ادھر مڑ کر بھی نہیں دیکھتے ہیں۔ اپنی سبکدوشی کے بعد ان مدارس کے لیے سود مند ثابت ہوسکتے ہیں۔ عیسائی مشنری کی بہتر مثال موجود ہے۔ اکبری عہد میں میر فتح اللہ شیرازی وزارت عظمی[۱] کو سنبھالتے ہوئے کندھے پر بندوق بھی رکھتے تھے اور کمر سے بارود کا تھیلا بھی لٹکاتے تھے۔ مگر فرصت کے اوقات میں تصنیف و تالیف اور درس و تدریس کا مشغلہ بھی جاری رکھتے تھے۔ یہ تو لگن اور کام کرنے کی بات ہے۔ یہ مسئلہ پوری قوم کا ہے۔ تدریسی اور نصابی انحطاط کے ذمہ دار صرف دینی مدارس کے اساتذہ اور طلباء ہی نہیں ہیں۔ بلکہ یہ قوم کی بے حسی اور بے توجہی کا نتیجہ ہے۔ اس ملک میں مسلمان اپنی زبوں حالی کو روتے ہیں اور اسی خانے میں ساری چیزیں ڈال دیتے ہیں۔ یہود قوم کی صدیوں اگر زبوں حالی کا جائزہ لیا جائے تو ان کے مقابلے میں تو ہمیں ابھی آنچ بھی نہیں آئی ہے۔ اس بے سرو سامانی میں بھی انھوں نے ایرانی زبان اور روایتی تعلیم کو زندہ رکھتے ہوئے نئی تعلیم اور علوم میں کسی سے پیچھے نہیں رہے۔ یہ پوری قوم کی محنت کا ثمرہ ہے نہ کہ صرف اساتذہ اور طلباء کا کارنامہ ہے۔

---

(۱) مناظر احسن گیلانی: ہندوستان میں مسلمانوں کا نظام تعلیم و تربیت، جلد اول، دھلی، ۱۹۶۶ء، صفحہ ۲۵۸

ھمیں ان سے نفرت ہے ۔ انھوں نے صرف قبلۂ اولیٰ ھی پر قبضہ کیا بلکہ بہت سی چیزوں تو چرا لے گئے اور دانائے راز ان گئے کہ قوم کی ترقی علم کے ساتھ ہے ۔ ایک غیر مذھبی حکومت میں مذھبی تعلیم کے لیے کیا توقع کی جا سکتی ہے اگر نظر عنایت ھو تو کیا کہنا ورنہ قوم کا ھر فرد اس ذمہ داری کو محسوس کرے تو سب کچھ ممکن ہے ۔ عہد وسطی میں تعلیم کے سلسلہ میں مسلمان حکمرانوں کے مقابلے میں زیادہ تر مسلمانوں نے خود کام کیا اور آج بھی کرنا چاھئے ۔

فنی اور پیشہ وارانہ تعلیم اور فارغ التحصیل طلباء کا معاشی مسئلہ :- دوران تعلیم اور تعلیم کے بعد تاجروں اور صاحب ثروت کے چندوں پر زندگی بسر کرنے سے کہیں اچھا ہے کہ پیشے کے اختیار کرنے کے بعد آبرودار زندگی گزاری جائے ۔ دوران پڑھائی بھی پیشہ وارانہ تعلیم کے ذریعہ طالب علم مسجد اور مدرسہ تک محدود نہیں رہ سکتا ، نہ بوجھ بن سکتا ہے ۔ اصل مقصد سے ھٹ جانے یا دین سے دلچسپی نہ لینے کا سبب پیشہ ورانہ تعلیم سے زیادہ دوسری چیزیں زیادہ مضر ثابت ھوسکتی ہیں ۔ اس قسم کی تعلیم کی ضرورت مذھبی مدارس سے زیادہ غیر مذھبی مدارس کے اندر بھی محسوس کی جا رھی ہے ۔ زور و شور کے ساتھ عمل بھی ھو رہا ہے ۔ نصاب کے اندر ھر پیشہ کو داخل نہیں کیا جا سکتا ہے ، نہ ھر طالب علم کے ضروری قرار دیا جا سکتا ہے ۔ عہد وسطی میں تو علماء کے ذرائع معاش علمی کاموں کے علاوہ ھوا کرتے تھے ۔ مثلاً طباخی ، مٹھائی بنانی ، کتابوں کی لکھائی ، کتب فروشی ، کتابت ، ترجمے ، قرآن پاک میں مینا کاری ، کاغذ سازی ، جلد سازی ، کلک کی قلم سازی وغیرہ ۔ آج کے زمانے میں نصاب کے اندر چند خاص پیشوں کو داخل کیا جا سکتا ہے ۔ مثلاً خیاطی ، باغبانی ، کاشتکاری ، ریڈیو کی مرمت ، بجلی کا کام ، طب وغیرہ ۔ اگر کوئی طالب علم مذھبیات یا دوسرے مضمون میں تحقیق کرنا چاھتا ہے تو اس کو پیشہ وارانہ تعلیم سے آزاد رکھنا چاھئے تاکہ وہ پوری توجہ کے ساتھ کام

کر سکے . لیکن اگر اختیار کرنا چاھتا ہے تو ضرور اجازت دی جائے تاکہ فارغ ہونے کے بعد عوام کے دست نگر نہ ہوں اور چندوں کا محتاج نہ ہوں یا معمولی تنخواہ پر معلم، خطیب، امام اور موذن بن کر ذاتی صلاحیتوں کو ختم کر دے . لیکن کم استعداد کے طلبا کو ان کے فطری رجحانات کے تحت پیشہ وارانہ تعلیم ضروری کی جائے جس کی اس علاقے اور ماحول میں ضرورت محسوس کی جاتی ہو .

معلومات عامہ :— طلبا کے یہاں معلومات عامہ کا فقدان پایا جاتا ہے . اخبار بینی کی روایت کم ہوتی ہے . ایک وجہ یہ بھی ہے کہ اخبار کے اندر جھوٹی خبریں بھی ہوتی ہیں . نصاب کے اندر عالمی تاریخ کا مضمون ضرور شامل ہونا چاھیئے . یہ کمی جغرافیہ، تاریخ اور پولیٹیکل سائنس کے مضامین کے ذریعہ پوری ہو سکتی ہے . اور ان کی معلومات عامہ کو بڑھایا جا سکتا ہے .

تبلیغ دین اور اشاعت تعلیم :— اس کام کے لیے ضروری ہے کہ اساتذہ اور طلباء دین کی تبلیغ مثبت پیرائے میں کریں . مذہب کے ایسے پہلو بھی ہیں جو غیر مذہبی لوگوں کو بھی متاثر کر سکتے ہیں . ایسی چیزوں پر زور دیا جا سکتا ہے . اس کے بعد مذہبی چیزوں کی طرف آسانی سے رغبت پیدا کی جا سکتی ہے . اسی اصول کے تحت عیسائیت کے مرکز کام کرتے ہیں . خلوص کے ساتھ تعلیمی مراکز کو ترقی دیتے ہوئے اپنے مذہب سے رغبت پیدا کرانے کی کوشش کرتے ہیں . مدرٹرسا کی ساری جد و جہد انسانی خدمت کے ذریعہ دین عیسوی کی خدمت کرنے کی ہیں . مسلمانوں کے یہاں عبادت کا تصور کچھ محدود ہوکر رہ گیا ہے، ورنہ خدمت اور اخلاق حسنہ اسلام ھی کی اپنائی ہوئی چیزیں ہیں . عہد سکندری اور اکبری دور میں غیر مسلموں کے لیے تعلیمی آسانیاں فراھم کی گئیں . آج ان مدارس میں غیر مسلم نظر نہیں آتے . تبدیلئی نصاب میں اس بات کا خیال رکھا جائے کہ دوسرے مذاہب

کے لوگ بھی آسانی کے ساتھ شرکت کر سکیں۔ تعلیم کوئی ایسا راز نہیں ہے جو دوسروں سے چھپا کر رکھا جائے۔

معاشرتی زندگی :— یہاں معاشرتی زندگی کا خلا کافی گہرا نظر آتا ہے۔ سماجی تاریخ کی کتابوں کی کمی کی وجہ سے طلبا کے اندر سماجی زندگی کا فقدان نظر آتا ہے۔ اس میں کوئی شک نہیں ہے کہ نصاب کے اندر تاریخ کی کتابیں ضرور موجود ہیں لیکن بقول علامہ شبلی نعمانی کے عربی مدارس کے نصاب کے اندر تاریخ کی کتابیں اس غرض سے داخل کی گئی تھیں کہ ان کی اہمیت تاریخ سے زیادہ نثری نمونے سے تھی[۱]۔ اس کے علاوہ ہندوستان کے اندر جو تاریخ کی کتابیں لکھی گئیں اور اس نصاب میں شامل ہوئیں ان کے اندر کہیں تنقید اور اعتراض کی گنجائش نہیں پائی جاتی ہے۔ اس لیے نئے طرز کی عالمی سطح پر تاریخ لکھی جائے اور نصاب میں داخل ہو۔ صرف اسلام کی سیاسی تاریخ نہ پڑھائی جائے بلکہ ساتھ ہی ساتھ اسلامی ثقافت پر بھی زور دیا جائے۔ یہ چیز زیادہ کارآمد ہوگی، اگر ہندوستان کی تقابلی ثقافتی تاریخ پڑھائی جائے۔ طلبا کو اسلامی تاریخ کے ساتھ ساتھ ہندوستان کی تاریخ سے بھی واقفیت ہونا ضروری ہے۔ ایک متحد اور سالم ہندوستان کے لیے مختلف فرقوں کا سماجی اتحاد قومی اتحاد کے لیے ضروری ہے۔ ان کو یہ معلوم ہونا چاہیئے کہ ان کا اور دوسری خلقت کا یہاں کی ثقافت میں کتنا حصہ ہے۔ اپنی حقیقت اور شناخت کو برقرار رکھتے ہوئے مشترک ثقافت کا حقدار ہونا چاہیئے جیسے دوسری چیزوں میں برابر کے حقدار ہیں۔

تعلیم نسواں :— روایت کے مطابق تعلیم کے سلسلے میں عورتوں کی طرف بھی توجہ دی گئی لیکن ان کے اور مردوں کے نصاب میں فرق پایا گیا۔ تفریق کی وجہ ان کا گھر تک محدود رہنا

---

(۱) شبلی نعمانی: مقالات شبلی، حصہ سوم، اعظم گڑھ، ۱۹۵۵، صفحہ ۸۹

اور کسب معاش سے دور رہنا تھی۔ یہ حقیقت ہے کہ اسلام نے نسواں تعلیم پر زور دیا اور مسلمانوں نے اس سے پہلوتہی کی۔ ہندوستان میں تعلیم کے سلسلے میں فخر کے ساتھ ایک ساتھ میں کچھ نام ضرور سنا دیئے جاتے ہیں۔ مثلاً رضیہ سلطانہ، گلبدن بیگم، ماہم انگہ، نورجہاں اعزالنساء، زیب‌النساء، جہاں آرا وغیرہ۔ مگر یہ صحیح ہے کہ تعلیم نسواں کا کوئی نظم نہ تھا۔ کوئی آسودہ گھرانے کی معزز خاتون استانی کا کام کرتی تھی۔

ابتدائی تعلیم کے بعد ان کو قصص الانبیا، حکایات اولیا، اس کی دوسری اخلاقی کتابیں، مثنوی مولانا روم پڑھائی جاتی تھی۔ آج کے دور میں بچیوں کو قرآن ناظرہ، تعلیم الاسلام، دینیات، بہشتی ذیور وغیرہ پڑھایا جاتا ہے۔ اس کے علاوہ ملک کے مختلف حصوں میں باقاعدہ نصاب کے ساتھ لڑکیوں کی تعلیم شروع ہو گئی ہے۔

امتحانات :- عموماً اب مدارس کے اندر سہ ماہی، ششماہی اور سالانہ امتحانات ہوتے ہیں۔ تحریری اور تقریری دونوں قسم کے امتحانات ہوتے ہیں مگر ایسے بھی مدارس ہیں جہاں امتحانات کے طریقے رائج نہیں ہیں۔ شاید طلبا کی محدود تعداد اور ذاتی جانکاری کی وجہ سے امتحان کی ضرورت نہیں سمجھی جاتی ہے۔ مگر امتحان کی افادیت اپنی جگہ پر مسلم ہے۔ زیادہ تر مکاتب میں نہ درجہ بندی ہوتی ہے، نہ نصاب پر عمل ہوتا ہے[1]۔

مرکزی تنظیم :- مختلف مسلک اور مشرب کے باوجود دینی مدارس کی زیادہ تر قدریں مشترک ہیں۔ مثلاً زیادہ‌تر مدارس میں درس نظامیہ رائج ہے۔ کتابیں بھی کم و بیش وہی ہیں، صرف کچھ رد و بدل پایا جاتا ہے۔ طریقہ تعلیم بھی ایک ہے۔ اوقات میں مطابقت ہے۔ امتحان اور پڑھائی کا موسم یکساں ہے۔ تو

---

(۱) جائزہ مدارس عربیہ اسلامیہ، مغربی پاکستان، صفحہ ۳۹ے۔

کیا اساتذہ ایک تنظیم کے تحت نہیں ہو سکتے ہیں۔ ان کی تنظیم کا ایک مرکز ہونا چاہیئے تاکہ نصابی اصلاح کی برکتیں آسانی کے ساتھ حاصل کی جا سکیں۔ نصابی اصلاح کے بارے میں تو اچھی اچھی باتیں یا تنقید تو کوئی بھی کر سکتا ہے لیکن عملی جامہ تو ان مدارس کے اساتذہ ہی پہنچا سکتے ہیں۔ امکانی صورت تو انہیں کے ذریعہ پیدا ہو سکتی ہے۔ یہ بڑی اچھی بات ہے کہ ان اساتذہ کو اپنی خدمات سے سبکدوش نہیں کیا جا سکتا ہے۔ جس کی وجہ سے اُن کے تجربات سے زیادہ سے زیادہ استفادہ کیا جاتا ہے۔

ملک کے گوشے گوشے میں کم و بیش دینی مدارس پائے جاتے ہیں۔ مگر زیادہ‌تر اپنے وجود کی قسم کھائے ہوئے ہیں۔ نصابی اصلاح اور نظام تعلیم کی درستگی کے بعد ان کے وجود کو باقی رکھا جا سکتا ہے۔ جس حال میں ہیں اور جیسے بھی ہیں غنیمت ہیں۔ ایک مریض کو علاج کے ذریعہ صحتمند بنانے کی کوشش کی جاتی ہے، نہ کہ اس کو اپنے حال پر چھوڑ دیا جاتا ہے یا گلا گھونٹ دیا جاتا ہے۔ خدا نہ خواستہ اگر یہ سب مدارس ختم ہو جاتے ہیں تو کیا پھر اسی انداز سے اور اسی تعداد کے اندر وجود میں آسکتے ہیں۔ مکان بوسیدہ ہو جاتا ہے تو اس کی مرمت کی جاتی ہے۔ کچھ خراب سامان بدل دیا جاتا ہے اور رہنے کے لائق ہو جاتا ہے۔ فی زمانہ بغیر ڈگری کے نوکری کے بارے میں سوچا جاتا ہے۔ نصاب میں تھوڑی تبدیلی کے بعد یہ ممکن ہے کہ ان مدارس کے فارغین بھی سرکاری نوکریاں حاصل کر سکتے ہیں۔ لیکن یہ بات بھی محفوظ رکھنا چاہیئے کہ ملک کی آبادی کا صرف چار فیصدی حصہ نوکری پیشہ ہوتا ہے۔ یہ حقیقت ہے کہ زیادہ‌تر نچلے طبقے کے لڑکے ان مدارس میں پڑھنے آتے ہیں۔ اعلیٰ طبقہ صرف چندہ دیتا ہے۔ اپنے بچوں کو نہیں بھیجتا ہے۔ یہاں تک کہ ان مدارس کے کارکن، مہتمم اور اساتذہ بھی اپنے بچوں کو کالج اور یونیورسٹی میں بھیجنا چاہتے ہیں۔ ایسی صورت میں ان غریب بچوں کے ذہن پر کیا اثر پڑتا ہوگا۔ یہی وجہ

ہے کہ اساتذہ ان کی تعداد سے مطمئن ہوئے ہیں کہ اس دور میں بھی علوم دین کے شیدائی پائے جاتے ہیں۔ اور لڑکے اس بات سے تسکین پاتے ہیں کہ نماز و روزہ بھی جان جاتے ہیں اور حساب کتاب سیکھ جاتے ہیں۔ جس طرح ہندوستان کی سیاست پر شمالی ہند کا غلبہ رہا وہی اثر دینی تعلیم اور نصاب پر بھی پایا جاتا ہے۔ شمالی ہند کے مدارس اور مکاتب کا ذریعۂ تعلیم اردو ہے۔ یہ کم سوچا جاتا ہے کہ ملک کے دوسرے حصوں میں کیا تقاضے ہیں۔ مسلمان دنیا کے سارے ممالک میں پائے جاتے ہیں لیکن کسی ایک ملک کی ثقافت کسی دوسرے ملک پر منطبق نہیں کی جاسکتی ہے۔ لیکن اندرون ملک کی یکسانیت سے انکار بھی نہیں کیا جاسکتا ہے۔ اپنے یہاں کے حالات مختلف ہیں۔ ان مدارس کے فارغین، کچھ زیادہ مختلف نہ نظر آئیں تو یہاں کی برکتوں سے مستفید ہو سکتے ہیں۔ چونکہ ان کا تعلق زیادہ‌تر نچلے طبقے سے ہوتا ہے۔ اس لیے احساس کمتری میں مبتلا ہوتے ہیں، جس کو آسانی کے ساتھ دور کیا جا سکتا ہے۔ مسلمان زیادہ‌تر میدانوں میں اپنی کامیابی حاصل کرتے رہیں۔ مثلاً سیاست کا کھیل، کاریگری، موسیقی، فن، آرٹ، فلم وغیرہ تو وہ دینی تعلیم میں کیسے پیچھے رہ سکتے ہیں۔ مگر طریقہ تعلیم اور نصابی تبدیلی درکار ہے۔ نصاب کی زلف برہم ہمیشہ سنوری اور سلجھائی گئی۔ آج بھی ہم کو اس میں گرفتار ہونے کے بجائے اس کو تابدار کرنے کی کوشش کرنا چاہیئے۔

-o-o-o-

مطبوعات ادارۂ علوم اسلامیہ

مجلۂ علوم اسلامیہ کے مندرجہ ذیل شمارے شائع ہو چکے ہیں

جلد ۱	نمبر ۱ و ۲	مرتبہ پروفیسر مختار الدین احمد
جلد ۲	نمبر ۱ و ۲	مرتبہ پروفیسر مختار الدین احمد
جلد ۳	نمبر ۱ و ۲	مرتبہ پروفیسر مختار الدین احمد
جلد ۴	نمبر ۱ و ۲	مرتبہ پروفیسر مختار الدین احمد
جلد ۵	نمبر ۱—۲	مرتبہ پروفیسر مختار الدین احمد
جلد ۶	نمبر ۱—۲	مرتبہ پروفیسر مختار الدین احمد
جلد ۷	نمبر ۱—۲	مرتبہ پروفیسر مختار الدین احمد
جلد ۸	نمبر ۱—۲	مرتبہ پروفیسر مختار الدین احمد
جلد ۹	نمبر ۱—۲	مرتبہ پروفیسر مختار الدین احمد
جلد ۱۰	نمبر ۱—۲	مرتبہ پروفیسر مختار الدین احمد
جلد ۱۱	نمبر ۱—۲	مرتبہ پروفیسر محمد الهال انصاری
جلد ۱۲	نمبر ۱—۲	مرتبہ پروفیسر امجد علی
جلد ۱۳	نمبر ۱—۲	مرتبہ پروفیسر اکمل ایوبی
جلد ۱۴	نمبر ۱—۲	مرتبہ پروفیسر اکمل ایوبی
جلد ۱۵	نمبر ۱—۲	مرتبہ پروفیسر اکمل ایوبی

ملنے کا پتہ :

PUBLICATIONS DIVISION
Aligarh Muslim University
Aligarh — 202002
INDIA

"اخبار الجمال" تاریخ علی گڑھ کا قدیم ماخذ

ڈاکٹر غلام یحیی انجم*

شہر علی گڑھ کے مشہور باکرامت بزرگ شمس العارفین حضرت شاہ جمال علیہ الرحمۃ و الرضوان کے اولاد و امجاد کے ذکر کے علاوہ قلعۂ کول، قصبات کول، باشندگان کول کے حالات و واقعات پر یہ کتاب مشتمل ہے. اس طرح گویا یہ کتاب قدیم علی گڑھ یعنی کول کی تقریباً ڈھائی سو سال پرانی تاریخ ہے. اس کتاب کی اہمیت اس وجہ سے بہت زیادہ ہے کہ اس کے اب تک صرف دو نسخوں کا علم ہوسکا ہے. ایک نسخہ پروفیسر نثار احمد فاروقی، سابق صدر، شعبہ عربی، دھلی یونیورسٹی کے پاس ہے جب کہ دوسرا نسخہ استاذ العلماء حضرت مولانا لطف اللہ علی گڈھی (متوفی: ۱۳۳۴ھ) کے قدیمی کتب خانہ میں ہے جو ان دنوں حضرت مولانا محمد اسد اللہ، لکچرار، شعبۂ دینیات، مسلم یونیورسٹی، علی گڑھ کی ملکیت میں ہے. میں موخرالذکر موصوف کا ممنون کرم ہوں کہ انہوں نے اس کتاب کی طرف رہنمائی کی اور مطالعہ کے لیے مہیا فرمایا. فاجزاہ اللہ عنی خیر الجزاء.

یہ کتاب فارسی زبان میں ہے اور اس میں کل ۲۹۶ صفحات ہیں. خط نستعلیق ہے. سیاہ روشنائی کا استعمال کیا گیا ہے. عناوین سرخ روشنائی سے لکھے گئے ہیں. کتاب کے درمیانی اوراق کرم خوردہ ہیں جو نہ تو قابل فہم ہیں نہ ھی قابل مطالعہ. کتاب میں تکرار مباحث زیادہ ہیں جس سے اندازہ ہوتا ہے کہ مصنف کو شاید نظرثانی کا موقع نہیں ملا. بہرحال اگر اس کی اشاعت ہوجائے تو ارباب علم و فن میں پذیرائی ضرور ہوگی. اس کتاب کی کتابت کی ابتدا سید امین الدین احمد بن سید کریم الدین احمد بن

(*) ڈاکٹر غلام یحیی انجم، استاذ شعبۂ سنی دینیات، علی گڑھ مسلم یونیورسٹی، علی گڑھ

سید نور الدین احمد بن حضرت غریب نواز سید عبدالوہاب بن حضرت پیر محمد ہاشم جلیسری کے بدست ہوئی جس کی تکمیل مقام باہ، ضلع اکبر آباد میں شب دو شنبہ ۴ ربیع الاخر ۱۲۲۹ھ کو ہوئی تھی۔

حالات مصنف:

اس کتاب کے مصنف راجی محمد بن راجی شیخ یار محمد بن شیخ کمن بن شیخ عبدالصمد ہیں جن کا سلسلۂ نسب چودہ واسطوں سے شاہ جمال کولوی تک پہنچتا ہے۔ ان کی ولادت بادشاہ اورنگ زیب کے دور حکومت میں شب دوشنبہ ۲ ذوالحجہ ۱۰۹۸ھ کو "کول" میں ہوئی تھی۔ بارہ سال کی عمر سے ہی کول کے اہل علم کے سامنے زانوے تلمذ تہہ کرنے کا سلسلہ شروع کیا۔ سید عبداللہ دہلوی جو ان دنوں کول تشریف لائے تھے، ان سے علم صرف پڑھا۔ اس کے بعد وہ آگرہ گئے، وہاں دو تین ماہ علم کی تحصیل کرنے کے بعد سکندرہ راو چلے گئے جہاں انہوں نے حافظ محمد اشرف پنجابی جو علوم و فنون میں جامع تھے، دو تین ماہ ٹھہر کر استفادہ کیا۔ اس کے بعد کول چلے آئے اور کچھ دنوں رہ کر خورجہ چلے گئے۔ مصرنجان افغانی ککیانی جو ان دنوں وہاں قیام پذیر تھے، ان سے علم نحو اور علوم عقلیہ و نقلیہ سے کچھ مباحث پڑھے۔ پھر شاہ عالم بادشاہ کے عہد میں دہلی چلے گئے وہاں خواہر زادہ نواب قلی خاں کے گھر قیام کرکے تین چار ماہ دہلی میں طلب علم کرکے کول آگئے اور کچھ ہی ایام ٹھہرے تھے کہ والدہ کے ہمراہ بادشاہ کے لشکر کے ساتھ اجمیر چلے گئے اور اکبری مسجد میں ایک ہفتہ مقیم رہے اور ہر روز بلا ناغہ سلطان الہند خواجہ معین الدین چشتی سنجری علیہ الرحمۃ کے دربار مقدس میں حاضری دیتے رہے۔ پھر وہاں بادشاہ کے لشکر کے ساتھ چتوڑ، منجسورہ، اجین اور آگرہ ہوتے ہوئے دہلی آگئے۔ دو سال گذرنے کے بعد "ہاپوڑ" کے مدرسہ جو "سید قطب عالم" سے مشہور تھا، چلے گئے۔ اس مدسہ میں تقریباً ۱۰۰ طلبہ ان

دنوں زیر تعلیم تھے۔ طلبہ کی اتنی بڑی جماعت ہندوستان میں کہیں نہیں تھی۔ وہ وہاں صرف دو ایک ماہ رہے تھے، پھر وہاں سے موضع "الدن" عملہ "سرادہ" جاکر میاں الہ بخش سے شرح وقایہ کا درس لیا اور سہرٹھہ جاکر فضیلت پناہ شیخ عنایت اللہ سے اس کے بقیہ مباحث پڑھے اور ۱۱۳۲ھ میں سہرٹھہ سے کول چلے آئے۔

مصنف کے دو لڑکے محمد غوث (متولد : ۱۱۲۷ھ) اور دوسرے شیخ قطب (متولد : ۱۱۳۳ھ) بڑے اور دو چھوٹے تھے جن کے حالات بھی کتاب میں اختصار کے ساتھ ملتے ہیں۔

اس کتاب کی ابتداء ۱۱۴۷ھ میں ہوئی اور تکمیل ۱۱۵۳ھ میں ہوئی۔ مقدمہ میں انھوں نے اس کی صراحت کی ہے کہ میں نے اس کام کی طرف توجہ کیوں کی۔

مصنف لکھتے ہیں کہ اولیاء اللہ کی بڑی شان ہے۔ پہلے تو انھوں نے قرآن، حدیث اور اقوال صحابہ و ائمہ کرام سے اولیاء کی عظمت ثابت کی ہے پھر لکھا ہے کہ سرکار دو جہاں صلی اللہ علیہ وسلم کے اس ارشاد "علماء امتی کا نبیاء بنی اسرائیل" میں علماء سے اولیاء کی مقدس جماعت مراد ہے کیوں کہ صرف یہی جماعت علم ظاہری و باطنی دونوں سے بہرہ ور ہوتی ہے۔ مصنف نے اپنے اس قول کی تائید میں بیسیوں دلائل دیئے ہیں۔ اس کے بعد انھوں نے اس کی وضاحت کی ہے کہ اسی عظمت کے سبب، میں اس کام کو اپنے لیے باعث سعادت سمجھ کر کرنے لگا۔ آخر میں انھوں نے اس کی تمنا ظاہر کی ہے کہ یارب اس کتاب کو اپنے فضل و کرم سے تکمیل کی منزل سے گذار کر شہرت دوام عطا کرے۔ وہ لکھتے ہیں :

"یارب ذی الجلال بمنه و کرمه این نسخه را باشکال رسانیده بشرف جمال خود مشرف باید گردانید"۱

---

(۱) محمد راجی : اخبار الجمال، ص ۵

اس کتاب کی ابتداء کب ہوئی، اس کے بارے میں وہ خود رقمطراز ہیں :

بسال ہزار و صد و چہل هفت   با غاز این نسخه ترقیم رفت۱

یعنی ۱۱۴۷ھ میں اس نسخہ کو لکھنا شروع کیا۔

اس کتاب میں مصنف نے تو کئی مباحث چھیڑے ہیں لیکن سارا قلمی زور حضرت شاہ جمال کی عظمت بیان کرنے پر صرف کیا ہے اور وہ بھی اس خوش اسلوبی سے کہ ایک طرف شاہ جمال اور دوسرے بزرگوں کے حالات ہیں تو دوسری طرف قدیم علی گڑھ کی سماجی، ثقافتی اور سیاسی تاریخ بھی اسی مناسبت انھوں نے اس کتاب کا نام " اخبار الجمال " ملقب به " اشجار الجمال " رکھا ہے اور پھر انھوں نے اپنی تمنا اس طرح ظاہر کی ہے :

کل مقصود ما روئے جمال است   زہے مطلوب ما کوئے جمال است
گر آئی در حریم روضه او   جمال اندر جمال اندر جمال است۲

کتاب کل چھ اہم موضوعات پر مشتمل ہے۔ مصنف نے ابتدائی صفحات میں ابتدائے آفرینش سے لے کر حضرت شاہ جمال علیہ الرحمۃ تک کے انبیاء، اصحابہ، اولیاء اور دوسرے تمام سلاسل کے بزرگان دین کی ترتیب وار سوانح اور حالات و واقعات بیان کئے ہیں۔

کتاب کا آخری تہائی حصہ حضرت شیخ نظام الدین ابوالموئد کی کول میں آمد اور پھر یہاں مستقل سکونت اختیار کرنے پر مشتمل ہے۔ اس کے بعد حضرت شاہ جمال اور ان کے اولاد و امجاد پھر سلسلہ در سلسلہ مصنف نے اپنے زمانے تک کے اامور اصحاب کا ذکر مختصراً کیا ہے۔

---

(۱) محمد راجی : اخبار الجمال، ص ۵
(۲) ایضاً ص ۹

قلعہ کول، جامع مسجد، قصبہ کول، مکان کول، مزارات کول، اور پھر گرد و نواح کے قصبات کا ذکر بھی زیر بحث کتاب کے آخری صفحات میں ہے۔ آخری صفحہ پر مصنف نے اپنی بےبسی اور احساس معصیت کا ذکر کیا ہے۔ ساتھ ہی ساتھ زیر نظر کتاب کی اہمیت پر بحث کی ہے۔

کتاب کے شروع میں ایک وقیع مقدمہ بھی شامل ہے جس میں ہندوستان کے عہد وسطیٰ کی تاریخ اور قلعہ کول فتح کرنے کے حالات و واقعات درج ہیں مگر اس سے پہلے مضامین کتاب کی ایک طویل فہرست بھی ہے۔ مقدمہ کی ابتداء حمد و صلوٰۃ سے یوں ہوتی ہے:

"الحمد للہ رب العالمین و الصلوٰۃ و السلام علیٰ رسولہ سید المرسلین محمد والہ و اصحابہ اجمعین[۱]"

اس کے بعد مصنف نے سبب تالیف کا ذکر کیا ہے۔ پھر ہندوستان کے عہد وسطیٰ کی تاریخ لکھتے وقت بطور خاص اس کی وضاحت کی ہے کہ سلطان معزالدین محمد سام عرف شہاب الدین غوری ۵۸۸ھ میں بیس ہزار ایکسو سواروں کے ساتھ ہندوستان پر حملہ آور ہوا اور دہلی، اجمیر، کھنڈلہ اور بتھورہ کے راجاؤں سے جنگ و جدال کرکے فتح و کامرانی حاصل کی۔ پھر انھوں نے اس طرف بھی اشارہ کیا ہے کہ ۵۸۹ھ میں ملک قطب الدین ایبک نے جمنا ندی پار کرکے ہندوستان کے مشہور قلعہ کول پر قبضہ کیا۔ یہی کول آج بالائے قلعہ (اوپر کوٹ) کہلاتا ہے جو شہر علی گڑھ سے مشہور ہے۔

اس تفصیل کے بعد مصنف نے پھر بڑے ہی مودبانہ لب و لہجے میں رسالت کا ذکر چھیڑا ہے جس میں انھوں نے یہ لکھا ہے کہ مبدء تخلیق کائنات اور سبب تخلیق موجودات رسول گرامی وقار صلی اللہ علیہ وسلم کی مقدس ذات ہے جو پہلے نور کی شکل میں

---

(۱) راجی محمد: اظہار الجمال، ص ۱۔

تھی۔ چنانچہ جب ابو البشر سیدنا آدم صفی اللہ علیہ السلام کا پتلا تیار کیا گیا تو ان کی پیشانی میں وہ نور محمدی صلی اللہ علیہ وسلم ودیعت کر دیا گیا۔ پھر فرشتوں کو اسی نور کے سبب آدم علیہ السلام کا سجدہ بجا لانے کے لیے کہا گیا جس کی تفصیل قرآن و احادیث کی معتبر کتابوں میں درج ہے، پھر پیشانی آدم سے وہ نور منتقل ہو کر کہاں گیا، اس کے بارے میں مصنف لکھتے ہیں:

"ان نور اماانعہ درجہ بدرجہ من اصلاب الطاہرین الی ارحام الطاہرات انتقال یافتہ[۱]"

چنانچہ حضرت آدم علیہ السلام سے ۶۰۷۲ سال کی مدت گذرنے کے بعد وہ نور مبدء کائنات فخر موجودات ختمی مرتبت محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی شکل میں بطن آمنہ سے عرب کے ریگزار میں نمودار ہوا۔ تعداد معین کے سلسلہ میں اگرچہ مختلف روایات ہیں مگر مصنف نے اسی تعداد کو قرین قیاس سمجھا ہے۔

پیشانی آدم میں جلوہ افروز اس نور کے سجدے سے متعلق خدا اور ابلیس کے درمیان جو مناظرہ ہوا تھا، قرآن و حدیث کی روشنی میں اس پر بھی تفصیلی بحث ہے۔ نیز دخول جنت، ولادت حوا، ہبوط آدم اور پھر ان کے سلسلۂ توالد و تناسل سے متعلق بھی اس کتاب میں بھر پور گفتگو کی گئی ہے۔ کئی جلیل القدر انبیاء کے حالات اور ان کی حیات و ممات کے واقعات بھی مختصر طور پر بیان کئے ہیں۔ حضرت آدم علیہ السلام کے بارے میں لکھا ہے کہ ان کی عمر ایک ہزار سال تھی۔ دس ربیع الاول بروز جمعہ ان کی تاریخ وفات ہے۔ حضرت ابوہریرہ کی روایت سے انھوں نے لکھا ہے کہ جمعہ ہی وہ مبارک دن ہے جس میں آدم علیہ السلام پیدا ہوئے، جنت میں داخل کئے گئے، دنیا کی طرف بھیجے گئے اور اسی دن توبہ کی، اسی دن ان کی وفات ہوئی اور اسی دن فرشتے ان کا

---

(۱) راحی محمد : انوار الجمال، ص ۱۲

کفن جنت سے لاکر کوہ سرالدیپ پر قطب جلوای کی سمت دفن کیا۔ آدم علیہ السلام کی نماز جنازہ حضرت شیث علیہ السلام نے پڑھائی۔ ان کی وفات کے ایک سال بعد بقول بعضے سات سال اور ایک روایت کے مطابق ۳ ماہ یا ۳ دن کے بعد محرم کی چھٹی تاریخ کو جمعہ کی شب میں عشاء کے وقت حوا کی وفات ہوئی اور آدم علیہ السلام کے پہلو میں مدفون ہوئیں۔ حضرت آدم علیہ السلام کی وفات کے بعد زمین کی نیابت حضرت شیث کے حصہ میں آئی۔ نسلاً بعد نسلاً اس کی نیابت ایک دوسرے کی طرف منتقل ہوتی رہی۔ مصنف نے سلسلہ وار اس کا بھی ذکر کیا ہے۔ لہذ سلسلۂ نبوت کے اختتام کے بعد صحابہ، تابعین، تبع تابعین اور تمام سلاسل کے بزرگان دین کے حالات بیان کئے، جن کی تعداد ۳۰۴ تک پہنچتی ہے۔ بعض بزرگوں کے حالات کے ضمن میں، ان کے اولاد و احفاد کا ذکر جو اس کے علاوہ ہے، اس سے مصنف کی دقت نظر اور وسعت مطالعہ کا اندازہ ہوتا ہے اور کتاب کی اہمیت پر روشنی پڑتی ہے۔

شیخ نظام الدین ابو المؤید علیہ الرحمۃ :

کول (علی گڑھ) میں مسلمانوں کی نسل شیخ نظام الدین ابوالمؤید سے چلتی ہے۔ یہ حضرت خواجہ عبدالرحمٰن شمس العارفین غزنوی کے پوتے (نبیرہ) امیر سید نورالدین مبارک غزنوی کے خواہر زادہ اور حضرت شاہ جمال شمس العارفین کولوی رحمۃ اللہ علیہ کے جد قریب ہیں۔ خواجہ قطب الدین بختیار کاکی رحمۃ اللہ علیہ ان کے معاصرین میں سے تھے۔ ان کی نسل کے لوگ کول کے علاوہ دہلی، اترولی، بلکھنہ میں بھی آباد ہوئے اور اب نہ جانے کہاں کہاں ان کی نسل اور خاندان کے لوگ پائے جاتے ہیں۔

شیخ نظام الدین ابو المؤید کشور علم و فن کے تاجدار ہونے کے ساتھ ساتھ زہد و تقوی میں بھی وہ اپنی مثال آپ تھے۔ مصنف نے ان کی مدح میں ایک طویل قصیدہ لکھا ہے جس کے آخر میں انھوں نے ان کی عظمت و شہرت اور ہمہ گیری کا

اعتراف کیا ہے۔ وہ لکھتے ہیں :

فرماں روائے ملک تمکیں   اعنی کہ نظام ملت و دیں
در طاعت حق ز جاں مقید   مقبول ازل ابو المؤید ۱

شیخ کا شجرۂ نسب چار واسطوں سے شمس العارفین خواجہ عبدالرحمن غزنوی اور پھر پانچ واسطوں سے ابو عبیدہ بن الجراح قریشی فہری سے جا ملتا ہے۔ اس طرح کل نو واسطوں سے ان کا سلسلہ صحابیٔ رسول صلی اللہ علیہ وسلم تک پہنچتا ہے، مگر عظمت صحابہ پر لکھنے والوں نے لکھا ہے کہ ابو عبیدہ بن الجراح کی کوئی اولاد نہیں تھی ۔ و اللہ اعلم بالصواب۔ ان کے والد شیخ جمال الدین ابو سعید تھے اور والدہ حضرت بی بی ساران تھیں جو سید عبداللہ ابوالفضل حاجی کی بیٹی اور شیخ الاسلام سید نور الدین مبارک غزنوی امیر دہلی کی بہن تھیں جن کا سلسلۂ نسب حضرت زید شہید بن امام زین العابدین بن امام حسین رضوان اللہ علیہم اجمعین سے جا ملتا ہے ۔

شیخ نظام الدین ابو المؤید کی ولادت باسعادت سے متعلق مصنف نے سلطان المشائخ نظام الدین اولیاء کی ملفوظات کی روشنی میں لکھا ہے :

" قطب الابرار خواجہ اجل سرزی ایک دن شام کے وقت شیخ نظام الدین ابو المؤید کی والدہ کے گھر تشریف لائے۔ ان کی والدہ بیٹھی تھیں۔ انہوں نے انار کا چند دانہ ان کے دامن میں پھینکا اور یہ فرما کر واپس چلے گئے کہ تم سے خوش نصیب لڑکا تولد ہوگا۔ چنانچہ چند یوم گذرنے کے بعد غزنین میں شیخ جمال الدین ابو سعید کے گھر شیخ نظام الدین ابو المؤلد پیدا ہوئے ۔ " ۲

---

(۱) راجی مھد : اخبار الجمال، ص ۲۳۰ ۔
(۲) ایضاً، ص ۲۳۳

سلطان شہاب الدین غوری ۵۸۸ھ میں جب غزنین سے فوج آراستہ کرکے دہلی کی طرف چلا تھا تو اس فوج میں میر سید نور الدین مبارک غزلوی بھی اپنے خاندان کے چند افراد کے ساتھ شریک تھے، جس میں خاص طور سے ان کی والدہ ماجدہ بی بی ساران اور شیخ نظام الدین ابو المؤید کا نام قابل ذکر ہے۔

بی بی ساران دہلی میں قیام پذیر ہوئیں۔ وہ خواجہ قطب الدین بختیار کاکی کو محبت میں بھائی کہتی تھیں۔ ان کی وفات دہلی میں ہوئی۔ مزار اقدس پرانی دہلی میں خواجہ قطب کے مزار شریف کے قریب پرانی نماز گاہ کے بائیں جانب واقع ہے۔

نائب ہند سلطان معز الدین عرف شہاب الدین غوری کے عہد میں قطب الدین ایبک ۵۸۹ھ میں جب پانچ ہزار سوار لشکر کے ساتھ قلعہ کول پر حملہ آور ہوا تو اس میں میر سید نور الدین مبارک غزنوی اور ان کے ہمراہ اس فوج میں شیخ نظام الدین ابو المؤید بھی تھے۔ اس وقت ان کی نوجوانی کا عالم تھا۔ اگرچہ اس کی صراحت نہیں ملتی مگر مصنف نے کنایۃ یہ ثابت کیا ہے کہ میر سید نور الدین مبارک غزنوی کے ہمراہ ان کے خویش و اقارب بھی تھے۔ چونکہ شیخ ابو المؤید ان کے خاص اقارب میں تھے جس سے اندازہ ہوتا ہے کہ وہ اس فوج میں ضرور شریک رہے ہوں گے۔ اس فوج کے مقدمۃ الجیش کی اہم ذمہ داری امیر سید نور الدین ہی کے سپرد تھی۔ یہ انہیں بزرگان دین کی اس لشکر میں شرکت کا نتیجہ ہے کہ قلعہ فتح ہوا۔ مصنف لکھتے ہیں:

> "محض بہ برکت قدوم و تفول میمنت لزوم آنجناب فتح و نصرت دریافت۱"

اسی وجہ سے ایک زمانہ تک اسے "شیخ الاسلامی" کا علاقہ بھی کہا جاتا رہا۔

---

(۱) راجی محمد: اخبار الجمال، ص ۲۳۶

قلعہ کول فتح ہونے کے بعد میر سید اور الدین مبارک غزنوی تو لشکر کے ہمراہ واپس چلے گئے مگر شیخ نظام الدین ابو المؤید نے اسی قلعہ کول کو اپنا وطن بنالیا اور یہیں مقیم ہوگئے۔ پھر کتنے دنوں بقید حیات رہ کر اشاعت اسلام کی اس کی کوئی صراحت نہیں ملتی۔ البتہ اس حساب سے کہ سلطان المشائخ شیخ نظام اولیاء سولہ سال کی عمر میں بدایوں سے دہلی تشریف لائے، اس وقت ان کی ملاقات شیخ ابو المؤید سے ہوئی تھی۔ سلطان المشائخ کی ولادت ۶۳۲ھ میں ہوئی جس وقت وہ دہلی آئے تھے، اس وقت ناصر الدین محمود بن سلطان شمس الدین یلتمش دہلی کے تخت پر متمکن تھا۔ شیخ المشائخ ۶۶۳ھ میں فوت ہوئے، اس وقت شیخ نظام الدین ابو المؤید بقید حیات تھے۔ ناصر الدین محمود کے بعد غیاث الدین بلبن ۶۶۳ھ میں دہلی کے تخت پر بیٹھا اور ۶۸۵ھ تک اس نے حکومت کی۔ چونکہ شیخ ابو المؤید ۵۸۸ھ میں عین جوانی کے عالم میں غزنین سے دہلی آئے تھے اور سلطان المشائخ حضرت نظام الدین اولیاء کے وصال کے بعد وہ بقید حیات تھے، اس سے اندازہ لگایا جا سکتا ہے کہ ان کی عمر سو سال کے قریب رہی ہوگی۔

شیخ ابو المؤید کا مزار اقدس قلعہ کول کے بیرونی حصہ میں غربی جانب ہے جسے آج احاطۂ شاہ جمال سے شہرت حاصل ہے۔ ایک محجریعی پتھر کی جالیوں کی دیوار کے احاطہ میں واقع ہے اور درخت پیلو ان کے مزار کے سرہانے ہے جس کا سایہ ان کے مزار پر ہمیشہ رہتا ہے۔ درخت پیلو کے غربی جانب ایک سنگین گنبد ہے جس کے بارے میں کہا جاتا ہے کہ وہ ان کی نشست گاہ ہے جہاں دعائیں مقبول ہوتی تھیں۔ بعض لوگوں نے لکھا ہے کہ شیخ ابو المؤید کا مزار دہلی ہے۔ مصنف نے اس قول کی تردید کی ہے اور لکھا ہے:

"مزار ایشاں را بعدم یقین از جملہ مزار ہا دہلی شمارند کہ محض غلطی و نسیان است[۱]"

(۱) راجی محمد: اخبار الجمال، ص ۲۳۷

شیخ نظام الدین ابو المؤید بڑے باکمال خدا رسیدہ بزرگ تھے۔ مصنف نے اس کتاب میں ان کے بیشتر کمالات و فضائل کا ذکر کیا ہے جس سے اندازہ ہوتا ہے کہ وہ درجۂ ولایت کے اہم منصب پر فائز تھے۔

شیخ ابو المؤید کے ایک صاحبزادے شیخ عبداللہ بڑے پایہ کے عالم دین تھے۔ عمر کے بڑے حصہ تک طلب علم کرتے رہے۔ جس کے سبب اکثر طلبہ ان کا مذاق اڑایا کرتے تھے۔ ان کا بھی مزار اقدس اپنے پدر بزرگوار کے برابر تھوڑا نیچے غربی جانب واقع ہے۔

شیخ عبداللہ کے دو صاحبزادے تھے اور دونوں بڑے باکرامت بزرگ تھے۔ ایک شیخ شہاب الدین پران اور دوسرے شمس العارفین شاہ جمال علیہ الرحمۃ۔ مصنف لکھتے ہیں:

بزرگے بود عبداللہ نکو ذات دو فرزنداں ازاں شد در کرامات[1]

اول الذکر صاحبزادے شیخ شہاب الدین پران کو بچپن میں کبوتر پکڑنے کا بڑا شوق تھا۔ بسااوقات تو کبوتر پکڑنے کے لیے ساتھ وہ خود بھی اڑ جایا کرتے تھے۔ اسی وجہ سے انھیں "پران" کہا جاتا ہے۔ "پران" پریدن سے اسم فاعل سماعی ہے، جس کے معنی اڑنے والے کے ہیں۔ ان کی اس عادت سے ان کے دادا اور والد بہت ناراض ہوئے جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ کچھ ہی لمحہ بعد رحلت کر گئے۔ مصنف لکھتے ہیں:

شہاب الدین لقبش بود پراں نمودہ با کبوتر جست طراں
چوں ازیں احوال جدش از غضب تفت بصغرسن زدنیا او بدر رفت[2]

---

(۱) راجی محمد: اخبار الجمال، ص ۲۳۸
(۲) ایضاً، ص ۲۳۹

شیخ پران کی تربت بھی شاہ جمال کے احاطہ میں والد بزرگوار کی قبر سے کچھ نیچے غربی جانب ایک محجر میں ہے ۔

شمس العارفین شاہ جمال علیہ الرحمۃ :

شیخ عبداللہ کے دوسرے صاحبزادے حضرت شاہ جمال رحمۃ اللہ علیہ ہیں، ان کی ولادت کول میں ہوئی، تاریخ ولادت کا صحیح پتا نہ چل سکا، البتہ اتنا ضرور ہے کہ ان کی جائے پیدائش پر سرخ رنگ کے پتھر کا مصلیٰ نما نشان تھا جس پر عمارت کھڑی کر دی گئی ہے. مصنف لکھتے ہیں :

"مولد و منشاء ایشاں قصبہ کول است کہ برمکان ولادت ایشاں مصلیٰ سنگ سرخ نشان نہادہ بران عمارت مرتب ساختہ "۱ .

وہی جگہ شاہ جمال کی نشست گاہ بھی تھی اور جائے عبادت بھی اسی کی طرف مصنف نے اس طرح اشارہ کیا ہے :

بر زمین کہ نشان کف پائے تو بود
سالہا سجدۂ صاحب نظراں خواھد بود ۲

شاہ جمال کی ولادت کے وقت دھلی کے تخت پر ناصر الدین محمود جلوہ افروز تھا اور جب وفات ہوئی اس وقت حکومت ہند کی باگ و ڈور محمد شاہ بن تغلق کے ھاتھ میں تھی، جس سے اندازہ لگایا جا سکتا ہے کہ ان کی عمر سو سال کے قریب رہی ہوگی :

"باعتبار ولادت مخدوم شیخ جمال اگر چند سال دیگر از عہد ناصر الدین محمود در شمار و قرار باشند بدیں قیاس

---

(۱) راجی محمد : اخبار الجمال، ص ۲۳۹
(۲) ایضاً، ص ۲۳۹

عمر گرامی حضرت مخدوم شیخ جمال تا وفات محمد شاہ تغلق قریب بصد سال می رسد "۱

پھر مصنف نے یہ شبہ بھی ظاہر کیا ہے کہ اگر اس سے زیادہ لمبی عمر پائی ہوگی تو فیروز شاہ کے عہد حکومت میں انتقال فرمایا ہوگا ;

"احیاناً اگر عمری نہایت طویل و کمال دریافتہ اند در اوائل عہد فیروزشاہ وفات یافتہ باشند "۲ .

بہر حال کچھ بھی ہو مگر اتنا مسلم ہے کہ ان کی عمر شریف طویل تھی خلق خدا کو ان سے فیضیابی کا بیشتر موقع ملا تھا اپنے فضائل و کمالات اور مستجاب الدعوات ہونے کے سبب عوام و خواص مسلم وغیر مسلم دونوں میں یکساں مقبول تھے اللہ تبارک و تعالی نے انھیں ولایت کے سب سے اہم مقام فردانیت پر فائز کر رکھا تھا ولایت کے کئی مراتب سے گزرنے کے بعد انسان اس منزل تک پہنچتا ہے مصنف "بحر المعانی" کے حوالے سے لکھتے ہیں :

"چوں اوتاد العباد حضرت مخدوم شیخ جمال از اعیان افراد است "۳.

بعض معتبر کتابوں میں اس کی اہمیت اس طرح واضح کی گئی ہے کہ ولی ترقی کرکے قطب ولایت اوز قطب ولایت ترقی کرکے قطب اقلیم اور قطب اقلیم ترقی کرکے عبدالرب یعنی قطب مدار کا بایاں وزیر اور عبدالرب ترقی کرکے عبدالملک یعنی قطب

---

(۱) راجی محمد : اخبار الجمال ، ص ۲۴۰
(۲) ایضاً ، ص ۲۴۱
(۳) ایضاً ، ص ۲۵۱

مدار کا دایاں وزیر اور عبدالملک ترقی کرکے قطب عالم بنتا ہے جس کی برکت سے علوی و سفلی تمام موجودات کا وجود قائم و دائم رہتا ہے وہی قطب مدار ترقی کرکے ولایت کے اہم منصب فردانیت پر پہنچتا ہے جس پر شاہ جمال فائز تھے۔

مصنف کتاب نے اس آفتاب ولایت کے کچھ کرامات بھی بیان کیے ہیں جس سے ان کی خدارسی اور جلالت قدر کا پتہ چلتا ہے۔

(۱) ایک مرتبہ شاہ جمال علیہ الرحمۃ جمنا ندی کے پاس سے گذر رہے تھے کہ عصر کی نماز کا وقت ہوگیا وضو بنانے کے لیے ندی کے کنارے گئے اسی اثنا میں دو شخص نمودار ہوئے وہ لوگ بھی وضو بنا کر شیخ کی خدمت میں حاضر ہوئے اور نماز پڑھانے کے لئے کہا شیخ نے جواب دیا کہ تم میں سے کوئی امامت کرے، پھر ان لوگوں نے جواب دیا کہ آپ کا مقام بہت اونچا ہے امامت آپ ھی کو زیب دیتا ہے چنانچہ شیخ صاحب نے ھی امامت کی جب نماز سے فارغ ہوئے تو ان لوگوں نے دریافت کیا کہ میں نے بہت لولوں کے پیچھے نمازیں پڑھی ہیں لیکن اتنا طویل رکوع و سجدہ کسی کا نہیں دیکھا ہے کیا میری نماز مقبول ہوگی بھی یا نہیں؟ حضرت شاہ جمال فرمانے لگے کہ نماز کی مقبولیت کے بارے میں مطمئین رہو جب میں سجدہ میں جاتا ہوں تو اس وقت تک سجدہ سے سر نہیں اٹھاتا ہوں جب تک بارگاہ رب العزت سے اس کی مقبولیت کی ندا نہیں سن لیتا ہوں۔ ۱

(۲) اس سبزی فروش کا جنازہ حضرت شاہ جمال کے سامنے لایا گیا جو فقراء کے لیے لنگر کا یومیہ خرچ پہنچایا کرتا تھا تو انھوں نے فرمایا اس بیچارہ نے مجھ سے ابھی تک اپنا

---

(۱) راجی محمد : اخبار الجمال، صفحہ ۲۴۳

حساب نہیں صاف کیا کیسے مر گیا جب لوگوں نے تجسس کیا تو معلوم ہوا کہ جنازہ میں زندہ ہے اور پھر برسہا برس زندہ رہا۱.

(۳) ایک مرتبہ ان کے مریدین میں کسی مرید سوداگر کا جہاز دریا میں طوفان کے گرداب میں پڑ گیا جہاز ڈوبنا ہی چاھتا تھا کہ اس نے مخدوم شاہ جمال کی دھائی دی ، اس وقت مخدوم صاحب قصبہ کول ، میں حجامت بنوا رہے تھے کہ دفعتاً بدن گرم ہوگیا چہرہ پر سرخی چھا گئی اور پیراہن مبارک تربتر ہوگیا جب گرمی ختم ہوئی تو حجام نے گرمی اور پیراہن کی تراوٹ کا سبب دریافت کیا تو مخدوم نے فرمایا کہ میرے ایک مرید سوداگر کا جہاز دریا میں ڈوب رہا تھا تو اس موقع سے اس نے مجھے بلایا پھر میں نے اس کا جہاز سمندر میں ڈوبتے ڈوبتے بچایا چند دنوں بعد وہ سوداگر کچھ تحفہ و نذر لے کر جناب کی خدمت میں حاضر ہوا اور پورا ماجرا بیان کیا ٹھیک وہی تاریخ تھی جس دن یہ واقعہ درپیش ہوا تھا جب تاجر یہ واقعہ بیان کر رہا تھا اس وقت ہندوؤں کی زبردست بھیڑ وہاں جمع ہوگئی ہندو اس واقعہ سے بہت متاثر ہوئے اور اسی وقت سے شیخ مخدوم کو " بوھیت دریا " کہنے لگے .

اسی طرح اور دوسرے کرامات ہیں جس کے سبب انھیں دوامی شہرت نصیب ہوئی مصنف لکھتے ہیں :

زہی شیخ جمال آں محو با لذات　　بعالم مشتہر از خرق عادات۲

شاہ جمال کا مزار مقدس قلعہ کول کے بیرون غربی جانب اپنے دادا شیخ ابو المؤید اور والد شیخ عبداللہ کے مزار اقدس

(۱) راجی محمد : اخبار الجمال ، ص ۲۴۴
(۲) ایضاً ، ص ۲۴۱

کے بائیں میں واقع ہے شاہ جمال ہی کی وجہ سے وہاں روزانہ بھیڑ رہتی ہے مسلم و غیر مسلم تمام عقیدت مند وہاں حاضر ہوکر اپنی تمناؤں کا اظہار کرتے ہیں اس کے علاوہ ہر سال کسی متعینہ تاریخ میں وہاں عرس بھی منایا جاتا ہے ہر سہ شنبہ کو وہاں خصوصی اژدہام ہوتا ہے، اس دن کی گئی دعائیں باب اجابت سے ضرور ٹکراتی ہیں۔ مصنف لکھتے ہیں کہ بارہا کا تجربہ ہے کہ جو دعا اس دن کی گئی ہے ضرور مقبول ہوئی ہے:

روزے طواف حضرت مخدوم شاہ جمال سہ شنبہ است از کریم ایزد تعال
آیند زبہر زیارت آدم زہر طرف یا بند ہر مراد کہ دارند در خمال[1]

مزید انھوں نے یہ لکھا ہے کہ "ماہ اساڑھ" میں کسی شبنہ کو اطراف و نواحی کے تمام عقیدت مند لاکھوں اور ہزاروں کی تعداد میں وہاں اکٹھا ہوتے ہیں اور مزار اقدس کے ارد گرد اس طرح نثار ہوتے ہیں جیسے پروانہ شمع کے ارد گرد۔ وہاں لوگ نذر و نیاز پیش کرتے ہیں اور اپنی ضرورتوں کو بیان کرکے اس کی اجابت کے خواستگار ہوتے ہیں:

"اما در ماہ ہندی کہ اساڑھ باشد سہ شنبہ شوند کہ در آنماہ واقعہ باشند اگر انام ہر اطراف کہ تمام مکان سہان دو آب ہنود و اہل اسلام خاص و عام بر روضہ متبرکہ ایشان لکہا و ہزاران جمع می شوند وہر یکے موافق وسعت و نیت خود نذر و نیاز می آرند و خود ہا را ہمچو پروانہ وار گرد شمع برروضہ ایشان نثار خاکسار می سازند و حاجتہا خودہا را بآنجناب التماس و اظہار کہ دارند بتجرب بر آرند"[2]

---

(۱) راجی محمد: اخبار الجمال، ص ۲۴۳
(۲) ایضاً، ص ۲۴۳

چونکہ حضرت شاہ جمال کو روز سہ شنبہ اساڑہ کے مہینہ میں یہاں دفن کیا گیا تھا اس وجہ سے اس تاریخ میں یہاں بھیڑ ہوتی ہے اور ان کے معتقدین ان کا عرس مناتے ہیں، مصنف لکھتے ہیں کہ میں خود ہر سہ شنبہ کو وہاں جاتا ہوں اور ان کے مزار کی خاک پر نثار ہو جاتا ہوں:

"بزیارت آنجناب عالی جاہ بر سہ شنبہ ہر ماہ می رفتم بعد از زیارت مزار شیخ جمال و مزار ها جد بزرگوار ایشاں ہفت مرتبہ گرد محجر گردیدہ نثار خاک می کشم"[1]

حضرت شاہ جمال کے سلسلہ میں یہ بات کہی جاتی ہے کہ وہ ۹ ربیع الاول کو دھلی میں فوت ہوئے، اور خواجہ قطب الدین بختیار کاکی کے روضہ اقدس کے قریب اپنی دادی بی بی ساران کی تربت کے پہلو میں مدفون تھے ان کی قبر سے حب الوطنی کی صدا آتی تھی، جسے کئی لوگوں نے سنا، پھر خواجہ قطب الدین نے خواجہ محمد اسماعیل کو بشارت فرمائی کہ شاہ جمال کو قصبہ کول میں دفن کیا جائے چنانچہ ان کی نعش دھلی سے کول لائی گئی اور اساڑھ روز سہ شنبہ کو، کول میں مدفون ہوئی اسی سبب سے سہ شنبہ کے دن ان کا عرس منایا جاتا ہے یہ عرس علی گڑھ کے علاوہ آگرہ اور دھلی کے مقام "شہجا" پر بھی منعقد ہوتا ہے ان تاریخوں میں وہاں کثرت سے بھیڑ ہوتی ہے "شہجا" شاہ جمال کا اختصار ہے آخر میں انھوں نے شاہ جمال کے فضائل و کمالات پر مشتمل ایک مثنوی لکھی ہے، جس میں انھوں نے ان کی خوبیوں کا ذکر کیا ہے مثنوی کے آخر میں لکھتے ہیں:

بساعتی کہ زیارت کنی مزار جمال
دنیا کم می شود ازاں در حال

---

(۱) راجی محمد: اخبار الجمال، ص ۲۴۵

جمال گوالوی الحق جمال اللہ است
زبان ناطقہ از وصف پاک کوتاہ است

درخت خورما ھندی کہ گرد درگاھش
نشان کشف وکرامت شیخ دلخواہ است[1]

اس طویل مثنوی کے بعد مصنف نے ان کی ازدواجی زندگی پر خامہ فرسائی کی ہے لکھتے ہیں کہ ان کے تین صاحبزادے تھے۔ (۱) علم الدین، (۲) جلال الدین، (۳) کمال الدین، انھیں تین صاحبزادگان سے یہاں کی نسل بڑھی اور دھلی، اترولی، پلکھنہ، نانوں، پھاسو، اور جلالی کے مواضعات میں آباد ہوئی

قلعہ کول

کتاب اخبار الجمال کے آخر میں مصنف نے قلعہ کول سے متعلق پوری معلومات قلم بند کی ہیں جس سے اس قلعہ کی حقیقت شرح و بسط کے ساتھ معلوم ہو جاتی ہے.

قلعہ کول سے نصف کوس کی مسافت پر ہر چہار جانب باغات کی کثرت تھی یہ قلعہ ھندوستان کی دو مشہور ندیاں جسے گنگا اور جمنا کہا جاتا ہے ان کے درمیان واقع ہے اس کے شمال میں بیس کوس کی مسافت پر دریائے گنگا اور بیس کوس کی مسافت پر جنوب میں دریائے جمنا بہہ رہا ہے. کول سے پچاس کوس کی مسافت پر مغرب میں ھندوستان کا دارالسلطنت دھلی اور جنوب میں تیس کوس کی مسافت پر آگرہ ہے جہاں کا تاج محل صدیوں سے اسی شباب کے ساتھ دعوت نظارہ دے رہا ہے مصنف اس سر زمین کا ذکر کرتے ہوئے لکھتے ہیں.

"تمامی سر زمین میاں دو آب خالی از کوہ و شیریں بآب و زراعت"[2]

---

(۱) راجی محمد : اخبار الجمال، ص ۲۴۳

(۲) ایضاً، ص ۲۸۲

قلعہ کے چاروں طرف تھوڑی دوری پر مضبوط چہار دیواری تھی جس کی بلندی بہت مشہور تھی حسن نظامی نے تاج المآثر میں اس قلعہ سے متعلق کچھ خامہ فرسائی کی ہے سلطان معزالدین کے حالات و فتوحات کے ضمن میں اس قلعہ کول کا ذکر آیا ہے انھوں نے اس پر زور دیا ہے کہ قلعہ کول ہندوستان کے مشہور و معروف قلعوں میں سے ایک ہے چنانچہ وہ لکھتے ہیں ۔

"قلعہ کول از معتبرین و امہات قلاع ہند است کہ سر برج آں در برج دو پیکرمی شود و شعاع بصر از حضیض آں نمی گذشت و وہم تیز تک بذروۂ آں نمی رسد"[۱]

نہ بامش را گذند از ابر خورشید نہ بومش را لہیب از بادو باران

اس قلعہ کی بلندی کا عالم یہ تھا کہ آنکھوں کی روشنی تو کیا وہم و گمان کی رسائی بھی اس بلندی تک نہ تھی اتنا مضبوط و مستحکم قلعہ تھا جسے سورج، بادل، بارش اور نہ ہی ہوا کے تند و تیز جھونکے ہی اس کا کچھ بگاڑ سکتے تھے ۔

اس قلعہ پر پہلے غیر مسلموں کا قبضہ تھا سلطان معزالدین محمد سام عرف شہاب الدین غوری کے عہد میں قطب الدین ایبک ۵۸۹ ھ میں پچاس ہزار سواروں کے ساتھ اس قلعہ پر حملہ آور ہوا اور قتل و غارتگری کے بعد فتح و نصرت حاصل کی چند دنوں بعد جب سلطان معز الدین قلعہ کول دیکھنے آیا تو اس نے اس قلعہ کا حاکم حسام الدین اغلبک کو مقرر کیا اور پھر چلا گیا ۔

اس قلعہ کی فتحیابی میں بزرگوں کا کافی دخل تھا مصنف لکھتے ہیں کہ شیخ ابو المؤئد نظام الدین اگر شہاب الدین غوری کے پچاس ہزار سواروں میں شریک نہ ہوتے تو قلعہ کی فتحیابی اور اس پر قبضہ بہت دشوار ہوتا یہ انھیں کے قدوم میمنت لزوم کا نتیجہ ہے کہ قلعہ فتح ہوا ۔

---

(۱) راجی محمد : اخبار الجمال ص ۲۸۲

"گویند کہ انجام فتح قلعہ نیز ببرکت قدوم و طفیل میمنت لزوم شیخ نظام الدین ابو المؤید شیخ الاسلام... است"[۱]

مصنف نے یہ بھی لکھا ہے کہ اس قلعہ کے استحکام و تعمیر کی طرف حکام کی توجہ کم رہی چنانچہ ایک زمانہ اس قلعہ پر ایسا بھی گذرا ہے کہ قلعہ انہدام کے بالکل قریب پہنچ چکا تھا قلعہ کی فتحیابی کے بعد جب شیخ نظام الدین ابو المؤید وہاں مقیم ہوئے تو پھر انھیں کے اولاد کا کچھ زمانہ بعد اس پر تسلط ہوا اور وہی ارباب اقتدار کہلائے۔

"از ابتدائے فتح تادریں ایام بآباء واجداد اولاد ایشاں رئیس انام اند"[۲]

جامع مسجد

قلعہ کول پر ایک جامع مسجد ہے جس کی تاریخی حیثیت مسلم ہے یہ ہندوستان کے اہم مساجد میں سے ایک ہے چار ہزار گز مربع پر مشتمل ہے قلعہ کول پر مسجد کا حسن اتنا ہی دوبالا ہے جیسے انگشتری پر نگینہ۔ قلعہ کول فتح ہونے کے بعد اس مسجد کی تعمیری اصلاحات ہوئیں سلطان ناصر الدین محمد بن سلطان شمش الدین یلتمش نے اس کی از سر نو تعمیر کی اس طرح یہ مسجد پانچ مرتبہ شہید ہوئی اور پھر تعمیر ہوئی اس کی پانچویں تعمیر ثابت خاں کے بدست ۱۲۱۱ھ میں ہوئی جنھوں نے اس مسجد میں پانچ دروازے، دیوار اور اطراف میں مکانات اور ایک بڑا حوض بنوایا پتھر اور سفید گچ کے تین بڑے دروازہ کی تعمیر کرائی مشرقی درازہ بہت دنوں تک نا تمام رہا بہت بعد میں اس کی تکمیل ہوئی چھوٹے بڑے تمامی گنبد دور ہی سے دعوت نظارہ دیتے ہیں تین بڑے گنبد تو بارہ کوس کی مسافت سے ہی دکھائی دیتے ہیں۔ اس کے معمار محمد عوض بدایونی ہیں۔ اس تعمیر پر ایک لاکھ اسی ہزار روپیہ خرچ ہوا

---

(۱) راجی محمد : اخبار الجمال، ص ۲۸۲
(۲) ایضاً، ص ۲۳۲

ہے اس مسجد میں تعلیم و تدریس کا سلسلہ عرصہ سے جاری ہے مصنف کے زمانہ میں مولوی عبدالرحمٰن، غلام معین الدین فاروقی وغیرہ مسند تدریس پر رونق افروز تھے ان دنوں مدرسہ لطفیہ اور مدرسہ عربیہ دونوں مدرسے جامع مسجد میں چل رہے ہیں۔

مینار

قلعہ کول پر دو بڑے بڑے مینار ہیں جس کی تعمیر ۶۵۲ھ میں سلطان ناصر الدین محمود بن سلطان شمس الدین یلتمش کے دور میں ہوئی اس مینار کی بلندی کا عالم یہ ہے کہ سات کوس کے فاصلہ سے اسے بخوبی دیکھا جا سکتا ہے[1]۔

باشندگان کول

سکان کول کی سرخی کے تحت مصنف نے وہاں کے کچھ اہم باشندوں کے مختصر حالات درج کئے ہیں پھر بھی ان کی ایک طویل فہرست ہے مصنف اے جن اہم شخصیات و مشاہیر کے حالات قلم بند کئے ہیں ان کے اسماء گرامی یہ ہیں۔

"سید محمد میر، میر غلام محی الدین، میر نظام الدین، میر محمد علی، شیخ تاج الدین، حافظ اشرف غلام حسین، عبدالنبی محمد ابراهیم، نصیر خان اس کے علاوہ قبائل بنی اسرائیل کے چند افراد کا ذکر کیا ہے جن میں عبدالحفیظ، دولت محمد، سید غازی، سید لطف اللہ، سید عنایت احمد محمد رمضانی، محمد واصل دلیر خان، عطاءاللہ، ہولاس رام صاحب رام، بھوپت سنگھ کے اسماء خاص طور سے مشہور ہیں ان میں اکثر کی پیدائش تو کول میں ہوئی تھی مگر باہر سے آکر بسنے والوں کی تعداد بھی کچھ کم نہ تھی"۔

(۱) راجی محمد : اخبار الجمال، ص ۲۸۷

اس کے بعد مصنف نے کول کے قرب و جوار قصبات جلالی آگرہ، مارھرہ، اترولی، شکارپور، بلرام، جلیسر، چندوسی، خورجہ، تھل، نوح کے باشندوں اور ساکنین کا تعارف مختصراً ھی سہی کرایا ہے۔

مزارات کول

مزارات کول کے عنوان سے مصنف نے ایک نئی سرخی قائم کی ہے جس میں اس کا اعتراف کیا ہے کہ کول میں هزاروں نہیں بلکہ بیشمار لوگوں کے مزارات ہیں جن میں کچھ قلعہ کے اندر اور کچھ قلعہ کے باھر ہیں جن مشاھیر کی قبریں قلعہ کے باھر ہیں ان کی تعداد ۲۹ ہے جن کی تفصیل کچھ اس طرح ہے۔

۱ - شیخ نظام الدین ابو المؤند ۲ - شیخ عبداللہ ۳ - شیخ شہاب الدین پران ۴ - شمس العارفین شاہ جمال ۵ - شیخ علم الدین ۶ - شیخ جلال الدین ۷ - شیخ المشائخ راجی شیخ کمن زندہ پیر ۸ - شیخ علاء الدین ۹ - شیخ نصیر الدین ۱۰ - ابراھیم شرقی ۱۱ - خواجہ بلهو ۱۲ - شیخ بابو ۱۳ - سید فخرالدین ۱۴ - مخدوم چہاردہ ولی ۱۵ - ماموں و بھانجہ ۱۶ - میٹی ۱۷ - جوڑا شہید ۱۸ - لادن شاہ علی شہید ۱۹ - حضرت شاہ بہادر ۲۰ - سید ابراھیم ۲۱ - عالم شہید ۲۲ - میران شاہ علی شہید ۲۳ - جمال الدین شہید ۲۴ - جلال الدین شہید ۲۵ - پیرو شہید ۲۶ - مکی شہید ۲۷ - برھان الدین شہید ۲۸ - مطاهر مظاھر ۲۹ - شیخ ظاھر بیابانی حضرت شمس قبائی۔

جو مزارات اندرون قلعہ ہیں ان کی تعداد گیارہ ہے تفصیل اس طرح ہے۔

۱ - شمس عطا اللہ ۲ - پیر عطا اللہ ۳ - میران شاہ علی گرخی ۴ - شاہ علی شہید ۵ - پیر غیب ۶ - شہاب الدین لیک ۷ - شاہ حسن ۸ - شاہ خاکی، ان کے علاوہ ۹ - گوھر شہید ۱۰ - چندن شہید ۱۱ - امن شہید کے بھی مزارات ہیں۔

بزرگان دین کے اس طویل تذکرہ کے بعد انھوں نے لکھا ہے کہ یہ اللہ کے مقرب بندے تھے اور میں ایک دنیادار گنہگار انسان ہوں، اب میں ۵۱ سال کا ہو گیا ہوں، ساری زندگی ہوس پرستی میں گذری ہے، غفلت پرستی ہمیشہ میرا شعار رہی۔ دنیا دار سے متعلق مصنف نے دو حدیثیں بھی درج کی ہیں۔ وہ لکھتے ہیں:

"الدنیا جیفة و طالبها کلاب" دنیا ایک مردہ ہے جس کے طلب گار کتے ہیں"۔

دوسری حدیث ہے:

"طالب المولی مذکر طالب العقبی مونث طالب الدنیا مخنث" (مولیٰ کا طالب مرد عقبی کا طالب عورت اور دنیا کا طالب مخنث یعنی ھجڑا ہے) لیکن انھوں نے اس کی طرف بھی اشارہ کیا ہے کہ دنیا میں رہتے ہوئے یاد الٰہی میں مستغرق رہا کرتے ہیں۔ ایسے لوگ درویش صفت ہیں۔ انسان اس مقام پر بڑی ریاضت کے بعد پہنچتا ہے۔ مصنف نے خواجہ قطب‌الدین کے حوالے سے لکھا ہے کہ درویش کے لیے چار چیزوں سے اجتناب ضروری ہے۔ وہ لکھتے ہیں:

"جو شخص باریک کپڑا جسم کی نمائش کے لیے پہنتا ہے اور خواھش نفس کی خاطر کھاتا ہے اور سوتا ہے یا اغنیاء کی صحبت میں بیٹھتا ہے وہ شخص ہر گز دوریش نہیں ہو سکتا[۱]۔

آخر میں انھوں نے مذہب اہل سنت و جماعت پر کاربند رہنے کی تلقین کی ہے اور لکھا ہے کہ جو اس مذہب کا پیروکار نہیں ہے وہ عورتوں کے راستہ پر ہے۔

"شخصے کہ بر قانون مذھب اھل سنت و جماعت نبا شد او در معنی یکے از راہ زنان است"[۱]۔

---

(۱) راجی محمد: اخبار الجمال، ص ۲۹۳

بزرگوں کے طویل تذکرہ کے بعد کتاب کے آخری اوراق میں سلطان محمد شاہ، نادر شاہ اور شاہان وقت کے امور سلطنت پر مختصر بحث ہے. آخر میں انھوں نے لکھا ہے کہ مشیت ایزدی پیغمبر لایزال کے طفیل اور بزرگان دین کی مقدس جماعت کی بےپایاں توجہ اور کرم سے یہ اہم کام پایۂ تکمیل کو پہنچا. اس میں شاہ جمال علیہ الرحمۃ کے اولاد احفاد اور اسال و اجداد کا ذکر بڑی شرح و بسط کے ساتھ ہے. اسی سبب سے اس کتاب کا نام "اخبار الجمال" اور لقب "اشجار الجمال" رکھا گیا.

اس کتاب کی تصنیف و تالیف میں مصنف نے جن کتابوں سے مدد لی ہے. ان کی ایک طویل فہرست ہے، جس کا ذکر انھوں نے مقدمۂ کتاب کے آخر میں کیا ہے.

---

(۱) راجی محمد: اخبار الجمال، ص ۲۹۴

میرزا تورسون زادہ

پروفیسر کبیر احمد جائسی*

جدید تاجیکی شاعروں اور ادیبوں میں میرزا تورسون زادہ کو سب سے نمایاں اور اہم مقام حاصل رہا ہے۔ اس کی سب سے بڑی وجہ تو یہ تھی کہ انھوں نے صدرالدین عینی ھی کی طرح انتہائی متحرک اور فعال زندگی گذاری اور اپنے آپ کو صرف ادبیات کی خدمت کے لیے وقف نہیں کیا بلکہ وہ ہمیشہ کسی نہ کسی حیثیت سے سماجی خدمات بھی انجام دیتے رہے جس کی وجہ سے ان کے مداحوں اور دلدادوں کا حلقہ وسیع ہوا اور ان کو وہ شہرت ملی جو جدید تاجیکی شاعروں میں کسی اور کو نہ مل سکی۔ ادبیات میں ان کی کامیابی و کامرانی کا راز یہ ہے کہ انھوں نے اپنے قدیم ادبی ورثے پر اپنی گرفت اتنی مضبوط رکھی کہ وہ کبھی اس سے تہی دامن نہ ہونے پائے۔ اس کے معنی یہ نہیں کہ انھوں نے ادب میں تجربات نہیں کیے یا تازہ کاری کے عمل سے وہ نابلد تھے۔ انھوں نے ادبی تجربات بھی کئے اور تازہ کاری کے نئے نئے گل بھی کھلاتے رہے، لیکن اپنے قدیم ادبی ورثے کے آفاقی عناصر سے تجربات کی کسی بھی منزل اور مرحلے میں غافل نہ رہے، جس کی وجہ سے ان کی تازہ کار اور تجرباتی شاعری کلاسیک کے درجہ تک پہونچی۔ میرزا تورسون زادہ کی شاعری کے اس وصف کا مطالعہ کرنے سے پہلے بہتر یہ معلوم ہوتا ہے کہ ان کے کوایف زندگانی سے بھی تھوڑی سی واقفیت حاصل کرلی جائے تاکہ ان کی شاعری کو اس کے صحیح پس منظر میں جانچا اور پرکھا جا سکے۔

---

* پروفیسر کبیر احمد جائسی، ادارۂ علوم اسلامیہ، علی گڑھ مسلم یونیورسٹی، علی گڑھ

تورسون زادہ کی پیدائش انقلاب بخارا سے لو با دس سال قبل ۱۹۱۱ء میں موجودہ تاجیکستان کے ایک دیہات قشلاق قراتاغ میں ایک معمولی سے دستکار گھرانے میں ہوئی ۔ یہ وہ زمانہ ہے جب امیر بخارا کا اقتدار اپنی آخری سانسیں لے رہا تھا اور آن اکھڑی ہوئی سانسوں کو برقرار رکھنے کے لیے امیر کے عمال نے جور و ستم کا بازار گرم کر رکھا تھا ۔ اس زمانے کے دیہاتوں میں اسکولوں اور کالجوں کا تو ذکر کیا ، مکتب بھی خال خال ہی ہوتے تھے جن میں عام طور سے زمیندار اور متمول گھرانے کے بچے ہی تعلیم حاصل کر پاتے ۔ ایسا محسوس ہوتا ہے کہ انقلاب بخارا (۱۹۲۰ء) سے پہلے تورسون زادہ کو نہ تو مکتب جانے کا موقع ملا اور نہ ہی اپنی تعلیم کے آغاز کا ۔ انقلاب بخارا کے بعد ۱۹۳۰ء تک ”انقلاب مخالف“ طاقتیں نئے دور سے متحارب رہیں ۔ اسی دھے سے تورسون زادہ کی تعلیم کا آغاز ہوا اور انہوں نے نئے سوویتی اسکولوں اور کا مسامال (نوجوان کمیونسٹوں کی تنظیم) میں زیر تعلیم رہ کر علم حاصل کیا ۔ تعلیم سے فراغت کے بعد انہوں نے شاعری کو اپنے اظہار خیال کا وسیلہ بنایا اور زندگی کے صبر آزما اور تپتے صحرا میں سر گرم سفر ہوگئے ۔ انہوں نے اپنی زندگی میں بیرونی ممالک بہ شمول ہندوستان اتنے سفر کئے کہ شاید ہی کبھی کسی تاجیکی ادیب و شاعر نے کیا ہو ۔ وہ مارچ ۱۹۴۷ء میں ہندوستان آئے اور یہاں کی زندگی کا غائر نظروں سے مطالعہ کرنے میں مصروف ہو گئے ۔ تورسون زادہ نے ہندوستان سے متعلق اتنے اشعار کہے ہیں کہ ان سے اوسط درجے کے حجم کا ایک الگ شعری مجموعہ مرتب کیا جا سکتا ہے ۔ ان میں سے چند نظموں پر ہم آئندہ سطور میں نظر ڈالیں گے اس وقت صرف اس قدر جان لینا کافی ہے کہ انہوں نے غلام ہندوستان کے عوام اور ان کے مسائل کی جس انداز سے تصویر کشی کی ہے اور اس میں جوتپش ، خلوص ، دل گدا خستگی اور ایک مخصوص نوع کا تاسف ہے اس کی مثال ایک هزار سالہ قدیم فارسی شاعری پیش کرنے سے قاصر ہے ۔ انقلاب بخارا کے بعد جب تاجیکستان میں ادیبوں کی انجمن کی بنیاد پڑی تو میرزا تورسون زادہ

اس کے روز اول ھی سے اس سے منسلک ھو گئے، بعد ازاں انھوں نے اس انجمن کے مختلف عہدوں کی ذمہ داریاں سنبھالیں، اسی کے ساتھ ساتھ جب سائنسوں کی تاجیک اکاڈمی قائم کی گئی تو میرزا تورسون زادہ کو بھی اس کا ایک ممبر بنایا گیا. ان خدمات کو انجام دینے کے ساتھ ھی ساتھ وہ تاجکی سوشلسٹ جمہوریہ کی اعلی سوویت کے ممبر رہے اور امن عالم کی تحریک کے ایک فعال اور سرگرم رکن بھی. نا مناسب نہ ھوگا اگر یہاں اس بات کا بھی تذکرہ کر دیا جائے کہ تورسون زادہ نے تاجیکی صحافت کی آبیاری میں بھی حصہ لیا. ان کے صحافتی مقالات کا مجموعہ "صلح بر جنگ غلبہ خواهد کرد" ۱۹۵۰ء میں شایع ھو کر منظر عام پر آیا تھا. ان مقالات کو تاجیکستان کے ناقدوں اور ادیبوں نے گورکی اور اهرن برگ کی روایات کی توسیع قرار دیتے ھوئے سراھا بھی تھا.

میرزا تورسون زادہ کو اپنی زندگی ھی میں عوامی مقبولیت حاصل ھو گئی تھی. یہ مقبولیت صرف تاجیکستان کے علاقے تک ھی محدود نہ تھی بلکہ ان کے مداحوں میں بہت سے ایرانی، افغانی اور هندوستانی اهل علم، ادیب اور شاعر شامل تھے. مثال کے طور پر ہم یہاں ایک افغان شاعر پائیز حنیفی کے چند اشعار نقل کرتے ہیں :

بر خروش ای بحر طبعم، موج خیز
باد پائیزی بشو بخرام تیز
پر کشا تا تاجکستان قشنگ
در دل اندیشه ها بنواز چنگ
پر کشا از عشق انسان دوستی
طرح کن بایک سخندان دوستی
گو سلامم شاعر آزاده را
شاغل مرزای تورسون زاده را
گو سلام، ای شاعر رنگین سخن
نیست رنگین ترز اشعارت چمن

من گر اینجا نغمه خوانی کرده ام
صرف مشق هم زبانی کرده ام
هم زبانی با رفیق هم زبان
کاروان گفتگو را هم زمان[1]

خود تاجکستان کے ادیب و شاعر ان کی ادبی کاوشوں کو کس نگاہ سے دیکھتے ہیں، اس کا اندازہ کمال عینی اور لایق شیر علی کے درج ذیل اقتباس سے ہو جائے گا جو ان کے انتقال کے بعد شایع ہونے والے ان کے ایک مجموعۂ کلام 'گل چین اشعار' کے مقدمے "شاعر عالم و آدم دیدہ" سے ماخوذ ہے:

"سر زمینی که زادگاه و ایجاد گاه اوست قریب سراسر کوهسار است و قله‌های بلند این کوهسار دل سخنور بلند پرواز و نوع خواه مارا به جنبش آورده به فتح قله های حقیقی و مجازی حیات همت می گمارد. او همیشه از دامان کوه به سوی قله‌ها در حرکت است، قله ای را فتح می کند، اما قانع نمی شود و به قلۀ بالا تری می پردازد. زیرا هر فرد ایجاد کار اگر از خود راضی باشد، دیگر کسی از او راضی نخواهد بود. این چنین شاعر ما قله‌ای را درپی قله دیگر می نوردید ولی در نظر او باز قله نا مکشوف پدیدار می شد. باز هم به اوج آن می شتابد، باز از پس آن قله‌های دیگری را می‌دید وی سینه به صخره ها زده، پیش می رفت، پیش می رفت تا نهایت در تلاش این پیش طلبی به جای رسید که در پایان عمر خود به اوج قلۀ "بلند آشیان" تاجیکستان قرار گرفت[2] ....".

---

(۱) بحواله گل چین اشعار، کمال عینی و لائق شیر علی ادارۂ نشریات پروگرس، مسکو (ماسکو) ۱۹۸۱ء، ص ۹-۱۰.

(۲) گل چین اشعار، ص ۶-۷.

[وہ سر زمین جوکہ ان کی ولادت گہ اور شاعری کا گہوارہ ہے تقریباً تمام تر پہاڑی علاقہ ہے . ان پہاڑوں کی بلند چوٹیاں ہمارے بلند پرواز اور انسان دوست شاعر کو زندگی کی حقیقی اور مجازی چوٹیوں کو فتح کرنے پر متحرک کرتیں اور ہمت دلاتی ہیں . وہ ہمیشہ پہاڑ کے دامن سے چوٹیوں کی طرف حرکت میں رهتا ہے . وہ ایک چوٹی کو سر کرتا ہے مگر مطمئین نہیں ہوتا اور اس سے بھی اونچی چوٹی کی طرف چل دیتا ہے کیونکہ اگر کوئی مخترع اپنے آپ سے مطمئین ہو جائے تو پھر کوئی شخص اس سے خوش نہیں ہو سکتا ہے . اس طرح ہمارا شاعر ایک چوٹی سے دوسری چوٹی تک پہونچا لیکن اس کی انکھوں کے سامنے دوبارہ ایک سرنہ کی ہوئی چوٹی ظاهر ہوئی . وہ دوبارہ اس (چوٹی) کی طرف تیزی سے بڑھا ، پھر اس کے بعد بھی اس نے ایک دوسری چوٹی دیکھی ، وہ سینے کے بل سخت پتھروں پر چلتا ہوا آگے بڑھا اور آگے بڑھا یہاں تک کہ وہ اس آگے بڑھنے (کی خواهش) کے نتیجے میں اس جگہ پہونچا جہاں پر اس نے اپنی عمر کے آخری زمانے میں " بلند آشیان۱ " تاجیکستان کی چوٹی پر اپنا مسکن بنا لیا...]".

درج بالا اقتباس کو کچھ لوگ تورسون زادہ کے هم وطنوں اور هم خیالوں کا خراج عقیدت کہہ کر شک و شبہ کی نگاہ سے دیکھ سکتے ہیں اور یہاں تک کہہ سکتے ہیں کہ اس اقتباس میں لفظی بازی گری ہے جس کا امر واقعہ سے کوئی تعلق نہیں ہے . اس لیے اب هم وسط ایشیا کے ایک ایسے ادیب و ناقد کے خیالات کے چند اجزا نقل کررہے ہیں جو نہ تو تاجیکستان کا رهنے والا ہے اور نہ هی اس کی مادری زبان تاجیکی ہے . هماری مراد موستای کریم سے ہے جو باشقیرستان (باشکریہ) کے مشہور ادیب اور معتبر ناقدوں میں شمار ہوتے ہیں . انہوں نے تورسون زادہ کی شاعری پر اظہار خیال کرتے ہوئے تحریر کیا ہے :

(۱) بلند آشیان ، تورسون زادہ کی ایک نظم کا عنوان ہے .

"به زبانی، که با اعجاز یا سحر قلم سخنوران بزرگ، خودبه درجهٔ شعر رسیده است، نظم گفتن چندان دشوار نباشد. اما از طرف دیگر در نظم و ادبی که آنجا سخنوران بزرگی امثال رودکی، سعدی، خیام، حافظ، این برگزیدگانی، که به راز های دل آدمی راه یافته، به احساس انسانی پی برده و با عقل و خرد تیز خود روشکافی‌ها کرده اند، در نظم و ادبی که درگذشت عصر ها آهنگ ظریف و دل انگیز سروده‌های این شاعران برجسته شنیده میشود، همانا شعر گفتن کار آسان نیست. در صورتی، که شاعر به زبان فارسی و تاجیکی شعر گوید، خواه ناخواه با این شاعران همانند و برابر میشود، ولی شاعر تا این که سخن و سبک خاص خود راند اشته باشد، شاعر شدن هم نه تواند(۱)".

[اس زبان میں شاید نظم کہنا چنداں دشوار نہیں ہے جو اپنے عظیم شاعروں کے اعجاز یا سحر (کی وجہ) سے خود شعر کے درجے تک پہونچ گئی ہے لیکن دوسری طرف جس شاعری اور جس ادب میں رودکی، سعدی، خیام، حافظ جیسے اعلی فن کاروں نے جس طرح انسان کے دل کے رازوں کا سراغ لگایا، انسانی احساسات کی عکاسی کی اور اپنی دوررس عقل و خرد کے ذریعے موشگافیاں کیں، جس شعر و ادب میں ان غیر معمولی اهمیت کے حامل شاعروں کے اشعار میں، زمانوں کی سر گذشت؛ لطیف آهنگ اور دل کو چھولینے والے نغمات سنے جاتے ہیں، بلاشبہ اس میں شعر کہنا آسان کام نہیں ہے. اگر کوئی شاعر فارسی اور تاجیکی زبانوں میں شعر کہتا ہے تو وہ چاہے نہ چاہے ان شاعروں ہی کی طرح ہو جاتا ہے لیکن جب تک وہ خود اپنی مخصوص

(۱) گل چون أشعار، ص ۴۵۱.

شعری خصوصیت اور طرز ادا کا حامل نہ ہو شاعر
نہیں ہو سکتا .]

-وستای کریم کی یہ بات بالکل درست ہے کہ جس زبان کا ادبی سرمایہ ایک ہزار سال کے عرصہ پر محیط ہو اگر اس زبان کا کوئی جاننے یا بولنے والا موزوں طبع ہے تو وہ آسانی کے ساتھ ایسے اشعار کہنے پر قادر ہو جائے گا جن کو کلام منظوم کا نام دیا جاتا ہے لیکن ہر کلام منظوم شعر نہیں ہوتا . جب تک کسی ناظم کے اشعار اپنا انداز بیان اور طرز فکر نہ پالیں ، ان کو کلام منظوم ہی کہا جائے گا شاعری نہیں . اس لحاظ سے دیکھیے تو فارسی اور تاجیکی زبان میں "شاعر" ہونا کس قدر دشوار ہے کیونکہ فردوسی ، خیام ، مولانا روم ، سعدی اور حافظ کے چراغوں کے سامنے اپنا چراغ روشن کرنا اور اپنی انفرادیت کو تلاش کر لینا اوسط درجے کی استعداد کے حامل افراد کے لیے ممکن نہیں ہے ، یہ تو صرف ایک فنکار ہی کر سکتا ہے . اگر اس نقطۂ نظر سے دیکھا جائے تو میرزا تورسون زادہ اپنے دور کے ایک کامیاب فنکار نظر آتے ہیں جنھوں نے فارسی اور تاجیکی شعرا سے بھر پور استفادہ کرنے کے باوجود اپنے انداز سخن اور طرز فکر کو ان کے طرز فکر اور انداز سخن سے اس طرح الگ رکھا ہے کہ ان کے اشعار پر نہ تو کبھی رودکی کے رنگ کا دھوکا ہوتا ہے اور نہ ہی سعدی اور حافظ کے رنگ کا . ان کا رنگ ، انداز سخن اور طرز فکر سب اپنا ہے جن پر ان کے ذاتی تجربات و احساسات کی ایسی چھاپ ہے جو کسی دوسرے شاعر کے یہاں نہیں ملتی .

سولھویں صدی عیسوی کے بعد سے ہمارے زمانے تک عام فارسی دانوں نے وسط ایشیا کی فارسی شاعری کو کبھی درخور اعتنا نہیں سمجھا . یوروپی مصنفین کا تو ذکر کیا خود ایشیائی مصنفین نے فارسی شاعری پر اظہار خیال کرتے وقت تمام وسط ایشیائی فارسی شعرا کو نظر انداز کیا ہے . جہاں تک ہم کو علم

ہے یوروپی مصنفین میں سب سے پہلے پروفیسر یان ریپکا نے وسط ایشیا کی فارسی شاعری کی اہمیت کو محسوس کیا اور اپنی کتاب "تاریخ ادبیات فارسی" میں تاجیکستان کی فارسی (آج کی تاجیکی) شاعری کی تاریخ پر ایک طویل باب شامل کیا۔ یہ باب پروفیسر یرژی بیچکا کا تحریر کردہ ہے جنھوں نے چند برسوں تک تاجیکستان میں رہ کر اور براہ راست سواد سے استفادہ کر کے اسی موضوع پر اپنا تحقیقی مقالہ لکھا ہے۔ غالباً کسی یوروپی مصنف کا یہ پہلا مقالہ ہے جو تاجیکستان کی فارسی شاعری کی تاریخ بھی پیش کرتا ہے اور اس کی اہمیت و معنویت کو بھی اجاگر کرتا ہے۔ یرژی بیچکا نے اپنے تحقیقی مقالے میں میرزا تورسون زادہ کی شاعری سے بھی اختصار کے ساتھ بحث کی ہے۔ اس طرح انھوں نے تورسون زادہ کی شاعری کا اس حلقہ سے بھی تعارف کرا دیا ہے جو براہ راست فارسی زبان کے ذریعے تاجیکی ادب اور شاعری کا مطالعہ نہیں کرسکتا۔ یرژی بیچکا کی اولیت کو پیش نظر رکھتے ہوئے یہ بہتر معلوم ہوتا ہے کہ ہم زیر نظر مطالعے میں ان کے افکار و آرا کا بھی قدرے اختصار کے ساتھ ذکر کردیں تاکہ اس بات کا اندازہ ہو سکے کہ ایک یوروپی ناقد، ایک ایشیائی فارسی شاعر کی شاعری کو کس نظر سے دیکھتا ہے؟ یرژی بیچکا نے میرزا تورسون زادہ کی شاعری کا تعارف کراتے ہوئے لکھا ہے:

"اس نے اپنی شاعری کا آغاز اپنے کسی پیشرو کی تقلید سے نہیں کیا بلکہ وہ شاعری کی دنیا میں نئے تصورات کو فروغ دینے والے اور نئی راہوں کو تلاش کرنے والے کی حیثیت سے داخل ہوا۔ اس کی پہلی ہی تخلیق نے اس کی اس استثنائی طباعی کی غمازی کی جس کو اس نے بہت تیزی کے ساتھ ترقی کی راہوں پر گامزن کردیا۔ یہ بات اس کی اُن مختصر پروپگنڈا نظموں اور مختصر کہانیوں پر بھی ٹھیک اسی طرح صادق آتی ہے جو اس کے پہلے مجموعے "بیرق ظفر" میں

شامل ہیں۔ بنیادی طور پر تورسون زادہ غنائی شاعر ہے لیکن اس کی غنائی شاعری اس کے وسیع موضوعات اور ہیت سے مزاحم نہیں ہوتی۔ اس کی تمام تخلیقات پر ایک نوع کے عشقیہ جذبات و جوش کی چھاپ ملتی ہے۔"[۱]

"تورسون زادہ نے ایک پختہ کار شاعر کی حیثیت سے اپنے تخلیقی جوہر کا منتہاے کمال اور اپنی قوم کی محبت جنگ عظیم دوم کے بعد اس وقت حاصل کی جب اس نے اپنے موضوعات میں وسعت پیدا کی اور اپنی شاعری میں بین الاقوامی مسایل کا بھی احاطہ کر لیا، وہ اپنی ان نظموں کے لیے مشہور ہوا جن میں اس نے مشرق کی محکوم اقوام کی استعماری طاقتوں کے خلاف جد و جہد آزادی کے نغمات گائے ہیں۔"[۲]

تورسون زادہ کی شاعری پر یوں تو اظہار خیال کرنے والوں کی کمی نہیں لیکن ہم نے طوالت کے خوف سے چند ہی ناقدین کے خیالات اختصار کے ساتھ پیش کیئے ہیں لیکن انہی سے اس بات کا اندازہ لگایا جا سکتا ہے کہ ان کے اشعار کو خود ان کے وطن اور وطن سے باہر کس قدر و قیمت کا حامل سمجھا جاتا ہے۔ تورسون زادہ نے عوامی زندگی کے ساتھ ساتھ شعر و شاعری سے جو پیمان وفا باندھا تھا وہ ان کی زندگی کے آخر تک برقرار رہا۔ ایک بھرپور، فعال اور سر گرم زندگی گذارنے کے بعد انھوں نے ۲۲ اکتوبر سنہ ۱۹۷۷ء کو اس دنیا سے کوچ کیا اور اپنے وطن کی خاک کا پیوند بنے۔

اس وقت تورسون زادہ کے جو مجموعۂ کلام ہمارے پیش نظر

---

(۱) تاریخ ادبیات تاجیکستان (اردو ترجمہ) انجمن ترقی اردو (ہند) دھلی، ۱۹۷۷ء، ص ۲۱۰۔

(۲) تاریخ ادبیات تاجیکستان (اردو ترجمہ) ص ۲۱۲۔

ہیں، ان کی تفصیل یہ ہے :—

۱ - 'چراغ ابدی'، نشریات دولتئی تاجیکستان، استالین آباد ۱۹۵۸ .

۲ - 'بوی زمین' نشریات عرفان، دوشنبہ، ۱۹۷۳ .

۳ - 'گل چین اشعار'، (مرتبہ کمال عینی اور لائق شیر علی)، ادارۂ نشریات پروگرس، مسکو (ماسکو) ۱۹۸۱ .

ان تین مجموعوں کے علاوہ تاجیکی شعرا کا ایک انتخاب بھی ہمارے پیش نظر ہے جو پیغام کے نام سے نشریات عرفان نے شہر دوشنبہ سے ۱۹۷۹ء میں شایع کیا تھا . اس مجموعے کے مرتب بازار صابر ہیں . اس مجموعے میں تورسون زادہ کی سات نظمیں شامل ہیں، ان نظموں میں سے ایک نظم بھی ایسی نہیں ہے جو مذکورہ بالا مجموعوں میں سے کسی نہ کسی ایک مجموعے میں شامل نہ ہو . علاوہ برایں اوپر جن مجموعوں کے نام لکھے گئے ہیں، ان میں بھی صورت حال یہ ہے کہ نظموں کی ایک بہت بڑی تعداد تینوں میں مشترک ہے . اس طرح کہنے کو تو یہ تین مجموعے ہیں مگر حقیقتاً ان میں لگ بھگ ایک مجموعۂ کلام کے برابر اشعار ہیں . تورسون زادہ کی فعال زندگی اور ادبی خدمات کو اگر پیش نظر رکھا جائے تو یہ بات مناسب نظر نہیں آتی کہ ان کے تمام کلام کا مطالعہ کئے بغیر ان کی شاعری بالخصوص اس کی قدر و قیمت پر کوئی رائے زنی کی جائے . درج ذیل مطالعے میں ہم اُن کے ان اشعار کا ایک جائزہ پیش کر رہے ہیں جن تک ہماری دسترس ہے .

ہمارے سامنے تورسون زادہ کا جو مورخ کلام ہے اس میں سب سے قدیم اشعار ۱۹۳۸ء کے ہیں جو ان کی شاعری کے اس دور کا نمونہ پیش کرتے ہیں جب وہ ستائیس یا اٹھائیس سال کے جوان تھے . برزی بیچکا نے اپنی کتاب میں ۱۹۳۷ء کی ایک نظم

'خزان و بہار' کا خاص طور سے ذکر گیا ہے اور اس کی خصوصیت یہ بتلائی ہے کہ یہ نظم اگرچہ مثنوی کی ہیت میں لکھی گئی ہے مگر ایک عصری موضوع کو پیش کرتی ہے۔ یہ نظم ہماری دسترس میں نہیں ہے اس لیے ہم اپنے مطالعے کا آغاز ان کی نظم 'بہ استقبال بہار' سے کرتے ہیں جو ۱۹۳۸ء میں لکھی گئی تھی۔ یہ ایک مختصر سی نظم ہے جس کو ذیل میں نقل کیا جاتا ہے:

فیض خود را بر سرما، ای بہاران، ریز ریز
از سر شہر و دہات تاجیکستان، ریز ریز
نہر ہای نقرہ وارت را بہ صحراہای کشت
چون عرق‌ہای جبین مرد دہقان، ریز ریز
دستہ دستہ چیدہ گل‌ہای سفید خویش را
در زمین‌ہای وسیع پختہ کار ان، ریز ریز
ہم چو نور آفتاب داہی محنت کشان
چشمہ ہای صاف را از کوہ ساران، ریز ریز
ہر کجا خرم ما کہ خلق ما پای نہد
بو کند تا از رخ گل ہای خندان، ریز ریز

جو حضرات فارسی شاعری کی ایک ہزار سالہ تاریخ اور روایت پر نظر رکھتے ہیں ان کے لیے اس نظم میں کوئی غیر معمولی بات نہیں ہے، نہ ہیت میں اور نہ ہی موضوع میں۔ یہ اشعار اس زمانے کی یادگار ہیں جب انقلاب بخارا کو وقوع پذیر ہوئے اٹھارہ برس ہو رہے تھے۔ ان اٹھارہ برسوں میں انقلاب مخالف اور انقلاب دوست طاقتوں میں جنگ ہوتی رہی تھی۔ اس لے پہلے کے جمہوریۂ بخارا اور بعد کے تاجیکستان کے عوام کو ہلاکر رکھ دیا تھا، ایک نظام ختم ہو چکا تھا مگر اس کے باقیات اپنی ساری قوت مجتمع کرکے انقلاب کو یکسر ناکام بنا دینے پر آمادہ تھے، دوسرا اوزائیدہ نظام رفتہ رفتہ اپنی گرفت مضبوط سے مضبوط تر کرتا جا رہا تھا، درج بالا اشعار میں اس زمانے

کی نہ تو کسی کشاکش و کشمکش کا اظہار ہے اور نہ ہی
اس کی کوئی ہلکی سی بھی پرچھائیں نظر آتی ہے. ان اشعار
سے اندازہ لگایا جا سکتا ہے کہ تورسون زادہ نے اپنی شاعری کی
ابتدا بالکل روایتی انداز سے کی تھی اور برژی بیچکا کا یہ کہنا
غالباً حقیقت سے بعید ہے کہ :

"اس نے اپنی شاعری کا آغاز اپنے کسی پیشرو کی
تقلید سے نہیں کیا بلکہ وہ شاعری کی دنیا میں نئے
تصورات کو فروغ دینے والے اور نئی راہوں کو
تلاش کرنے والے کی حیثیت سے داخل ہوا." ۱

درج بالا نظم میں نہ کوئی نیا تصور ہے اور نہ ہی
کسی نئی راہ کی تلاش کی کوشش. اسی سال کی ایک اور نظم
ہمارے پیش نظر ہے جس کا عنوان 'بہ دلبر' ہے. یہ نظم
بھی ان کی ابتدائی شاعری کا ایک نمونہ ہے. اس لیے ذیل میں
درج کی جاتی ہے تاکہ برژی بیچکا کی بات کی تصدیق یا تردید ہو سکے.

ای دختر نازنین قد رس
زیبنده ترا لباس اطلس
جانانۂ من فقط تو ییی بس
چشمک زده من بسوی هر کس
دایم ز پیت قدم گذارم

* * *

رویت که همیشه لاله رنگ است
با کرتۂ اطلست بچنگ است
مردم به جمال تو گرنگ است
احوال اسیر عشق تنگ است
من داده زدست اختیارم

* * *

ای دلبر شوخ بی فرنجی[۲]
یک گپ[۳] بتو می‌زنم نه رنجی

---

(۱) تاریخ ادبیات تاجیکستان (اردو ترجمه) ص ۲۱۰.
(۲) عورتوں کا ڈھیلا کوٹ. (۳) بات، گفتگو

آخر ز کدام کان گنجی
محصول کدام دسترنجی
کز هستی تو در افتخارم
* * *
یارا چه شود که گاه گاهی
با گوشهٔ نرگس سیاهی
سازی سوی عاشقان نگاهی
در هجر تو طاقتی ندارم
* * *
جانانهٔ آفتاب پرتو
از طلعت خویش ای مه نو
بر تو فگن حیات ما شو
می باش به ما رفیق و پیرو
تا جان به اشارتی سپارم

اس نظم کو بھی کسی طرح نہ تو نئے تصورات کو فروغ دینے والی کہا جا سکتا ہے اور نہ ہی نئی راہوں کو تلاش کرنے کی کوشش قرار دیا جا سکتا ہے۔ یہ ایک سیدھی سادی عاشقانہ نظم ہے جس میں نہ تو عظمت عشق کا اظہار ملتا ہے اور نہ ہی اس کی گیرائی و گہرائی کا۔ ایسی عاشقانہ نظمیں تو فارسی کے بہت معمولی درجے کے شعرا کے دواوین میں مل جائیں گی۔ یہ نظم بھی تورسون زادہ کی کسی انفرادیت کو ظاہر کرنے سے قاصر ہے۔ ان دونوں نظموں سے تورسون زادہ کی ابتدائی شاعری کی جو تصویر ابھر کر سامنے آتی ہے، وہ یہ ہے کہ انہوں نے اپنی شاعری کا آغاز انتہائی روایتی انداز سے کیا اور تقریباً تیس سال کی عمر تک وہ روایت ہی کے اسیر رہے۔

برژی بیچکا نے تورسون زادہ کی ایک نظم 'وادی حصار' کو غنائی اور سوانحی عناصر کا مرکب قرار دیا ہے[1]۔ 'وادی'

---

(۱) تاریخ ادبیات تاجکستان (اردو ترجمہ) ص ۲۸۱۔

حصار، قدرے طویل نظم ہے جو مثنوی کی ہیت میں لکھی گئی ہے. ہماری دسترس میں ان کی جو نظمیں ہیں ان میں یہ پہلی نظم ہے جس میں واضح سماجی شعور کی جھلکیاں بھی ملتی ہیں اور گذشتہ دور کی جانکاہ زندگی کی تصویر کشی کے ساتھ ۱۹۴۰ء کے تاجیکی 'مرد آزاد، کی مرقع نگاری بھی. قبل اس کے کہ اس نظم کے بارے میں مزید اظہار خیال کیا جائے بہتر یہ معلوم ہوتا ہے کہ اس کو از اول تا آخر نقل کر دیا جائے.

سال های که من جوان بودم　　بی خبر از گپ جهان بودم
با دو چشم گشاده در عالم　　هر چه می دیدم و نمی دیدم
روز و شب می گذشت بی مطلب　　بی قلم، بی کتاب، بی مکتب
وقت من صرف بیقراری بود　　خاکباری و خر سواری بود
پدرم خواب کرده در خانه　　کیم. چه می گفت مثل دیوانه
بود آهش چو دود آتشدان　　چهره‌اش زرد مثل برگ خزان
مادرم بود تیره و کرخت　　مثل بی برگ و بار شاخ درخت
ناله و آه شان حساب نداشت　　زندگی شان بجز عذاب نداشت
در جوانی چو غنچهٔ بی رنگ　　من در آن خانه می‌شدم دل تنگ

* * *

خانهٔ مان بود در حصار قدیم　　در حصار خرابهٔ پر بیم
قلعه ای بود دیده می استاد　　دهشت آور چو هیکل جلاد
جانب کلبه‌های ویرانه　　چشم میدوخت خود پسندانه
زیر آن قلعه پر بد از سرباز　　پرز سرباز های آدم تاز
یک گروه آدمان—جوان و پیر　　دست در پشت و پا در زنجیر
سجدهٔ بارگاه می کردند　　مرگ خود را نگاه می‌کردند
ساده لوحانه من به این منظر　　می نمودم نگاه کرده گذر

* * *

روزی از روزهای فصل بهار　　که دل بچه‌گان نداشت قرار
بیرون از دیههٔ حصار شدیم　　جانب دشت لاله زار شدیم
ابرها روی آسمان بلند　　بال و پرباز کرده می گشتند
آسمان بی حساب می کارید　　بر زمین دانه‌های مروارید

ابر گریان و لاله‌ها خندان باد لرزان و سبزه‌ها رقصان
خادم دورهٔ بهار بدند زینت آرای مرغزار بدند
لیکن، هیهات، اندران وادی کس نمی دید چهرهٔ شادی
جلوهٔ لاله‌ها نداشت اثر به دل آدمان این کشور
دشت و صحرا اگرچه زیبا بود لیک بیروح، مرده آسا بود
بالشویک آمد و خطاب نمود خلق افتاده ترک خواب نمود
کاروان حیات چندین سال می گذشت از میان جنگ و جدال
آتش و خون به دهر بود حاکم[1] حاکم کشور جهان قدیم
خلق شوریده چون ظفر بنمود زندگانئی تازهٔئی سر شود[2]

* * *

چون کتاب لینین و استالین کرد کار و تلاش راتلقین
مرد دهقان زمین و آب گرفت پسرو دخترش کتاب گرفت
کاروان حیات کرد شتاب تا کند بخت خویش را دریاب
کار بالای کارها جوشید مانده ناگشته خلق هم کوشید
قهرمانئی خلق در ده سال کرد آباد خانهٔ اقبال
منه[3] امروز من درین وادی می سرایم سرود آزادی
علم لینینی با شعورم کرد همچو سرباز سرخ زورم کرد
من در آغوش شهر زیبایم شهر زیبا ترین دنیایم
شهر پرشان بالشویک-ایجاد شهر نو شهر ستالین آباد
شهر، نی باغ و بوستان اینجاست باغ امید تاجیکان اینجاست
دل پر جوش تاجیکستان است تاجیکستان تن است و او جان است
هر سحر می کند مرا فریاد مکتب و صنعت و کلوب و زواد
هر کس اینجا به یک هنر بندست عالم و فاضل و هنرمندست
دامن شهر پر زنعمت شد نعمت آدمان محنت شد
از زمین دهات کالخوزی خلق راضی و مملکت راضی

(۱) کذا، چراغ ابدی، ص ۲۱.
(۲) شد کو شود نظم کیا گیا ہے.
(۳) لو دیکھو.

حاصلاتش چنان فروان است که از آن آب بحر حیران است
شر شر آب جوئبار حصار ورزش و گردش نسیم بهار
به ستم دیدگان شرق اسیر می کند این حیات را تصویر
از فضا قطره قطره می بارد عرق از روی لاله می شارد
مرد کالخوزی بر زمین آزاد می گشاید قلاچ خویش کشاد
من هم از جان و دل درین وادی می سرایم سرود آزادی

جیسا کہ پہلے لکھا جا چکا ہے 'وادیٔ حصار' مثنوی کی ہیت میں لکھی گئی ہے۔ فارسی زبان میں مثنوی نگاری کی روایت بہت قدیم ہے اور یہ صنف سخن کسی زمانے میں فارسی شعرا کی محبوب ترین صنف سخن رہی ہے۔ رزمیہ، بزمیہ، اخلاقی اور فلسفیانہ غرض کہ مختلف النوع افکار و خیالات کا اظہار کئی صدیوں تک اسی صنف سخن میں کیا جاتا رہا ہے۔ مثنوی نگاری کا فن بظاہر تو بہت آسان ہے۔ اس میں نہ تو ردیف و قوافی کی مسلسل قید ہے نہ کوئی پابندی۔ ہر شعر کی ردیف جدا گانہ ہے۔ البتہ یہ ضرور ہے کہ اس صنف کا ہر شعر اپنی جگہ پر ایک اکائی ہونے کے باوجود اپنے سے پہلے اور بعد کے شعر سے مربوط ہوتا ہے اور یہی عمل مثنوی کو ایک مسلسل نظم بناتا ہے۔ لیکن اعلیٰ مثنوی کی تخلیق شاعرانہ صناعی اور انفرادیت کی متقاضی ہے جب تک کوئی شاعر اپنے آپ کو دوسرے مثنوی نگاروں سے ممتاز و متمائز کرنے کی صلاحیت کا حامل نہ ہو وہ اس صنف سخن میں کوئی بڑا تو کیا معمولی درجے کا بھی کارنامہ انجام نہ دے سکے گا۔

برژی بیچکا نے 'وادیٔ حصار' کا شمار سوانحی مثنویوں میں کیا ہے۔ اس میں تو کوئی شبہ نہیں کہ اس مثنوی میں تورسون زادہ نے اپنے سوانحی کوایف کی طرف اشارے کئے ہیں مگر ہم اس کو ان کی انفرادیت سے تعبیر نہیں کر سکتے۔ قدما کے زمانے سے یہ طریقہ چلا آرہا ہے کہ مثنوی نگار بات میں بات نکالتے ہوئے اپنے بارے میں بھی کچھ اشعار نظم کر دیتا ہے جو آگے چل کر اس کے سوانح کا مستند ماخذ بن جاتے ہیں۔

میرزا تورسون زادہ نے قدما کی روش کو برقرار رکھتے ہوئے 'وادیٔ حصار' میں اپنے حالات بھی نظم کئے ہیں۔ اس مثنوی کو انھوں نے چار حصوں میں تقسیم کیا ہے۔ اس طرح کی تقسیم بھی فارسی مثنوی کے لیے کوئی نئی چیز نہیں ہے۔ قدما بھی اپنی مثنویوں کو مختلف حصوں میں الگ الگ عنوانات کے تحت نظم کرتے تھے۔ غرض کہ فنی اعتبار سے میرزا تورسون زادہ کی مثنوی قدما کی روش سے سرمو انحراف نہیں کرتی۔ اس لیے فنی حیثیت سے اس کو فارسی اور تاجیکی مثنوی نگاری کی تاریخ میں سنگ میل قرار دینا غالباً درست نہ ہوگا۔

یہاں پر ایک بات کا تذکرہ کردینا ضروری ہے۔ اس مثنوی کے آخری حصے میں لینن اور اسٹالن کا جو ذکر کیا گیا ہے اس سے نہ تو متوحشن ہونا چاہیے اور نہ ہی صرف اس وجہ سے اس کا شمار "پروپگنڈا ادب" میں کرنا چاہیے۔ تاجیکی شعرا کی وہ نسل جو پیدا تو انقلاب بخارا سے دس بارہ سال پہلے ہوئی تھی مگر جس کا ذہنی بلوغ انقلاب بخارا کے بعد کے ماحول میں ہوا تھا، اس کے اشعار میں لینن اور اسٹالن کا ذکر کہیں نہ کہیں ضرور ملے گا۔ یہ نسل واقعی اور حقیقی طور پر ان دونوں رہنماؤں کو اپنا نجات دہندہ سمجھتی تھی۔ ہم اس نسل کے اس خیال سے تو اختلاف کر سکتے ہیں مگر کسی شعر پارہ میں دونوں رہنماؤں کے نام آجانے کی وجہ سے اس کو پروپگنڈا ادب نہیں کہہ سکتے۔

اس مثنوی کے پہلے حصے میں میرزا تورسون زادہ نے اپنے بچپن کے حالات اور والدین کی زبوں حالی کی انتہائی سادہ مگر موثر زبان میں تصویر کشی کی ہے۔ اگرچہ انھوں نے تشبیہ اور استعارہ سے بھی کہیں کہیں کام لیا ہے مگر آسی سیدھی سادی زبان میں یہ مثنوی تحریر کی ہے جو مثنوی کی مخصوص زبان سمجھی جاتی ہے۔ آہ کو دود آتش دان، چہرے کو برگ خزاں، ماں کو بے برگ و بار درخت اور جوانی کو غنچۂ بے رنگ

قرار دینا نہ تو اس مثنوی کو بوجھل بناتا ہے اور نہ ہی اس کے اثر میں کسی قسم کی کمی کا کوئی سبب بنتا ہے۔

مثنوی کے دوسرے حصے میں اس دیہات کا ذکر ہے جہاں میرزا تورسون زادہ کا گھر تھا۔ انہوں نے اس حصے میں بھی ایسی زبان کا استعمال کیا ہے جو سادہ و پرکار دونوں ہے۔ اگر وہ چاہتے تو اس حصے میں مزید اشعار کا اضافہ کر کے اس کو طویل بنا سکتے تھے اور امیر بخارا کے زمانے کے اُن واقعات کو نظم کر سکتے تھے جنہوں نے ان کے ہم وطنوں کی زندگی کو عذاب بنا رکھا تھا مگر انہوں نے ایجاز بیان سے کام لیتے ہوئے صرف دو اشعار میں اپنی بات کہہ دی ہے۔

تیسرے حصے کے پہلے چھ اشعار میں تورسون زادہ نے وادیٔ حصار کے دلکش مناظر کی تصویر کشی کرتے ہوئے اس دور کے عوام کی محرومیوں کی طرف اشارہ کیا ہے، لیکن جب اسی ماحول میں بالشویک آگئے اور وادیٔ حصار کے عوام ان کے افکار و خیالات سے متاثر ہو کر انقلاب کی راہ پر چل نکلے تو چند برسوں تک ان کا وطن میدان کار زار بنا رہا اور آخر کار انقلابیوں کی فتح ہوئی اور وہاں زندگی کے ایک نئے دور کا آغاز ہوا۔

اس مثنوی کے چوتھے حصے میں اُس زمانے کے حالات کی طرف اشارہ ملتا ہے جب ان کا وطن آزاد اور خود مختار ہوکر پیشرفت کی راہوں پر گامزن ہوا۔ دس برسوں کے مختصر سے وقفے میں اس کا نقشہ یکسر بدل گیا۔ اس حصے میں موقع و محل کا لحاظ رکھتے ہوئے تورسون زادہ نے اپنی بات راست انداز سے نظم کی ہے اور جہاں تک ممکن ہو سکا ہے شاعرانہ صناعیوں کے استعمال سے گریز کیا ہے تاکہ ان کی مثنوی کے اس حصے کو بلا کسی ذہنی کاوش کے سمجھا جا سکے۔ بہ ہرحال ہمارے نزدیک اس مثنوی کی اہمیت اس لیے ہے کہ

یہ سوزا تورسون زادہ کی شاعری کی سمت سفر کی طرف واضح اشارہ کرتی ہے جس پر چل کر وہ اپنے وطن کے اہم ترین شعرا میں شمار کیے گئے .

اس مثنوی کے مطالعے کے بعد ہم ایک دوسری مثنوی 'گنجینۂ سرودها' کا مطالعہ پیش کرتے ہیں اس مثنوی کے بارے میں ہم کو یہ علم تو نہ ہو سکا کہ اس کی تخلیق کس سنہ میں ہوئی تھی مگر برژی بیچکا کے بیان کے بین السطور سے یہ نتیجہ اخذ کیا جا سکتا ہے کہ اس کا زمانۂ تحریر ۱۹۳۰ء کے آس پاس ہی کا زمانہ ہے. اس مثنوی کے بارے میں برژی بیچکا نے لکھا ہے کہ یہ "تاجیکی عوام اور تمدن کی منظوم تاریخ ہے." ۱ گنجینۂ سرودها کا متن درج ذیل ہے :

زمانی در مضافات خراسان	بپا بنمود قصری ، دست انسان
چنان قصری که مشهور زمان بود	قلم هم عاجز از تصویر آن بود
به زیبائی دل انسان برنده	به خویش افکار دینارا کشنده
شود تا اینکه روی قصر گلگون	دل صاحب هنر گردیده پر خون
هنرمندئی دست آدمی زاد	به اوشان و شکوه تازه می داد
در آنجا جمع بودند آدمانی	که هریک لایق فخر زمانی
یکی نقاش چین را مات کرده	به مردم صنعتش اثبات کرده
دگراز هر گلی بی قدر و قیمت	بپا میکرد یک اسباب صنعت
به هر اشیا نفیسی جلوه گر بود	نفیسی صنعت دست هنر بود
گمان می رفت که از برگ لاله	در آنجا ساختست آدم پیاله
در آنجا دختران بازنده بودند	پسر ها مطرب و سازنده بودند
در حکمت گشاده سعدیانه	سخن می گفت هر کس شاعرانه
در آنجا رودکی چون عود بنواخت	تمام خلق عالم گوش انداخت
غزلهای روان جلودانه	ازو ماندند در عالم نشانه
صدا آید هنوز از آب جیحون	که "شعر رودکی ام کرده مفتون"

(۱) تاریخ ادبیات تاجیکستان (اردو ترجمہ) ص ۲۱۱ .

ابو سینا نمی دانست جز غم | که تا گوید علاج درد آدم
چو فردوسی زبان نظم بکشاد | جهان از قدرت رستم خبر داد
خلاصه زین کسان بسیار بودند | همه خوش فکر وخوش گفتار بودند
چنین قصری که مشهور زمان بود | دبستان بزرگ تاجیکان بود
از آنجائی که بود آدم به آدم | از آب و آتشی ناساز باهم
یکی را دیگری چون گرگ می خورد | یکی مال دگر چون دزدمی برد
همان جور و همان کردار چنگیز | همان تیغ و همان شمشیر خون ریز
چو داغی که به روی سه نشست ست | به لوح خاطر کس نقش بست ست
مگر برق آمد و سوزانده بگذشت | ویا باد آمد و روبانده بگذشت
که این قصر تمدن واژگون شد | غم مشرق از آن بی حد فزون شد
نشد تاجیک دیگر در زبانها | سر آغاز سرود و داستانها
و لیکن باز بهر زنده ماندن | جدل میکرد تاجان داشت درتن
همان گنجینه‌های صنعتش را | در و دردانه های محنتش را
به دل جا کرده، بازندان گزیده | نگهبان شدبه مثل نوردیده
به اولنین دمی که زندگی داد | به دستش حجت پایندگی داد
برویش آفتاب نو درخشید | بهار نو حیات تازه را دید
در آمد باز در ایجاد کاری | به کشت تخم های نو بهاری
به کشت تخم و اقبال سعادت | به کشت نامداری و رشادت
وصیت های لنین را چو آموخت | چراغ معرفت اندر دل افروخت
سرود رودکی شد زنده اکنون | رسیده اوج فردوسی به گردون
برای حافظ و سعدیِ شیراز | نموده تاجیکان آغوش خود باز
کمال تاجیکستانی رسیده | به باغش لاله های نو دمیده
بدخشانی رباش جور کرده | غم دیرینه از دل دور کرده
به او مسکو زروی مهربانی | روان بنمود آب زندگانی
به‌بیند تاکه شاگردش چگونه | کنون گشتست در مکتب نمونه
چسان می رقصد و می خواند امروز | به اجدادش چسان می ماند امروز
به چشمش دیده تاشادی نماید | زجان تحسین استادی نماید
به مسکو جیغ زد اورا به مسکو | به پیش استاد عالم[۱] نو

---

(۱) کذاست در «گل چین اشعار» ص ۳۲.

جوانان سعادت مند تاجیک فدا کاران بی مانند تاجیک
به مسکو مثل مرغان در بهاران
غزلخوان آمدند از تاجیکستان

پہلے اس نظم کے پس منظر کو سمجھ لینا چاہیے۔ وسط ایشیا کا وہ علاقہ جس کو عربوں نے ماوراء النہر کے نام سے موسوم کیا تھا، مسلمانوں کے فتح ایران کے بعد صدیوں تک اس زمانے کے خراسان کا ایک اہم حصہ شمار ہوتا تھا۔ قدیم زمانے کا خراسان، موجودہ ایرانی خراسان، اس سے ملحق افغانستان کے علاقے، موجودہ تاجیکستان اور ازبکستان کے دریائے سیر (سیحون) تک کے علاقے پر مشتمل تھا اور اس میں غالب آبادی ان لوگوں کی تھی جو ایرانی النسل اور فارسی زبان تھے۔ جب اس علاقے میں ترکوں کی آمد شروع ہوئی تو ایرانی النسل افراد کی شرح تناسب گھٹنے لگی، بعد ازاں رفتہ رفتہ ترکوں کی آبادی اتنی بڑھ گئی کہ معدودے چند علاقوں کو چھوڑ کر اور دوسرے علاقوں میں وہ اکثریت میں آگئے۔ صرف یہی نہیں بلکہ ترکوں اور تاجیکوں میں جو جھڑپیں ہوتی رہیں، ان کا نتیجہ یہ نکلا کہ تعداد میں کم ہونے کی وجہ سے تاجیک محفوظ مقامات یعنی پہاڑوں کی طرف منتقل ہونے لگے۔ اس طرح وسط ایشیا کے تاجیک ایک طرح سے 'کوہستانی' بن کر رہ گئے۔

وسط ایشیا میں مسلمانوں کی فتح کے بعد مدت دراز تک یہ علاقہ خراسان کے گورنر کے تحت رہا۔ یہی وہ علاقہ ہے جس کو بہت سے ماہرین لسانیات نے فارسی زبان کا مہد اولین قرار دیا ہے۔ تورسون زادہ نے اپنی مثنوی کے آغاز میں اس زمانے کو یاد کیا ہے جب انسان کی سعی وجہد سے خراسان کے کے مضافات (ماوراءالنہر مراد ہے) میں ایک ایسے تمدن کی بنیاد پڑی جس کو بجا طور پر نغموں کا خزینہ (گنجینۂ سرودہا) کہا جا سکتا ہے۔ اس تمدن کو پروان چڑھانے والے ایسے ایسے ہنرمند تھے جن کا روئے زمین پر کوئی ثانی نہ تھا، ان ہنرمندوں

میں شاعر بھی تھے، نقاش بھی دستکار بھی تھے اور صناع بھی، فلسفی بھی تھے اور ماہرین عمرانیات بھی۔ یہی تمدن تاجیکوں کا 'مکتب' تھا اور وہ اپنے اس مکتب کے لیے ساری دنیا میں مشہور تھے لیکن خوبیٔ قسمت کہ اس جگہ کے لوگوں نے، جہاں کا ماحول یہ تھا کہ انسان، انسان کا دشمن تھا اور ایک دوسرے کو بھیڑیوں کی طرح کھا جاتا تھا، تاجیکوں پر حملہ کیا اور ان کے قصر تمدن کو اولٹا کرکے رکھ دیا، جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ تاجیکوں کا تمدن اقوام عالم کے لیے قصۂ پارینہ بن کر رہ گیا لیکن ان سنگین حالات کے باوجود تاجیکوں نے زندہ رہنے کی ہر سعی کی اور اپنی جان پر کھیل کر اپنے باقی ماندہ تمدن کی حفاظت کرتے رہے۔ زمانے نے ایک بار پھر پلٹا کھایا، ایک بار پھر فضا میں رودکی فردوسی، سعدی اور حافظ کے نغمات گونجنے لگے اور ماسکو کی مہربانی سے تاجیکوں میں زندگی کی نئی لہر دوڑ گئی اور وہ پیشرفت کی راہوں پر گامزن ہو گئے۔

اس مثنوی کی سب سے بڑی خصوصیت یہ ہے کہ اس میں نہ تو افسانۂ جن و پری کا بیان ہے اور نہ ہی دو مختلف طبقات کے مرد و زن کی محبت کا وہ افسانہ نظم کیا گیا ہے جس کا خاتمہ بالعموم المیہ پر ہی ہوتا ہے۔ تورسون زادہ نے اپنے قاری کو قصہ یا کہانی کے طلسم میں اسیر کرکے اس تک اپنی بات پہنچانے کی مطلق کوشش نہیں کی ہے بلکہ راست اور خطیبانہ انداز میں اپنے جذبات و احساسات کو نظم کرکے قاری تک پہونچا دیا ہے۔ اس مثنوی کی دوسری خصوصیت دور ازکار اور پیش پا افتادہ استعارات اور تشبیہات کے استعمال سے گریز ہے۔ یہ عمل وہی شاعر انجام دے سکتا ہے جو اپنی بات کو راست انداز میں اپنے خیال کے من و عن مطابق قاری تک پہونچانے کی صلاحیت رکھتا ہے۔ "جیسا" اور "جیسے" کا سہارا لے کر اپنی بات تو وہ شعرا کہتے ہیں جن کے پاس یا تو الفاظ کا ذخیرہ کم ہوتا ہے یا پھر وہ انتخاب الفاظ پر پوری طرح قادر

نہیں ہوتے. تورسون زادہ نے اس طرح کی کسی صنعت کا استعمال نہیں کیا ہے جو ان کو ان کے قاری سے دور کردے اور ان کا قاری ان کا اصل مقصد سمجھنے سے قاصر رہے.

مذکورہ بالا وصف کے باوجود اگر صرف فنی نقطۂ نظر سے دیکھا جائے تو اس مثنوی میں کوئی اور ایسی بات نظر نہیں آتی جس کی بنا پر اس کو غیر معمولی اہمیت کا حامل قرار دیا جائے. اس کی اہمیت تو اس بات میں مضمر ہے کہ جس ایجاز و اختصار کے ساتھ ایک طویل سرگذشت کو شعر پارہ کی شکل دی گئی ہے اور سرگذشت کا کوئی بھی پہلو 'ناگفتہ' نہیں رہا ہے، اس کی مثال کمیاب ہے. جہاں تک اس مثنوی کی زبان اور انداز بیان کا سوال ہے اس کے بارے میں دو رائے نہیں ہو سکتی کہ تورسون زادہ نے قدما کی روش کی پوری پیروی کرنے کے باوجود ایک نئے موضوع پر قلم اٹھایا ہے اور ان کا تجربہ اس لحاظ سے کامیاب تجربہ قرار دیا جا سکتا ہے. اس مثنوی سے اس تورسون زادہ کا عکس ظاہر ہونا شروع ہو جاتا ہے جو دس ہی برسوں کے اندر تاجیکستان کا قومی و ملی شاعر بننے والا تھا.

میرزا تورسون زادہ غالباً وہ پہلے تاجیکی بلکہ فارسی شاعر ہیں جنہوں نے صرف اپنے وطن کے مسائل ہی کو اظہار خیال کا موضوع نہیں بنایا بلکہ بین الاقوامی مسائل پر بھی اپنے اشعار کے ذریعے اظہار خیال کرتے رہے. یوں تو ان کے شعرپاروں میں مختلف ملکوں کے مسائل کا ذکر ملتا ہے مگر جس تواتر، یگانگت، جوش اور راست انداز بیان میں انہوں نے 'غلام ہندوستان' کے مسائل پر اظہار خیال کیا ہے وہ منفرد ہونے کے ساتھ ہی ساتھ اس بر صغیر کے افراد کے لیے انتہائی اہم بھی ہے. ہمارا اشارہ اُن شعر پاروں کی طرف ہے جو 'قصۂ ہندوستان' کے عنوان سے اُن کے دیوان میں شایع ہوے ہیں. زمانی اعتبار سے ان شعر پاروں کو دو حصوں میں تقسیم کیا جاسکتا ہے. پہلا حصۂ جو متعدد نظموں پر مشتمل ہے، اس دور کی یادگار ہے جب ہندوستان کی

جدوجہد آزادی اپنے آخری مرحلے میں تھی۔ دوسرا حصہ اُن منظومات کا احاطہ کرتا ہے جو آزاد ہندوستان کے مسائل پر معرض وجود میں آئی ہیں۔ زیر نظر مطالعے کے لیے ہم نے اُن کی صرف ایک نظم 'مہمان مغربی' منتخب کی ہے۔ مہمان مغربی کا متن درج ذیل ہے:

هیچ شنیدی گپ صد ساله را — قصهٔ دیرینهٔ بنگاله را
هیچ شنیدی که رخ آسمان — جلوه کند لعل صفت در جهان
هیچ شنیدی تو، که در آفتاب — آب چو سیماب خورد[1] پیچ و تاب
هیچ شنیدی تو، که کوه بلند — در سر خود چتر کشد از پرند؟
آب رود تک[2] تک یخهای پیر — مثل جواهر ز دل هر ادیر[3]
لاله و سه‌برگه به وقت سحر — حلقه بگوشند ز لولوی تر
هیچ شنیدی که بلند از سحاب — سیر کنان لانه گذارد عقاب
این همه را بینی تو در هندو کش[4] — در سر کوه ابدی نقره پوش
هیچ شنیدی که درخت از بدن — بال بر آرد به هوای چمن
نخل در آنجا به سر انداخته — از پر طاؤس کلهی ساخته
گشته در آنجا وطن جانوران — بای[5] ترین صید گهی در جهان
نعرهٔ فیل آید و ببر و پلنگ — صوت خوش بلبلکان رنگ رنگ
هست زمین زه[6] پر از مغاک[7] — کز نم او میشود آدم هلاک
میمون[8] پا سوخته، دم سوخته — کرم چو گوهر به شب افروخته
این همه در بیشهٔ هندوستان
واهمه ناک اندبه پیر و جوان

* * *

---

(۱) کل چین اشعار میں 'خرد' شایع کیا گیا ہے، اُس کی وجہ یہ ہے کہ یہ نظم روسی رسم الخط سے فارسی خط میں منتقل کی گئی ہے اور 'و' کو غیر ضروری سمجھ کر چھوڑ دیا گیا ہے۔

(۲) ایچے — (۳) ٹیلہ

(۴) کوش — (۵) ثروت مند، غنی۔

(۶) وہ جگہ جہاں پانی اچھل کر بلند ہو پھر زمین پر آئے۔

(۷) کھائی، گہرا گڈھا۔

(۸) اس لفظ کو میمن پڑھنا ہوگا۔

گر بروی تو به تماشای باغ　　می کنی از بوی ، معطر دماغ
هیچ ندیدی تو چنین چار مغز[۱]　　هیچ بدین سان آنانا سهای نغز
گر به گلش دیدهٔ خود وا کنی　　یاد رخ دختر زیبا کنی
هیچ ندیدی تو چنین آب رود　　مثل خم نیلگری کبـ‌ـ کبود
زرد و گلابی حشرات زیاد　　بینی و اصلاً نبراری ز یاد

این همه دامن گنگ است ـ گنگ
قصهٔ شور افکن گنگ است ـ گنگ

* * *

نقل نمایند که از غرب تار　　کرد سفر بندهٔ کبر و وقار
در بر خود کرده لباس سفید　　جای به دل داده امید پلید
قوهٔ پر جاذبهٔ این دیار　　کرد دل مردک غربی شکار
نیست حدودی به تمنای او　　ترشئی رو ، بینئی بالای او
دغدغهٔ او ز حد افزون بود　　از خرد آدمی بیرون بود
در دل او هیچ ندارد اثر　　خوبئی این مملکت خاک زر
قلهٔ خوش منظرهٔ هندو کش　　هر کمرو هر درهٔ هندو کش
ابر بلند سراین کوه پیر　　لذت پرواز عقاب دلیر
میرود از پهرهٔ کوچه باغ　　زینت آن باغ نه کرده سراغ
می گذرد از بر ویرانه ها　　مدرسه و عابده و خانه ها
می گذرد او نه نموده نظر　　با هیجان دل و شوقی به سر
عشق گل و نالهٔ بلبل اثر　　هیچ نه دارند به این ره گذر
آمد و بر گردن هندو نشست　　هرچه که می خواست گرفت او بدست
پوست روباه و پلنگان گرفت　　حاصل بیچارهٔ دهقان گرفت
پخته[۲] و ابریشم و گندم گرفت　　نان دهان همه مردم گرفت
شیرهٔ این پای زمین راکشید　　خون دل خلق گدا را مکید

حکم وی امروز اگرچه رواست
پایهٔ این حکم ولی بی بقاست

* * *

---

(۱) اخروت
(۲) روئی

هیچ ندیدی تو چنین مقبره	قصرو بناهای عجیب و سره
گنبد آن مدرسه‌های قدیم	شعشعهٔ عابده اهای عظیم
نقش و نگار درو دروازه ها	تاج محل...رفته در آوازه ها
دیده ای در زیر زمین زینه ها	صاف تر از چهرهٔ آئنه‌ها
میوهٔ شیرین به[2] مانند قند	سایهٔ باغ و چمن دل پسند
دیده ای ، آیا ، تو به چشمت عیان	معجزهٔ کشور هندوستان
هیچ مگر دیده ای در عمر خود[3]	باغ معلق چو گلیم کبود؟
صنعت در نازکی نازک تری	دختر کان به مثال پری
مطرب ماهر ز دل مردنگ	میبرد آهنگ فغانرا به چنگ
ساخته از نقره و زر کاسه ها	دُر و زر آویخته رقاصه ها
کوچه و بازار پر از مار[4] باز	فال بین و مردم میمون نواز
در طلب نان شده جمعی هلاک	خسته و افتاده گروهی بخاک
دیده من اینرا ، جگرم پاره شد	اشک روان از بر رخساره شد
این همه در کوچهٔ کلکته بود	شهر پر از هرزه و سفسته[5] بود
گرچه سر خلق شد از غم سفید	پر بود اما دل او از امید
پیکر آن گرچه چو خاکسترست	لیک نهان در دل او اخگراست
گرچه به غارت رود این سر زمین	باز دران گنج روان را به‌بین
محنت دهقان پسرو کار گر	از همه اشیاء جهان مفت تر
از چه جوانان همه قامت خم اند	از چه ندارند سر خود بلند؟
از چه بود شهر پر از کور ولنگ	از چه سر مردم مسکین گرلگ؟
این مگر افسانهٔ بنگاله است	قصهٔ بدبختی صد ساله است
می گذرد مغربئی خود پسند	کرده سرو بینئی خود را بلند
بازی کنان ، چوب عصا را بدست	شام و سحر راه رود مثل مست
در سر او نیست به غیر از غرور	در دل او مقصد عیش و سرور

---

(١) عبادت گاه (٢) بہی
(٣) اس لفظ کو خود پڑھنا ہوگا .
(٤) سانپوں کا تماشا دکھانے والے .
(٥) دھوکا دھڑی .

پهر چه این مغربئی دل سیاه　　کرده حریصانه به مشرق نگاه؟
برد دلش را مگر این سر زمین　　بوی خوش این چمن نازنین؟
یا هوس دیدن بوزینه ها؟
یا بکف آوردن گنجینه ها؟

* * *

نقل نمایند، که از غرب تار　　کرد سفر آدم بی ننگ و عار
گام بر آورد به سنگین دلی　　تخم ستم کاشتن و جاهلی
در دل او هیچ ندارد اثر　　ناله و فریاد پدر یا پسر
زینت باغ و چمن دلفریب　　روی گل و صوت خوش عندلیب
قصر و بناهای قدیمئی او　　شهرت دیرین عظیمئی او
با سر پرفتنه و با کروفر　　می کند از این خلایق گذر
می کند این غربئی مجاز[1]　　دست طمع را سوی هندو دراز
«در گران را بکف من بنه　　زر بده و زر بده و زر بده»
می گذرد دور تر از اژدهام　　بی نظر دقت[2] و بی احترام
گاه نمایان شود او چون سپاه　　گاه به مانند گدایان راه
گاه چو یک گربهٔ پاینده موش　　گاه گریزنده چو موش خموش
هرچه که می خواست در این سر زمین　　پره در آورد به زیر نگین
پوست روباه و پلنگان گرفت　　حاصل سر پنجهٔ دهقان گرفت
نقره و طلا ز دل کان گرفت　　طاقت و آرام فقیران گرفت
حکم وی امروز اگرچه رواست
پایهٔ این حکم ولی بی بقاست

* * *

فرصت آنست که این «میهمان»　　ترک کند کشور هندوستان
چونکه درین مملکت این زر پرست　　هیچ به چیز دگری دل نه بست
سر نه زد از مغربئی بی کرم　　چیز دگر غیر جفا و ستم

---

(۱) غالباً مزاج کے معنوں میں استعمال ہوا ہے، اگر یہ لفظ تاجیکستان میں عام بول چال کا لفظ ہے تو ہندوستان میں جو لوگ «مجاز» پوچھتے ہیں شاید تاجیکوں سے متاثر ہیں۔

(۲) وقعت ہونا چاہیے۔

تیر نہ زد مغربئی دل سیہ جزبہ دل خلق در این ھمہ گہ
گرچہ دو صد سال درین خانہ ماند باز بہ این عائلہ بیگانہ ماند
حکم وی امروز اگرچہ رواست
پایۂ این حکم ولی بی بقاست

* * *

اس طویل نظم کو نقل کرنے کا مقصد یہ واضح کرنا ہے کہ موضوع خواہ کچھ بھی ہو تورسون زادہ اپنی شعری عبقریت سے کام لیتے ہوئے ایسے الفاظ کا انتخاب کرتے ہیں جو فنی تقاضوں کو بھی پورا کرتے ہیں اور ان کے شعر پارے کو موثر بھی بناتے ہیں۔ اس زمانے کی ان کی کسی بھی شعری تخلیق کا مطالعہ کیا جائے تو ہماری بات کی تصدیق ہو جائے گی۔ اگر تورسون زادہ کی گرفت زبان پر اتنی مضبوط نہ ہوتی اور ان کا ذہن اعلیٰ تخلیقی صلاحیتوں کا حامل نہ ہوتا تو ممکن ہے کہ ان کی بیشتر نظمیں صرف پروپگنڈا ادب کا نمونہ بن کر رہ جاتیں۔

یہاں ایک نکتہ اور بھی قابل توجہ ہے۔ اپنی شاعری کی ابتدا سے لے کر انتہا تک تورسون زادہ نے جو اشعار لکھے ہیں وہ نہ صرف پابند شاعری کے نمونے ہیں بلکہ ان ھیئتوں میں لکھے گئے ہیں جن کو دوسرے فارسی زبان ملکوں میں اس لیے ترک کر دیا گیا ہے کہ اب ان میں مزید گل کاری کی گنجائش نہیں ہے۔ ایسا محسوس ہوتا ہے کہ مثنوی تورسون زادہ کی محبوب ترین صنف سخن ہے، اگرچہ انہوں نے غزل کی ھیئت میں بھی اشعار لکھے ہیں اور ان کی متعدد نظمیں جدید ھیئتوں میں بھی ہیں مگر ان کا غالب رجحان مثنوی نگاری کی طرف ہے۔ یہ بات یاد رکھنے کی ہے کہ ان کی اور قدما کی مثنویوں میں یہ فرق ہے کہ قدما کی مثنویاں بالعموم افسانہ در افسانہ ہوتی ہیں اور ایک افسانہ دوسرے افسانے سے اس طرح باہم مربوط ہوتا ہے کہ اگر کسی افسانے کو درمیان سے نکال دیا جائے تو مثنوی

گی کہ صرف کڑی ٹوٹ جائے گی بلکہ اس کا پورا پلاٹ درہم برہم ہو کر رہ جائے گا۔ تورسون زادہ کی مثنویاں بالعموم افسانہ در افسانہ نہیں ہیں بلکہ یک موضوعی ہیں، ان کو اپنی بات آگے بڑھانے اور اپنے قاری کو اپنی طرف متوجہ کرنے کے لیے کسی دوسرے افسانے کی مدد کی ضرورت نہیں ہوتی بلکہ وہ اپنے ایک ایک موضوع کو اس طرح نظم کرتے ہیں کہ قاری کی توجہ ان کی طرف سے ہٹنے نہیں پاتی۔

زیر بحث نظم 'میہمان مغربی' بھی مثنوی کی ہیت میں لکھی گئی ہے جس کو تورسون زادہ نے ڈرامائی انداز میں "کیا تم نے سنا ہے" کے الفاظ سے شروع کیا ہے، اس ڈرامائی انداز کی وجہ سے ان کے قاری کی توجہ ان کی گرفت میں آجاتی ہے۔ اس مثنوی کے ابتدائی حصے میں وہ ہندوستان کی حالت زار کا مجمل بیان کرنے کے بعد فوراً ہی اپنے قاری کی توجہ ہندوستان کی دلکش آب و ہوا اور قدرتی مناظر کی تصویر کشی کر کے دوسری طرف موڑ دیتے ہیں، ابھی ان کا قاری اس تصویر کشی سے پوری طرح لطف اندوز بھی نہیں ہونے پاتا کہ وہ اپنے اشعار کے ذریعے اس کے ذہن کو ایک جھٹکا دے کر اس زمانے کی طرف موڑ دیتے ہیں جب سامراجی انگریز ہندوستان کا رخ کرتا ہے اور دھیرے دھیرے یہاں کی سر زمین پر قابض ہو جاتا ہے، بعد ازاں جی بھر کر یہاں کی دولت اور قدرتی وسایل کا استحصال کرتا ہے۔ تورسون زادہ نے جس زمانے میں یہ مثنوی تحریر کی تھی اس زمانے میں ہندوستان کی جد و جہد آزادی اپنے آخری اور فیصلہ کن مراحل میں داخل ہو چکی تھی اور وہ صاف طور سے یہ دیکھ رہے تھے کہ اب انگریزوں کی حکمرانی ہندوستان پر زیادہ دنوں تک رہنے والی نہیں ہے۔ اپنی اسی درونی بصیرت کے تحت انہوں نے اس خیال کا اظہار یوں کیا ہے:

حکم وی اُمروز اگرچہ رواست پایۂ این حکل ولی بی بقاست

یہیں سے یہ مثنوی پھر ایک نیا موڑ لیتی ہے اور میرزا تورسون زادہ دوبارہ ہندوستانی تمدن کے دلکش آثار، آب و ہوا قدرتی مناظر، صناعوں، موسیقاروں اور رقاصوں کی تصویر کشی کے ساتھ ساتھ اس ناگوار منظر کی بھی تصویر کشی کرتے ہیں کہ بازار فال دیکھنے، بندر نچانے اور سانپوں کا تماشا دکھانے والوں سے بھرے ہوئے ہیں مگر یہ سب کے سب لوگ بھوک سے نڈھال ہیں۔ وہ نظم کے اس موڑ پر سوال کرتے ہیں کہ آخر "میہمان مغربی" ہندوستان کیوں آیا ہے؟ کیا یہاں کی سر زمین نے اس کو فریفتہ کر لیا ہے یا وہ بندروں کو دیکھنے کے لیے یہاں آیا ہے یا اس کی حریصانہ نگاہیں یہاں کی دولت پر مرکوز ہیں؟

اس کے بعد وہ چند اشعار میں 'میہمان مغربی' کی سنگدلی کی تصویر کشی کرتے ہیں۔ مثنوی کا یہ حصہ اگرچہ مختصر ہے مگر یہ اختصار اس کے تاثر کو مجروح نہیں ہونے دیتا۔ اس طرح یہ مثنوی اپنے نقطۂ اختتام کے قریب آجاتی ہے۔ آخر کے پانچ اشعار میں اس حقیقت کی طرف اشارہ کیا گیا ہے کہ یہ 'میہمان مغربی' دو صدیوں تک اس سر زمین پر رہنے کے باوجود یہاں کے لوگوں کے لیے آج بھی بیگانہ ہے۔

فنی لحاظ سے اس مثنوی کا شمار اُن کے کامیاب شعر پاروں میں کیا جا سکتا ہے اور اس کے مطالعے سے اس بات کا بھی اندازہ لگایا جا سکتا ہے کہ وہ اپنے کلاسیکی ادب سے کس حد تک واقف اور متاثر ہیں۔ مزید برآں، نئے نئے موضوعات نظم کرتے ہوئے وہ اپنی کلاسیکی روایات سے کس طرح کام لے کر قاری کی توجہ اپنی گرفت میں رکھنے پر قادر ہیں۔ اچھی شاعری کی ایک پہچان یہ بھی ہے کہ اس کے قاری کی توجہ اسی پر مرکوز رہے، اس لحاظ سے بھی اگر دیکھا جائے تو 'میہمان مغربی' کا شمار ایسی مثنویوں میں بہ آسانی کیا جا سکتا ہے جو قدما کی روش کی تنسیخ نہیں بلکہ توسیع کرتی ہیں۔

میرزا تورسون زاده کے شعر پاروں میں 'صدای آسیا' خاص طور سے قابل ذکر ہے ۔ جیسا کہ اس کے عنوان ہی سے ظاہر ہے اس نظم کا موضوع ایشیا کی بیداری ہے جس کے کئی ملک سامراجی زنجیروں کو توڑ کر تازہ تازہ آزاد و خودمختار ہوئے تھے ۔ اس نظم کی اہمیت کا اندازہ اس بات سے لگایا جا سکتا ہے کہ 'پیغام' نامی تاجیکی شعرا کا انتخاب کلام اور ان کے جو تین مجموعے ہمارے سامنے ہیں سب میں یہ نظم نقل کی گئی ہے ۔ علاوہ بریں یرژی بیچکا نے بھی 'تاریخ ادبیات تاجیکستان' (ص ۲۱۲) میں میرزا تورسون زادہ کی شاعری کا جائزہ لیتے ہوئے اس نظم کا خاص طور سے ذکر کیا ہے مگر نہ تو یرژی بیچکا نے اس نظم کا سنہ تحریر درج کیا ہے نہ ہی ان کے مذکورہ مجموعوں کے مرتبوں نے ۔ ہمارا محتاط اندازہ یہ ہے کہ یہ نظم سنہ ۱۹۵۰ء و ۱۹۵۱ء کے درمیانی عرصے میں لکھی گئی ہوگی جبکہ وہ چالیس یا اکتالیس سال کے ہو رہے تھے اور شعر کی دنیا میں اپنی منفرد آواز پانے میں کامیاب ہو چکے تھے ۔ 'صدای آسیا' بھی مثنوی کی ہیئت میں نظم ہوئی ہے حالانکہ اس کی بحر مثنوی کی مروجہ بحروں میں سے کوئی بحر نہیں معلوم ہوتی ۔ اس مثنوی کو نہ تو رزمیہ کہا جا سکتا ہے اور نہ ہی بزمیہ، نہ یہ اخلاقی مثنوی قرار دی جا سکتی ہے اور نہ ہی فلسفیانہ ۔ یہ مثنوی اقبال کے 'ساقی نامہ' سے اس لحاظ سے مماثل قرار دی جا سکتی ہے کہ دونوں ہی مثنویاں، مثنوی نگاری کو نہ صرف ایک نیا موڑ دیتی ہیں بلکہ اس کو اس مقام پر لے جا کر کھڑا کر دیتی ہیں جہاں سے مزید آگے لے جانے کا کام ابھی انجام نہیں دیا جا سکا ہے ۔ اس نظم کا مطالعہ ٹکڑوں ٹکڑوں میں ممکن نہیں ہے اس لیے اس کا مکمل متن نقل کیا جا رہا ہے :

آسیا گوید سخن آواز آنرا بشنوید
موج دریا، غرش بحر دمان رابشنوید

آسیا بیدار شد بیدار ترک خواب کرد
راستی و دوستی را عاقبت دریاب کرد

شعر حافظ را بیاد آرید، دردشرق را
نالەهای زار زار و آه های سرد را
"شبی تاریک بیم موج و گردابی چنین هائل
کجا دانند حال ما سبکباران ساحل ها"
در شب تاریک، بیم موج دیگر آسیا
از سبکباران ساحلها ندارد شکوه ها
می فشارند از ته دل دست آنرا دوستان
تاسر آنرا رسانند از زمین بر آسمان
رفت آن دوری که آدم موردِ[1] تحقیر بود
شب نشین را نقل مجلس دانهٔ زنجیر بود
رفت دوری که جدا بودند مثل چشمها
خلقها، همسایەها در سرزمین آسیا
میوەها از میوه ها گیرند پیوند نوی
گیرد از همسایەها همسایه هم پند نوی
رفت دوری که صدای چین نمی آمد بگوش
خون دل میخورد هندی، بود هندوستان خموش
رفت دوری که بگردش اندونزی[2] خورد پیچ
در غم یک لقمه ماهی در غم یک کف برنج
می شود نابود اکنون فیرمهٔ جبر و ستم
زنگ می بندد در آب بحر زنجیر ستم
برمه[3] چون باغ جوان میل شگفتن می کند
در سراندیب کارگر جرأت بگفتن می کند
آسیا مانند مادر مهربان هستی مرا
مهرهٔ مهر دل و بهتر ز جان هستی مرا
آسیا را من به چشم خویشتن سنجیده ام
چهرهٔ خندان فرزندان آنرا دیده‌ام
دیده‌ام صدها نشان ماضی منحوس را
از قفای پنجره نالیدن محبوس را

---

(۱) آدم را پر از تحقیر بود (بوی زمین، پیغام، چراغ ابدی)
(۲) اندا نیزی (چراغ ابدی) (۳) برمه (برما) (گل چین اشعار)

از نمائش گاه خنکائوا گذرها کرده ام
یاد دهقانان چین را در دلم آورده‌ام
غائب از چشمم نمی گردند مظلومان هنوز
تیغ و شمشیر و کمان و کنده و زندان هنوز
سنگدل ژاندارمه و فرمان سرداران هنوز
دهشت افگن ، لرزه افگن هیکل خاقان هنوز
در نمائش گاه دیدم چارپایه ساله را
صد بماقی جامه‌های پارهٔ صد پاره را [۲]
از درون سینهٔ دهقان دلی را کنده‌اند
سرکشان را درتگ چاه سیه افگنده‌اند
دخترده ساله را در دیگ جوشان پخته اند
می توانم آورم این قصه‌ها را چند چند
زنده باشد - زنده باشد این جوان دختر هنوز
می بر آید چون شفق درپیشواز صبح روز
او صدای شرق [۳] باشد، شعله های آسیا
خلقهای روی عالم را رساند این ندا
زنده‌ام چونکه وطن نوشید از آب حیات
می‌گذارد پا براه بخت با عزم و ثبات
کشتزارانی که زیر بار سر خم کرده‌اند
بر سرود من سرود تازه را ضم کرده‌اند
می سرایم من به بزم دوست‌داران زمین
در زمین نوجوان گردیدهٔ شرق نوین [۴]
من سرود آسیایم قطعهٔ آگاه دل
قطعهٔ که کرد قامت راست از بالای گل
من سرود کارگر مزدور بندرگاه ها
همدم دریا نوردان پاسبان راهها

---

(۱) بنکو (گل چین اشعار) خنکا - او (چراغ ابدی)
(۲) جامه های پینه دارو پارهٔ صد ساله را (پیغام)
(۳) چین (پیغام ، چراغ ابدی ، گل چین اشعار)
(۴) در زمین نوجوان گردیده ، در آغوش چین (پیغام ، چراغ ابدی ، گل چین اشعار)

آسیا همراه افریقه سخن آغاز کرد
سیا دو دست خود در اقبال خود را باز کرد

آسیا گوید سخن از پیچ و تاب رود نیل
از بلورین قطره های سرد آب رود نیل

رود نیل آید بخاک مصر از راه دراز
ریگ صحرا رونهد برنیل با عجز و نیاز

باخط خوانا نوشتند از زمانهای قدیم
تشنگان در سنگ خارا مدح[۱] دریای عظیم

"نیل اگر سرشار باشد لب زند جوشد، دهد
رزق فلاحان فراوان بهر شان آید مدد

نیل اگر خواهد بهر کس می دهد جاه و جلال"
مصریان را زیستن بی نیل؟ این امر محال

مردم این سر زمین در روز ماتم روز طوی
می کنند با مهربان رود بزرگش گفتگوی

مادران آرند طفلان را بنزد آب رود
با تولا و تضرع با سلام و با سجود

آرزو دارند که فرزند شان مانند نیل
تا ابد پر جوش باشد ارجمند و صاف دل[۲]

آسوان لب تشنگان مصر را یاری کند
در بیابان آبهای نیل را جاری کند

در زبان آرد عرب شادانه التحریر را
نیک بیند چهرهٔ آئندهٔ تقدیر را

از گذشت روزگار بد بزرگان گفته اند
در معنی رابه سوهان تفکر سفته اند

---

(۱) موج (گل چین اشعار) یہاں مدح بالکل درست ہے. موج نادرست.
(۲) بروزن دیل

سعدی تو برو خیمه به گلزار دگر زن
کاین میوهٔ باغ تو بتاراج رسیدست"

شرق اکنون شاد باشد از ثمر، از بار خود
خیمهٔ خود را زند در گوشهٔ گلزار خود

شرق باغش را نماید حفظ از غارتگران
از هجوم گرم سیل و آفت باد خزان

اولین بار است که چون آفتاب نوطلوع
شور سنگین، پردهٔ اسرار بردارد ز رو

شور سنگین پرده را برداشت ... رعد و برق خیست
از سوئز آمد صدای خلق "می بایست زیست"

باهمین نیت صدای آسیا آید بلند
باهمین نیت نماید پاره زنجیر و کمند

باهمین نیت بدهلی آمدند از هر کنار
خادمان بی شمار آسیای نامدار

باهمین نیت زنان هند شمع افروختند
جبه رنگین کرده، در کف عودو مجمر سوختند

باهمین نیت گذر کردند از پهلوی ما
کودکان دردست گل، برداشته بازیچه‌ها (۱)

گوش کردم شرق را هم نیل را هم گنگ را
نرم دل خاک زمین و پر تحمل سنگ را

گوش کردم ورزش رودروان، آمد بیاد
دیهٔ من در حصار شادمان، آمد بیاد

قله‌های برف پوش کوهسارانش بیاد
چشمه‌های نقره مانند خروشانش بیاد

---

(۱) 'بوی زمین' میں 'برداشته با زنجیر ها' شایع هوا ہے جو غلط معلوم هوتا ہے۔

رود قشلاق من از آهو سبک‌تر میرود
درشب مهتاب سینه پر ز اختر میرود
کاکل افشانند مجنون بیدهادراین دیار
شعله افشانند صف‌های چراغان حصار
مخملین، ابریشمی کشت و زراعت دارد آن
با سعادت های بی پایان فراغت دارد آن
این سعادت رانه دانستند اجدادان من
شد نصیب این‌بخت این دوران بفرزندان من

رود خرد دیهۀ من جست و خیزی می‌کند
آسمان تاجیکستان رنگ ریزی می‌کند
را دیوی مسکوه وقتی که می‌گوید سرود
کودکان رقصند خندان در لب رود کبود

رود خرد دیهۀ من رود پرشورست، شور
با صدای رودهای آسیا جور است، جور

من به این رود عزیزم مهر دل را داده‌ام
همرهش در کوهساران راه نو بکشاده‌ام

از لب این رود از قشلاق جانان، جان من
سر شد آواز دل من مرغ خوش‌الحان من

با صدای آسیا همراه شد، هم‌پای شد
در صف ایجادکاران سعادت جای شد

می تواند هر کسی که زور شد، غالب شود
مال و ملک دیگران را آید و صاحب شود

ماهیان رامی تواند که نهنگ آرد بکام
بحربی‌تگ رودها را دم کشد چون می زجام

نیست امّا قوۀ که عزم را آرد زوال
روح آزادی پرستان را نماید پایمال

بهر آزادی صدای آسیا آمد بگوش
خون خلق آسیا آمد بجوش، آمد بجوش

نامناسب نہ ہوگا اگر یہاں اس بات کا ذکر کر دیا جائے کہ یہ نظم جس زمانے کی یادگار ہے تقریباً اسی زمانے میں اردو زبان میں بھی ایک خاصی طویل نظم "ایشیا جاگ اٹھا" کے عنوان سے جون سنہ ۱۹۵۰ء میں سنٹرل جیل، ناسک میں مشہور ترقی پسند شاعر علی سردار جعفری نے لکھی تھی جو اکتوبر سنہ ۱۹۵۰ء میں شایع ہوکر منظر عام پر آئی اور سنہ ۱۹۵۲ء میں مکتبہ شاہراہ دھلی نے اس کو دوبارہ شایع کیا اور یہی اشاعت ہمارے پیش نظر ہے۔ جیسا کہ گذشتہ سطور میں عرض کیا جا چکا ہے، میرزا تورسون زادہ نہ صرف ہندوستان کی سیاحت کر چکے ہیں بلکہ یہاں کے ترقی پسند شاعروں اور ادیبوں سے ان کے دوستانہ مراسم بھی رہے ہیں جن میں علی سردار جعفری کا نام خاص طور سے قابل ذکر ہے، اس لیے گمان غالب یہی ہے کہ "صدای آسیا" اور "ایشیا جاگ اٹھا" ایک دوسرے سے متاثر ہوکر لکھی گئی ہیں۔ علی سردار جعفری کی نظم کے بارے میں تو معلوم ہے کہ یہ جون سنہ ۱۹۵۰ء کی تخلیق ہے لیکن "صدای آسیا" کا سنہ تحریر ہم کو معلوم نہ ہو سکا۔ اس لیے یہ کہنا دشوار ہے کہ اس موضوع پر قلم اٹھانے کی اولیت کس کو حاصل ہے؟ مگر ایک دوسرے کا اثر ان نظموں میں صاف طور پر دیکھا جا سکتا ہے۔ یہ اثر لفظیات سے زیادہ لہجے پر ہے لیکن میرزا تورسون زادہ کی نظم کو علی سردار جعفری کی نظم پر اس لحاظ سے برتری حاصل ہے کہ وہ "برهنه حرف نه گفتن کمال گویائی ست" کا نمونہ ہے۔ سردار جعفری کی نظم کے درج ذیل مصرعے اور ٹکڑے ان کے دلی جذبات کے خواہ کتنے ہی سچے ترجمان کیوں نہ ہوں اچھی شاعری تو کیا شاعری کے زمرے میں شمار نہیں کئے جا سکتے:

۱ - یہ 'کمینے' ملک کے غدار ڈالر کے غلام

۲ - تم کو کچھ مال کے بدلے ملے گی 'ایک لات'

۳ - 'حقیر' کیلنگ مرچکا ہے
'ذلیل چرچل' کو شاید اب تک خبر نہیں ہے

۴ - یہاں تم آئے تھے اپنی ہستی کا 'کوڑھ لے کر'

۵ - تم اس پہ بھولے ہوئے ہو شاید
کہ چیانگ کی طرح چند 'بھاڑے' کے بوڑھے 'ٹٹو'
تمہاری رتھ میں جتے ہوئے ہیں
کچھ 'اندھی آنکھوں کے بیل' اب بھی تمہارا 'کولھو' چلا رہے ہیں

۶ - یہ 'کوڑھیوں' کا ہجوم دیکھو
یہ دیکھو 'ہیضے کی قے' یہ 'طاعون کی ہے گلٹی'
یہ جسم کے آبلے ہیں اس 'آتشک' کی گرمی

۷ - تمہارا 'بندر' سے منہ کا کپتان تم کو اکثر
'خلاصی' کہہ کر پکارتا تھا

۸ - کہاں ہو امریکی 'بدمعاشو' یہ چین کا انقلاب دیکھو
تمہارا 'منہ ایک ہی طمانچے میں پھر گیا' ہے ، جواب دیکھو

اس کے بر عکس میرزا تورسون زادہ کی نظم نہ تو شاعری کے دائرے سے باہر قدم نکالتی ہے اور نہ ہی شاعر کے کف در دہان ہونے کی غمازی کرتی ہے . دوسری چیز جو مرزا تورسون زادہ کی نظم کو علی سردار جعفری کی نظم پر فوقیت دیتی ہے وہ ان کی نظم کا تسلسل اور اس کا ایک بحر میں ہونا ہے . علی سردار جعفری کی نظم حرف اول کے عنوان سے ایک پابند نظم کی حیثیت سے شروع ہوتی ہے لیکن جب وہ یہ محسوس کرتے ہیں کہ ان کے جذبات و خیالات و احساسات بحر کی پابندی کے متحمل نہ ہو سکیں گے تو وہ آزاد نظم کو اپنے خیالات کے اظہار کا وسیلہ بناتے ہیں اور اپنی طویل نظم کو بارہ ٹکڑوں میں تقسیم کردیتے ہیں لیکن جگہ جگہ ان ٹکڑوں میں بھی پابند نظم کے ٹکڑے ڈالکتے چلے جاتے ہیں . نظم کا آخری حصہ "مفیں جما رہے ہیں ہم قدم بڑھا رہے ہیں ہم" کے عنوان سے چار بندوں میں تحریر کیا گیا ہے . اس طرح یہ کہا جاسکتا ہے کہ نظم کی ابتدا پابند شاعری سے ہوتی ہے لیکن جب سیل جذبات کو تھامنا مشکل ہو جاتا ہے تو شاعر آزاد نظم کا سہارا لیتا ہے اور نقطۂ اختتام کے قریب جب کہ جذبات کے

پہچان میں کسی قدر کمی ہو چکی ہوتی ہے، شاعر دوبارہ پابند نظم کی طرف مراجعت کرتا ہے. اس کے برعکس میرزا تورسون زادہ کی نظم اس طرح کے اتار چڑھاؤ سے عاری ہے اور نظم کے پہلے مصرعے سے لے کر آخری مصرعے تک میرزا تورسون زادہ کے لہجے اور فکر کی صلابت میں کوئی فرق نہیں آنے پاتا. ان کی یہ نظم اس بات کا بین ثبوت ہے کہ وہ جدید سے جدید تر موضوعات کو قدیم ترین ہیت میں اس طرح نظم کر سکتے ہیں کہ شاعری، شاعری ہی رہتی ہے کسی سیاسی پارٹی کا منظوم انتخابی منشور نہیں بنتی.

میرزا تورسون زادہ کی درج بالا نظم میں برما، مصر، دریائے نیل، اسوان بند، دریائے گنگا، حصار، تاجیکستان اور ماسکو کا ذکر ہوا ہے مگر یہ "غیر شاعرانہ مقامات" جب ان کی شاعری کا سایہ پا جاتے ہیں تو "شاعرانہ" معلوم ہونے لگتے ہیں. اس کے معنی یہ ہیں کہ بذات خود نہ تو کوئی چیز "شاعرانہ" ہے اور نہ ہی "غیر شاعرانہ". شاعر کا انداز بیان اور تصویر کشی چیزوں کو شاعرانہ اور غیر شاعرانہ بناتی ہے. کامیاب اور حقیقی شاعر وہی ہے جو چیزوں کو شاعرانہ بناکر پیش کرسکے. اگر اس نقطۂ نظر سے دیکھا جائے تو میرزا تورسون زادہ ایک حقیقی اور کامیاب شاعر ہیں اور ان کی نظم "صدای آسیا" کامیاب شاعری کا نمونہ.

اس مطالعے کے آخر میں تورسون زادہ کی چند مختصر نظموں کا جائزہ لیا جا رہا ہے. یہ سب نظمیں "گل چین اشعار" میں شامل ہیں. ان نظموں کا مطالعہ کرتے وقت ہم کو اس بات کا علم نہیں ہو پاتا کہ تورسون زادہ نے یہ نظمیں اپنی عمر کے کس حصے میں لکھی ہیں. اگر ان نظموں کا سنہ تحریر معلوم ہوتا تو ممکن ہے کہ ان کی معنویت کے کچھ اور پہلوؤں کی طرف اشارہ کیا جا سکتا، لیکن سنہ تحریر نہ معلوم ہونے کی وجہ سے ان نظموں سے صرف نظر بھی نہیں کیا جا سکتا. اس لیے درج ذیل سطور کو ان نظموں کے مطالعے کے لیے وقف کیا جاتا ہے. سب سے پہلے ہم ان کی ایک مختصر سی نظم "وطن" کا مطالعہ پیش کرتے ہیں.

وطن سے محبت اور اس کی یاد، یہ ایسے موضوعات ہیں جن کو بلا تکلف شاعری کے ''عالمی موضوعات'' کا نام دیا جا سکتا ہے۔ دنیا کی کسی زبان کی شاعری ہو، ہر زبان کے شاعروں نے ہر عہد اور ہر زمانے میں اپنے وطن کی تقدیس کے نغمے گائے ہیں، اس کی عظمتوں کو شعر کے قالب میں اجاگر کیا ہے اور اس کی یاد میں مست و سرشار رہے ہیں۔ اگر کوئی ملک کسی دوسری طاقت کا غلام تھا یا ہے تو وہاں کے شعرا نے اپنے وطن کی زبوں حالی و تباہی کی بھی تصویر کشی کی ہے اور وطن کو آزاد کرانے کے لیے اس پر اپنی جان نچھاور کر دینے کے جذبات کو نظم کے پیکر میں ڈھالا ہے۔ تورسون زادہ کی زیر مطالعہ نظم ایک آزاد ملک کے آزاد شاعر کے جذبات و احساسات کی ترجمان ہے۔ اس لیے اس میں نہ تو وطن کی تباہی و بربادی کا مرثیہ ہے اور نہ ہی اپنے ہم‌وطنوں کی حرماں نصیبی و بدبختی کا کوئی تذکرہ۔ انداز بیان کے لحاظ سے تورسون زادہ کی اس نظم میں وہی کیف و سرور ملتا ہے جو فارسی غزلوں کا خاصہ شمار ہوتا ہے، گو کہ یہ نظم غزل کی ہیت میں نہیں بلکہ قطعہ بند اشعار کی صورت میں نظم ہوئی ہے مگر انتخاب الفاظ سے لے کر الفاظ کے در و بست تک کے وہ سارے خصائص اس نظم میں موجود ہیں جو ایک اچھی غزل کا خاصہ ہوتے ہیں۔ ہم اپنی اس بات کی تصدیق کے لیے اس مختصر سی نظم کا پورا متن نقل کر رہے ہیں:

بهار آمد، زعمرم باز یک سال دگر بگذشت
تمام زندگی آهسته از پیش نظر بگذشت

به مثل گوشت و ناخون من همیشه با وطن بودم
اگرچه نصف عمر بهترینم در سفر بگذشت

وطن، در هر کجا آمد به سر فارم[۱] هوای تو
من از آنسوی آتیانوس بشنیدم صدای تو
اگرچه درمیان طوفان و موج بحرها بودند
ولی آمد بگوش من صدای رودهای تو

---

۱ فارم یعنی دلکش

بوقت باز گشتن چو رسیدم بر حدودت من
ز سر تا پا شدم مفتون و شیدای نمودت من

نشستم در زمین تو، پریدم در هوای تو
به آواز درودت من، به آہنگ سرودت من

اگرچه بارہا افتادم از یارو دیارم دور
به سیاحی مرا کردند گرچه دوستان مشہور

ولی من درہمه جا، درہمه کنج و کنار دہر
ہمیشه با وطن بودم، ہمیشه با وطن مسرور

اس نظم کو اگرچہ عظیم شاعری کے زمرے میں شامل نہیں کیا جا سکتا، تاہم اس کو ایک جاندار اور اچھی نظم ضرور قرار دیا جا سکتا ہے جو آج کی تاجیکی شاعری کا ایک دلکش نمونہ بھی ہے۔

اسی طرح ان کی ایک اور نظم ''زمین'' ہے۔ یہ قطعہ بند نظم بھی ''وطن'' ہی کی طرح چار بندوں پر مشتمل ہے۔ انسان نے جب سے آنکھیں کھولی ہیں وہ آسمان اور زمین کے درمیان زندگی بسر کر رہا ہے۔ آسمان اس کی جولانگاہ نظر ہے اور زمین اس کا مسکن و مامن۔ سطح زمین پر اس کی بود و باش ہے اور زمین کی سطح کے نیچے پیدا ہونے والی چیزوں سے وہ زندگی کے ہر آن بہرہ مند ہوا کرتا ہے۔ اسی وجہ سے ہر دور کا انسان زمین سے ایک مخصوص نوع کا جذباتی لگاؤ رکھتا رہا ہے۔ زمانہ بدلتا رہا، نئے نئے تصورات اور نظریات سامنے آتے رہے، وقت اپنے ساتھ بہت سے اکتشافات و انکشافات بھی لاتا رہا مگر انسان کے ذہن و دماغ سے زمین کی اہمیت کم نہ ہو سکی، ایک زمانے میں 'دھرتی پوجا' کے ذریعے انسان اپنی ممنونیت کا اظہار کرتا تھا (کہیں کہیں پر ممنونیت کا یہ اظہار آج بھی باقی ہے)۔ یہاں یہ بات قابل ذکر ہے کہ زمین کے ذکر کے ساتھ آسمان کا بھی ذکر ہوتا ہے؛ جس کے ستارے چاند اور سورج انسانی زندگی کی داشت و پرداخت کرتے ہیں، جس کے بادل سے اسی کی کھیتی سر سبز اور شاداب ہوتی ہے اور سمندروں، ندی، نالوں میں بھی پانی کی وافر مقدار جمع

ہو کر اس کے کام آیا کرتی ہے، آسمان اور اس سے وابستہ فضا سے انسان کو جو کچھ ملتا ہے وہ مفید ہونے کے ساتھ ساتھ بسا اوقات مضر بھی ہوتا ہے، اس لیے شاعرانہ انداز بیان میں آسمان کو ظالم، جفا پیشہ، ایک وضع پر قائم نہ رہنے والا گردانا جاتا ہے اور جب یہ لے کچھ اور بڑھ جاتی ہے تو اس کو دوسروں کو خوش نہ دیکھ سکنے والا تک کہنے سے گریز نہیں کیا جاتا. ابھی تک جن باتوں کا تذکرہ کیا گیا ہے یہ وہ انسانی تجربات ہیں جو انسان کے لاشعور کے نہاں خانے میں محفوظ ہیں اور جب ان کا سفر لاشعور کی دنیا سے نکل کر شعور کی طرف ہوتا ہے تو سارے انسانی تجربات گڈمڈ ہو جاتے ہیں اور ان سے ایک نئی تصویر ابھر کر سامنے آتی ہے جو واقعاتی پہلو رکھنے کے ساتھ ساتھ خیال و خواب کے پہلو کی بھی حامل ہوتی ہے. ہمارے ان بکھرے خیالات کو ذہن میں رکھیے اور تورسون زادہ کی نظم "زمین" ملاحظہ کیجئے:

در فضا پرواز کردم گرچه از روی زمین
چشم را اما نمی کندم من از سوی زمین
با ستاره هم نشین، با ماه گشتم هم نفس
لیک بودم سر خوش و سرمست از بوی زمین

بار اول در زمین سر شد تپیدن‌های دل
با امید زندگی زحمت کشیدن های دل
توشهٔ ره را بدوش خویشتن برداشته
صبر و طاقت را نه دانسته دویدن‌های دل

زنده کردم در زمین من شعلهٔ خاموش را
با سخن در جوش آوردم دل بی جوش را
من به هریک طفل از مادر به دنیا آمده
باز کردم از سر صدق و صفا آغوش را

باز مین، بگذارتا پیوند باشد پای من
در زمین، بگذار تا باشد مقرر جای من

تا ابد، بگذار، باشد شعله افگن، شعله بار
آن چراغی که فروزان گشت در ماوای من

اس نظم کی سب سے بڑی خوبی یہ ہے کہ میرزا تورسون زادہ نے اپنے جذبات کے اظہار کے لیے راست انداز بیان کا انتخاب کیا ہے لیکن اس کے باوجود یہ نظم نہ صرف مجرد خطابت کا نمونہ نہیں بنتی بلکہ اپنے اندر شعری حسن و دلکشی بھی سموئے ہوئے ہے۔ اس نظم میں شاعر کا ذہنی تجربہ اس کے تصور حیات میں اس طرح جذب و پیوست ہو جاتا ہے کہ دونوں کو الگ الگ کرکے ان کا تجزیہ کرنا ممکن نہیں رہ جاتا۔ اس نظم اور اس قبیل کی دوسری نظموں کے مطالعے سے ایک بات کا اور بھی انکشاف ہوتا ہے کہ میرزا تورسون زادہ نے جو مختصر نظمیں لکھی ہیں وہ اپنے زور بیان اور شعری پیکروں کی وجہ سے ان نظموں پر کچھ نہ کچھ فوقیت رکھتی ہیں جو طویل ہیئتوں میں لکھی گئی ہیں۔ یہاں یہ غلط فہمی نہ ہو کہ ان کی طویل نظمیں زور بیان سے عاری ہیں۔ ان میں بھی زور بیان موجود ہے مگر ان میں وہ شعری پیکر نسبتاً کم ہی ملتے ہیں جو ان کی مختصر نظموں میں کچھ زیادہ ہی نظر آتے ہیں۔

اب تک میرزا تورسون زادہ کے کلام کا جو مطالعہ پیش کیا گیا ہے اس سے اس بات کا اندازہ ہو گیا ہوگا کہ وہ ایک متعہد (Committed) شاعر ہیں۔ تعہد (Commitment) کے بارے میں دو متضاد و متخالف رائیں ہو سکتی ہیں اور ہیں، ان سے یہاں بحث مقصود نہیں۔ تاہم یہ عرض کرنا ہے کہ اپنے شدید تعہد کے باوجود میرزا تورسون زادہ نے شاعری کو شاعری ہی کے قالب میں ڈھالنے کی سعی مسلسل کی ہے، فارمولوں کے تحت اپنی نظمیں اور اشعار نہیں لکھے ہیں۔ اس وصف کی بنا پر ان کی شاعری صرف ان کے وطن تاجیکستان ہی میں نہیں بلکہ فارسی زبان کے تمام جاننے والوں میں ذوق و شوق سے پڑھی جائے گی اور اس سے درس حیات حاصل کرنے کے ساتھ ساتھ حظ و انبساط بھی حاصل کیا جائے گا۔

* * *

جدید مطبوعات

ادارۂ علوم اسلامیہ - علی گڑھ مسلم یونیورسٹی

1.	Some Aspects of Islamic--Turkish Culture by N. Akmal Ayyubi	Rs. 35.00
2.	Life and Works of Gokalp by Syed Sibtey Hasan	Rs. 30.00
3.	Life and Thoughts of Muhammad Ibn Abd al-Wahhab by Sayyid Ahsan	Rs. 40.00

ملنے کا پتہ

Publications Division
Aligarh Muslim University
ALIGARH-202002

فرهنگ جعفری

از

پروفیسر نذیر احمد

پروفیسر نذیر احمد صاحب کی شخصیت کسی تعارف کی محتاج نہیں وہ فارسی زبان، ادب اور تاریخ کے محقق اور مستند عالم ہونے کے ساتھ ساتھ مایۂ ناز دانشور بھی ہیں. ان کی ایک درجن سے زیادہ مطبوعات میں سے متعدد کتابیں ایران، افغانستان اور پاکستان سے بھی شائع ہوئی ہیں اور ان کے بیشتر اردو مقالات انگریزی، فارسی، پشتو، ترکی اور روسی زبانوں میں بھی منتقل ہو چکے ہے. ادبیات سے قطع نظر ان کے تحقیقی موضوعات میں موسیقی، مصوری خطاطی اور تعمیرات جیسے فن بھی شامل ہیں. تصحیح متن اور فرہنگ شناسی تو ان کا خاص میدان ہے ہی. اسی فن سے متعلق ان کا تحقیقی مقالہ "فرہنگ جعفری" پیش خدمت ہے.

فرہنگ جعفری فارسی به فارسی فرہنگ ہے۔ اس میں فارسی زبان کے ایسے لغات شامل ہیں جو فارسی الاصل ہیں، عربی الاصل الفاظ سے گریز کیا گیا ہے۔ صرف چند قلیل الاستعمال عربی الفاظ البتہ آخر میں جدا عنوان کے تحت ملتے ہیں۔

فرہنگ کا مولف محمد مقیم تویسرکانی ہے جس نے ۱۰۳۰ میں یہ کام آٹھ مہینے میں مکمل کیا، اتنی قلیل مدت میں ایک ایسی فرہنگ کی تکمیل جس کی ترتیب بھی ایک نئے ڈھنگ کی ہو اور جس میں لغات کی تعداد ۸۵۱۰ ہو، یقیناً بڑا کارنامہ ہے۔ فرہنگ کے آخر میں ایک قطعہ ہے جس سے تاریخ تحریر نکلتی ہے:

زیبد که از وجازت فرهنگ جعفری
ختم اللغة بگویمش ار نیک بنگری
چون کردم ابتدا و تمامش به هشت ماه
در سال ختم، هجرت ختم پیمبری
دارم امید آنکه چو بینی خطای من
بر من خطا نگیری و بی‌باک نگذری
ور ز انکه خشم داری و پرخاش می کنی
تسلیم می کنم که تو دانی و داوری

کلمۂ "ختم" سے تاریخ ۱۰۳۰ برآمد ہوتی ہے، یہی سال تصنیف ہے۔ اس کتاب کے الفاظ حروف تہجی کے اعتبار سے مرتب ہیں۔ اس میں ۲۴ باب ہیں، اور ایک ضمیمہ ہے۔ باء فارسی و عربی جیم فارسی و عربی، زای فارسی و عربی، کاف فارسی و عربی، الگ الگ عنوان سے آئے ہیں۔ ضمیمہ میں عربی الفاظ ہیں جو فارسی میں قلیل الاستعمال ہیں۔ اس فرہنگ میں قابل توجہ چیز یہ ہے کہ فارسی کے چار مخصوص حروف عربی کے حروف سے پہلے مندرج ہیں یعنی پ، ب سے، چ، ج سے، ژ، ز سے اور گ، ک سے مقدم آئے ہیں، ذال معجمہ کا ایک باب ہے جس میں تین لفظ ہیں، چونکہ ذال فارسی لفظ کے شروع میں نہیں آتا، اس

لیے اس کا باب نہ ہونا چاہیئے ، لیکن مصنف نے تین لفظ درج کر کے اس مسلمہ اصول کی خلاف ورزی کی ہے ، وہ لفظ یہ ہیں :

ذی فنوس بوزن بی جنون نام ما زنده ای است که
در خدمت فلقراط شاه بود .
ذوش بوزن گوش شب پیش و بد طبع و تند خو بود .
ذوراق بوزن پوشاک طعامی است که از آرد پزند .
(ص ۲۲۵)

فرہنگ جعفری کی ترتیب کچھ نرالی ہے ، لفظ کا حرف اول باب اور حرف آخر فصل ہے اور ہر فصل کے ذیل میں حروف تہجی کے اعتبار سے مرتب الفاظ حرف دوم کی مناسبت سے آئے ہیں . مثلاً باب الالف مع الالف کے ذیل میں ف ، ب ، ذ ، ژ ، س ، ش ، ق ، گ ، ن ، و حروف آئے ہیں ، ان کے ذیل میں افدستا ، آبچرا ، آذرنزا ، اژدها ، ازہرا ، استا ، آشنا ، اقلیمیا ، اگرا ، انگژوا ، آوا وغیرہ نقل ہیں ، افدستا ف کے ذیل میں ہے ، پہلا حرف الف ہے جو باب ہے ، آخری حرف الف ہے جس کو فصل سمجھنا چاہیے اور دوسرا حرف ف ہے جو حرف دوم ہے اور اس کو گویا فصل کا جزو قرار دینا ہے . یہی صورت ب کی ہے ، اس کے ذیل میں آبچرا ہے ، حرف اول الف (باب) حرف آخر الف فصل اور حرف دوم ب فصل کا جزو ہے ، قس ھذا . باب الالف مع الباء کے ذیل ہیں :

ب آب معروف است
ذ آذرگشسپ
س آسپ
ش آشکوب
ف افرسب
ن اندراب
ی ایزد گشسپ

ان سارے لفظوں میں حرف اول الف (باب) اور حرف آخر ب (فصل) ہے، اور سارے الفاظ کی ترتیب میں حرف دوم کی رعایت ہے -

ترتیب کے سلسلے میں یہ بات قابل لحاظ ہے کہ ہر باب کے ذیل میں دال اور ذال دو فصلیں ہیں، لیکن ذال کے ذیل کے تقریباً سبھی الفاظ دال ھی پر ختم ہوتے ہیں، ایسا گمان ہوتا ہے کہ مولف کے پیش نظر دال و ذال کی تفریق کا پرانا قاعدہ تھا . چنانچہ اسی قاعدے کی پیروی میں اس نے ذال معجمہ والے لفظ، دال والے لفظوں سے جدا کرلیا، گو باب الف کے ذیل میں دال کے ذیل میں ۵ لفظ ہیں جن کو ذال کے ذیل میں آنا چاھئے، جیسے آباد، آبرود، آذر خورداد، آراد، آزاد، یہ لفظ ایسے ہیں جن میں دال کے پہلے مصوت بلند (Long Vowel) ہیں اور حسب قاعدہ تفرین میان دال و ذال، یہ ذال ہیں، نہ دال . اسی طرح باب الالف مع الذال کے تحت اوروند، بوزن، فرزند نقل ہے جس میں حسب قاعدہ تفریق، دال ہے نہ ذال (ص ۱۹) دال و ذال کے جدا فصول کے لیے دیکھیے ص ۸۳، ۵٦ . اسی طرح کی تفریق سارے ابواب کے ذیل میں پائی جاتی ہے .

فرہنگ جعفری کا مولف محمد مقیم تویسرکانی تھا، تویسرکان مغربی ایران کا ایک شہر ہے جو ملایر اور نہاوند کے نواح میں واقع ہے، مولف کے بارے میں کوئی اطلاع نہیں، سوائے اس کے نام اور وطنی نسبت کے جو مقدمۂ کتاب میں اس طرح ہے :

اما بعد فقیر حقیر ظلوم جہول منزوی زاویۂ غفلت و خمول مرکز دایرۂ سرگردانی معتکف بادیۂ جہل آباد اقلیم بخردی و نادانی محمد مقیم توی‌سرکانی معروض ارباب دانش و اصحاب بینش می گرداند .

تو یسرکانی نے یہ فرہنگ ایک ممدوح کے لیے لکھی تھی جس کو وہ "خدیو دھر جعفر خان" کے نام سے یاد کرتا ہے، ممدوح کو اشعار متقدمین اور لغات فرس سے دلچسپی تھی، مولف نے یہ فرہنگ اس کی دلچسپی کے پیش نظر مرتب کی . چنانچہ مقدمہ میں

لکھتا ہے :

مولف عرض پرداز ہے کہ چونکہ ابنای روز کی طبیعت میں لطافت اور لزاکت اس درجہ ہے کہ اگر شبنم آبدار جو گلشن کے پھول کی مشاطگی کرتی ہے، ان کی لطیف طبائع کی آراستگی کی طرف متوجہ ہو تو بالضرور زمانے کے بیدرد لوگوں کی ہر کدورت نفس کی طرح ان کے دلوں کے آئینے کو ہر غبار بنادے، ایسے انفس طبع لوگوں میں خصوصاً حشمت و جلال کی آنکھوں کی حشمت اور دین و دنیا کی نظر بد سے حفاظت کے لیے گوہر یگانہ :

خداوند جہان عز و اقبال	سر برج شرف ماسول آمال
خدیو دھر جعفر خان کز اعزاز	به استمداد بر چرخش رسدناز
چو دل در بر بود چون عقل درسر	جہان مردمی را جان سراسر
حیات جاودانی روزیش باد	به هر کار از جہان فیروزیش باد

چونکہ اکثر متقدمین شعرا کے اشعار کے تتبع میں معروف رہتا ہے اور غریبوں اور فقیروں کی معاونت کے کام میں اس کے انہماک کا یہ عالم ہے کہ اس کو فارسی الفاظ کے معانی کی تحقیق کا وقت نہیں ملتا ہے، بنا برین اس حقیر خاکسار نے ارادہ کیا کہ فارسی الفاظ کے معانی کا خلاصہ ان کتابوں سے جو ان کے مطالعہ میں رہ چکی ہیں، ان کے رفع دورد سر کے لیے اصل میں کسی تصرف کے بغیر نقل کردے اور چونکہ سارے الفاظ کی سند کی فراہمی حقیر کے بس کی بات نہیں، اس لیے اس کی طرف توجہ نہ کرے سوائے بعض اصطلاحات کی سند جو بہت ضروری ہوں۔ اس طرح اس نے ہر غیر مشہور لفظ کا وزن لکھدیا اور ہر لفظ کے اول و آخر کی رعایت سے لغات کو حروف تہجی سے ترتیب دیا جس سے لفظ کے ڈھونڈھنے میں آسانی ہو، اور حرف اول کو باب قرار دےدیا....اور فارسی کے چار مخصوص حرفوں کے باب کو مقدم رکھا ہے اس لیے کہ مقصد فارسی لغات ہیں اور ان لغات کا جو فارسی میں ندرت سے آتے ہیں ان کو کتاب کے آخر میں رکھا ہے اور اس کو "فرہنگ جعفری" نام دیا ہے۔ امید کہ آرزوں اور تمناؤں کے باغ کے خلاصہ کی پسند خاطر ہوگا۔

لیکن جعفر خان کی شخصیت کے بارے میں محققین میں اختلاف ہے ۔ ابن یوسف شیرازی نے فہرست کتابخانۂ مجلس شورای ملی[1] میں لکھا ہے :

" احتمال قوی ہے کہ یہ جعفر خان جعفر بیگ پسر بہزاد بیگ ہے جو شاہ عباس ماضی (فوت : ۱۰۳۸) کے اور شاہ صفی (فوت : ۱۰۵۲) کے زمانہ میں لاهیجان کا وزیر تھا ، اور نصرآبادی جس نے گیارھویں صدی کے آخر میں اپنا تذکرہ لکھا ، کہتا ہے کہ اس سے بہت قبل اصفہان آیا تھا اور تقریباً ساٹھ سالہ ہوگا ، لیکن وسعت مشربی کا یہ عالم ہے کہ زندگی کی قدر بخوبی جانتا ہے ، کسی وقت " بے بادہ ارغوانی " و " صحبت یار جانی " کے نہیں رہتا الخ " . سفینہ خوشگو میں بھی یہی اطلاع تذکرۂ نصرآبادی سے منقول ہے .

اگرچہ اس قیاس کی تائید آقای بزرگ طہرانی نے "الذریعہ"[2] میں کی ، لیکن آقائے سعید حمیدیان نے اس سے بعض وجوہ کی بنا پر اس طرح اختلاف کیا ہے :

اما بنظر نگارندہ این سطور احتمال مذکور بسیار ضعیف است زیرا : اولاً عبارت نصرآبادی : بی بادۂ ارغوانی و صحبت یار جانی بسر نہ می بردہ متناقض با این گفتۂ محمد مقیم دربارۂ مخدوم اوست " کثرت اشتغالش از معاونت ضعفا و اغنیا بمرتبۂ بود کہ اوقات شریف ایشان . . . الخ ، ثانیاً بہ نظر نمی رسد کہ جعفر بیگ ولد بہزاد بیگ چنان مقام و الائی درخور لقب "خدیو دہر" و کشتی کہ حتی

لیکن راقم سطور کی نظر میں یہ احتمال بہت ضعیف ہے ، اس لیے کہ اولاً نصرآبادی کا قول کہ بغیر شراب اور صحبت یار جانی کے نہیں رہ سکتا ، محمد مقیم کے مخدوم کی بابت حسب ذیل قول کے مخالف ہے : ضعفا اور اغنیا کی معاونت کے کام کی کثرت اس حدتک تھی کہ اس کے اوقات . . .

---

(۱) ج ۳ ، ص ۱۰۵ ، چاپ ۱۳۱۸ - ۱۳۲۱

(۲) الجزء السادس عشر (۱۶) ص ۱۹۶

معاونت اغنیا هم می‌کند» داشته بوده باشد»
ثالثا (و مهمتر از دو دلیل اول) اینکه
با توجه به تاریخ اتمام تذکرهٔ نصرآبادی
و مقایسهٔ آن با تاریخ تالیف فرهنگ
جعفری یعنی ۱۰۴۰ و نیز توجه با ین
که جعفر بیگ در حین تحریر نصرآبادی
شصت ساله بود ، در می یابیم که این
جعفر در زمان تالیف فرهنگ جعفری تنها ده
سال داشته است و پیداست که نمی توانست
آن اوصافی را که در مقدمهٔ جعفری برای
جعفر خان ذکر شده است ، داشته باشد»

ثالثاً بات سمجھ میں نہیں آتی
کہ جعفر بیگ ولد بہزاد بیگ
اتنے بلند مرتبے کا مالک کہ
خدیو دہر کے لقب سے ملقب ہو
اور ایسا ہو کہ اغنیا کی
مدد بھی کرتا ہو . ثالثاً
(پہلے دو دلایل سے زیادہ
اہم) تذکرۂ نصرآبادی
کی تاریخ اتمام اور اس کی
تاریخ تالیف فرہنگ جعفری
یعنی ۱۰۴۰ سے مقابلے سے اور
نیز اس بات کے پیش نظر کہ
جعفر بیگ تذکرہ نصرآبادی
کی تحریر کے وقت ۶۰ سال کا
تھا ، ہمیں معلوم ہوتا ہے کہ
یہ جعفر فرہنگ جعفری کی
تالیف کے وقت صرف دس سال
کا تھا ، اور ظاہر ہے کہ اس
عمر میں وہ ان اوصاف کا جو
مقدمۂ فرہنگ جعفری میں جعفر
خان کے لیے بیان ہوئے ہیں
حامل ہوسکتا ہے .

راقم حروف کو اس بیان میں ذکر کئے ہوئے پہلے دو وجوہ سے مجموعی طور پر اتفاق ہے ، لیکن تیسری وجہ کے بیان میں سعید حمیدیان نے انصاف نہیں کیا . نصرآبادی کے بیان کو انہوں نے صحیح طور پر نہیں پیش کیا ہے ۔ نصرآبادی لکھتا ہے کہ "مدتی قبل ازین باصفہان آمده بود و قریب به شصت سال دارد" . یہ تحریر ۱۰۹۲ یعنی سال تالیف تذکرۂ نصرآبادی سے قبل کی ہے ، یوں سمجھیے کہ ۱۰۹۱ - ۱۰۹۰ھ ، اور اس سنہ سے "مدتی قبل" وہ اصفہان آیا تھا جب اس کی عمر ۶۰ سال

(۱) مقدمۂ فرہنگ جعفری ، ص بیست و پنج بیست و شش

کے قریب تھی ، گویا تذکرہ لکھنے سے مدتوں قبل (ممکن ہے دس سال ہو ، بیس سال ہو) وہ اصفہان آیا تھا ، اس حساب سے فرہنگ جعفری کی تالیف ۱۰۳۰ھ میں جعفر بیگ کی دس سال کی عمر جیسا کہ سعید حمیدیان نے قیاس کیا بالکل غلط ہوگی۔ یقیناً وہ اس سے کہیں زیادہ ہوگا ، یقیناً بیس سال سے بھی زیادہ ، اس سلسلے میں دوسری بات جو سعید حمیدیان نے دیدہ و دانستہ نظر انداز کردی ہے کہ وہ شاہ عباس ماضی کے زمانے میں جعفر بیگ کی وزارت کا معاملہ۔ شاہ عباس کی وفات ۱۰۳۸ھ میں ہوئی تو اس سے پہلے جب وہ بالکل بالغ ہوکر وزارت کا عہدہ سنبھالے ہوئے تھا ، پھر یہ بات سمجھ میں نہیں آتی کہ اس وقت سعید حمیدیان کے حساب سے اس وزیر کی عمر ۸ سال کی ہوگی ، بنابریں ظاہر ہے کہ ان کا قیاس سراسر بے بنیاد ہے۔ وہ ۱۰۳۰ھ میں شاہ صفی کے عہد میں لاھیجان کا وزیر تھا ، اور اس لحاظ سے بخوبی ممکن ہے کہ وہ عمر کی چوتھی دھائی میں رہا ہو .

اوپر کی گزارش سے واضح ہے کہ آقای حمیدیان نے وزیر لاھجان کو محمد مقیم تویے سرکانی مولف فرہنگ جعفری کا ممدوح ماننے سے انکار کیا لیکن جن تاریخی امور پر انہوں نے اپنے قیاس کی بنیاد رکھی ہے وہ اعتبار کے قابل نہیں ، ان کے نزدیک مولف فرہنگ کا ممدوح میرزا جعفر آصف خان ہے : وہ لکھتے ہیں :

میرزا جعفر مشہور به آصف خان که از مهاجران بهند و از ولاة و اشرف بوده است و خود نصرآبادی "در فرقهٔ سوم در ذکر امرا و خوانین هندوستان" دربارهٔ او نوشته "از ولایت قزوین است ، احوال ایشان ظاهر تر از آنست که محتاج به تقریر باشد در زمان جهانگیر باد شاه (هند) وزیر اعظم بالاستقلال او بود ، بجمیع فنون کمالات آراسته خصوصاً در ترتیب نظم و به اعتماد ناقص کمینه بعد از نظامی خسرو شیرین را کسی به ازو

مرزا جعفر مشہور باصف خان جو ہندوستان ہجرت کرنے والوں میں اور وہاں کے امرا و اشرف میں تھا ، اور خود نصرآبادی نے فرقہ سوم کے امرا و خوانین ہند کے ذیل میں اس کے بارے میں لکھا ہے کہ ولایت قزوین سے تعلق رکھتا ہے ان کے احوال اتنے واضح ہیں کہ محتاج بیان نہیں ، جہانگیر بادشاہ کے زمانے میں مستقل وزیر تھا ، تمام

نکات، جعفری تخلص داشت؛ . . . .
به زعم نگارنده احتمال می رود همین جعفر خان مخدوم مولف جعفری بوده باشد، قرائن و دلایل برایں احتمال وجود دارد که ازان جمله است

۱ - بااوصافی که ازو دیدیم و عظم شان وی، نعوتی از قبیل خدیو دهر.... بیشتر برازندهٔ اوست تا جعفر خان دیگر، لقب[1] او در هند آصف جاه یا آصف خان بوده است

۲ - تخلص[2] جعفری داشته و این احتمال هست که مولف تسمیه فرهنگ حاضر را به تخلص ممدوح خود کرده باشد.

۳ - شاید مهم تر از هر دلیلی این باشد که این جعفر مطابق تحقیق این جانب تنها جعفر والا مقامی است که روزگارش مقارن باتالیف این فرهنگ بوده است زیرا چنانکه دیدیم در عهد جهانگیر گورکانی (فوت ۱۰۳۷) وزیر بالاستقلال بوده تاریخ مذکور به زمان تالیف کتاب ما بسیار نزدیک است.

فنون میں کمال رکھتا، خصوصاً نظم میں حضور کے نزدیک نظامی کے بعد خسرو و شیرین کسی نے اس سے بہتر نظم نہیں کی، جعفری تخلص رکھتا تھا، راقم کے نزدیک احتمال یہی ہے کہ یہی جعفرخان مولفِ جعفری کا مخدوم رہا ہوگا. اس کے حسب ذیل قراین و دلائل ہیں :

۱ - اس کے جو اوصاف ہم نے دیکھے اور اس کی شان میں جو القاب و آداب از قسم خدیو دھر....وہ دوسرے جعفر خان کے مقابلے میں اس جعفر خان پر زیادہ صادق آتے ہیں، اس کا لقب میں ہندوستان میں آصف جاہ یا آصف خان تھا.

۲ - تخلص جعفری تھا، اور احتمال ہے کہ فرہنگ حاضر کا نام اسی مناسبت سے رکھا گیا.

۳ - شاید سب سے اہم دلیل یہ ہے کہ محض یہی جعفر خان ہے جس کا زمانہ اس فرہنگ کی تالیف کے نزدیک ہے. اس لیے کہ جیسا ذکر ہوچکا ہے وہ جہانگیر بادشاہ کے زمانے میں مستقل وزیر تھا اور تاریخ مذکور کتاب کی زمانۂ تالیف سے بہت نزدیک ہے.

---

۱ - آصف خان اس کا لقب نہ تھا. ۲ - یہ غلط ہے، اس کا تخلص جعفر تھا.

مگر آصف خان ممدوح مولف فرہنگ جعفری قرار نہیں دیا جا سکتا، اس لیے کہ وہ ۱۰۲۱ھ میں یعنی فرہنگ جعفری کی تالیف سے ۱۹ سال قبل فوت ہو چکا ہے، اس ایرانی محقق کی "تحقیق" تو ملاحظہ ہو کہ ۱۰۴۰ھ کی تالیف کو ۱۹ سال قبل فوت شدہ شخصیت کے نام معنون کرتے ہوئے کوئی جھجک محسوس نہیں کرتا. عہد جہانگیر کے آصف خان کے بارے میں تزک جہانگیری سے بھی استفادہ نہیں کرتا، قارئین کرام کی واقفیت کے لیے آصف خان کے بارے میں آئین اکبری، تزک جہانگیری، منتخب التواریخ بدایونی کے بیان کا خلاصہ ہم ذیل میں درج کرتے ہیں:

"آصف خاں سوم کا پورا نام میرزا قوام الدین جعفر بیگ تھا. اس کا باپ بدیع الزمان، آغا ملا دواتدار کا بیٹا تھا، شاہ طہماسپ صفوی کے عہد میں بدیع الزمان کاشان کا حاکم تھا، بدیع الزمان نے جعفر کو طہماسپ کے دربار سے روشناس کرایا تھا. جعفر بیگ اکبری عہد کے ۲۲ ویں سال (۹۸۵ھ) ہندوستان آیا، اور اپنے چچا غیاث الدین علی آصف خان کے وسیلے سے اسے دربار اکبری میں رسائی ہوئی، پھر اسے بیس کا منصبدار بنایا اور اسکے چچا کے داخلیوں میں شامل کیا، بدایونی کا خیال ہے کہ اسکے اس پست عہدے کی ذمہ داری خود اس کے چچا کے سر ہے، جعفر نے اس عہدے کو قبول نہیں کیا اور بنگال چلا گیا، انہیں ایام میں وہاں بغاوت ہوئی اور یہ باغیوں کی گرفت میں آگیا، وہاں سے کسی طرح رہائی ہوئی تو فتحپور پہنچا، اب اس کی قسمت نے یاوری کی اور دو ہزاری منصبدار اور آصف خان کے لقب سے سرفراز ہوا، پھر میر بخشی مقرر ہوا، ۳۲ ویں سال جلوس (۹۹۵ھ) میں سوات کا تھانے دار مقرر ہوا، ۳۷ ویں سال جلوس (۱۰۰۰ھ) میں روشنیہ فرقے کا پیشوا جلالا باغی ہوا تو اس کی سرکوبی کے لیے جعفر بیگ مامور ہوا، ۳۹ ویں سال جلوس (۱۰۰۲) میں کشمیر کے انتظامات کی درستی پر مامور ہوا لیکن وہاں سے بہت جلد واپسی ہوئی، ۴۲ ویں سال جلوس (۱۰۰۵ھ) میں وہ کشمیر کا گورنر ہوا، ۴۴ ویں سال جلوس (۱۰۰۷ھ) میں دیوان کل مقرر ہوا،

۱۰۱۴ھ میں صوبہ بہار اسکے سپرد ہوا اور تین ہزاری منصبدار بنا دیا گیا، جہانگیر تخت نشین ہوا تو آپ دربار میں واپس بلا لیا گیا اور سلطان پرویز کا اتالیق مقرر کیا گیا، تخت نشینی کے دوسرے سال ۱۰۱۵ھ میں وہ وکیل ہوا اور پانچ ہزاری منصبدار کے عہدے پر فائز کیا گیا ہے، ۱۰۲۰ھ میں دکن کی مہم پر بھیجا گیا اور برہانپور میں ۱۰۲۱ھ میں انتقال کیا۔" تزک جہانگیری میں ہے:

ایک عرصے سے آصف خاں کی بیماری کی خبریں پہنچ رہی ہیں، بعض مرتبہ اس کا مرض دور ہوجاتا تھا، لیکن پھر لوٹ آتا تھا یہاں تک کہ اس نے برہان پور میں تریسٹھ سال کی عمر میں وفات پائی، اس میں غیر معمولی ذہانت اور قابلیت پائی جاتی تھی، طبیعت میں انتہا درجے کی جولانی تھی، شعر بھی کہتا تھا، خسرو شیرین[1] کے قصے کو نظم کر کے اس نے میرے نام کی مناسبت سے اس کا نام نور نامہ رکھا تھا، میرے والد بزرگوار کے زمانے میں وہ امارت اور وزارت کے درجے پر پہنچ گیا تھا، اگرچہ میری شاہزادگی کے زمانے میں اس سے کئی مرتبہ ناشایستہ حرکات سرزد ہوئی تھیں جن کی وجہ سے اکثر لوگوں کو اور خسرو کو بھی اندیشہ تھا کہ تخت نشینی کے بعد میں اس کے ساتھ سخت برتاو کروں گا لیکن میں.. اس کے ساتھ رعایت و مروت سے پیش آیا اور اس کو پنج ہزاری ذات کے منصب سے سرفراز کیا اور اس کے بعد جب کہ وہ مدتوں میرا مستقل وزیر رہا، میں نے اس کے ساتھ رعایت و مروت میں کوئی دقیقہ اٹھا نہیں رکھا.. (ص ۲۹۷).

---

(۱) اس مثنوی کا ایک مصور نسخہ سالار جنگ میوزیم میں موجود ہے (A/Nm 624/M No.204) دیکھیے فہرست ج ۵ ص ۹۳ مخطوطہ شمارہ ۱۸۰۵. خط نستعلیق، کاتب عبداللہ تبریزی، تاریخ کتابت ۱۰۳۱ھ، اس میں پانچ تصویریں ہیں، ان میں سے ایک کا عکس فہرست کے ص ۹۳ کے مقابل شائع ہوا ہے. مخطوطے میں ایک شعر میں جہانگیر کا نام آیا ہے:

چون شد بار دگر نو عالم پیر   به عهد شاه نور الدین جهانگیر

اوپر جو تفصیلات پیش ہوئی ہیں ، ان سے واضح ہے کہ جعفر بیگ آصف خان ۱۰۲۱ ھ میں فوت ہوا اور اس تاریخ میں کسی قسم کا شبہ نہیں، اس بنا پر فرہنگ جعفری اس کے نام پر نہیں ہو سکتی -

آقای حمیدیان کا خیال ہے کہ فرہنگ جعفری ہندوستان میں مرتب ہوئی ، ان کا قول اس پر مبنی ہے کہ جس ممدوح کے نام یہ کتاب معنون ہوئی اس کا تعلق ہندوستان سے تھا ، لیکن یہ بات ثابت ہو گئی کہ ممدوح وہ نہیں ہے جو آقای حمیدیان قیاس کر رہے تھے . انہوں نے اس " قطعی " قرینے کے علاوہ تین ضعیف قرینے فرہنگ جعفری کے ہندوستان میں لکھے جانے کے یہ بتائے ہیں :

۱ - ممدوح کا کافی وقت فارسی الفاظ کے معانی کی تلاش میں صرف ہوتا ، چونکہ غیر ملکیوں کو فارسی لغات کی زیادہ ضرورت ہوتی ہے جس کی بنا پر غیر ایران میں زیادہ لغات فارسی لکھے گئے ، خصوصاً ہندوستان میں ، اس لیے فرہنگ جعفری کے " ہندوستان زا " ہونے کا ایک ضعیف قرینہ یہ بھی ہے -

۲ - تاج الماثر جو ہندوستان کی تالیف ہے ، اس کی ایک بیت اس فرہنگ کے دیباچے میں منقول ہے -

۳ - ہندی معادل الفاظ کی موجودگی اس قیاس کی تائید کرتی ہے . ان میں سے پہلے دو قیاس بے بنیاد ہیں ، میں ان کی تہ میں جانا نہیں چاھتا ، البتہ تیسری صورت اہمیت رکھتی ہے . ہندی الفاظ کو بطور متبادل لانا ظاہر کرتا ہے کہ ان الفاظ پر مولف کی گرفت ہے مثلاً لفظ " گری " کی اس طرح تشریح کرتا ہے :

گری بوزن کمی مطلق پیمانہ و جریب زمین بود کہ در ہند بیگہ گویند (ص ۳۶۱) ، یقیناً " بیگہ " ہندی لفظ ہے ، اور اس سے واقفیت مولف کے لیے اہمیت رکھتی ہے . اسی طرح ہندوستانی کے چند اور لفظ ہیں - اگرہ ، جیپور ، چنپہ ، کنگرہ ، کنگری ، کت ، کدارہ ، مگر

یہ یقین سے نہیں کہہ سکتے ہیں کہ یہ مولف کا خود کا اضافہ ہے اور قبل کی فرہنگوں سے نقل نہیں کئے گئے ہیں، ان میں بعض لفظ جوسے کت قدیم فرہنگوں میں موجود ہیں، اگرہ کی تشریح اس طرح کرتا ھے:
بوزن پردہ اعظم بلاد هند، واضح ہے جس زمانے کی یہ فرہنگ ہے اس وقت هندوستان میں شاہ جہاں حکمران تھا، اس زمانے میں آگرہ هندوستان کا دارالخلافہ ہونے کی وجہ سے اعظم بلاد هند کی تخصیص رکھتا تھا۔ کنگرہ، کنگوری دوسرے لغات میں بھی موجود ہیں،

ان تفصیلات سے ظاہر ہے کہ ممکن ہے کہ یہ لغت هندوستان میں لکھی گئی ہو لیکن اس کی نسبت جہانگیری کے عہد کے جعفر بیگ آصف خان کی طرف غلط ہے۔

فرهنگ جعفری ۱۳۶۲ ھ شمسی میں مرکز دانشگاهی تهران کی طرف سے شائع ہوئی ہے، کتاب کے مصحح سعید حمیدیان ہیں جنھوں نے اس کی تصحیح و تحشیہ بڑے عالمانہ و محققانہ انداز میں کی ہے، ان کا مقدمہ نہایت قابلیت سے لکھا گیا ہے، اس میں کتاب کے مندرجات کی پوری نہایت قابل توجہ ہے، مصنف کے تعین میں اگرچہ مصحح غلط فہمی کے شکار ہوئے ہیں لیکن فرهنگ پر ان کی تنقید نہایت جامع ہے، مثلاً فرهنگ کی خصوصیات کا تعین بڑے عالمانہ ڈھنگ میں ہوا ہے، مصحح کے نزدیک فرهنگ حسب ذیل خصوصیات کی حامل ہے:

۱۔ الفاظ کے اوزان بڑے سلیقے سے متعین کئے گئے ہیں۔

۲۔ یہ فرهنگ برهان اور دوسری فرهنگوں کے برخلاف دساتیری عنصر سے بڑی حد تک پاک ہے۔

اس سلسلے میں سعید حمیدیان نے آباد کی جو مثال پیش کی ہے (بست و هشت حاشیہ) وہ دلچسپ ہے، فرهنگ جعفری میں ہے:

آباد بہ وزن آزاد خانۂ کعبہ و خوش و خوب و آفرین و معمور بود. جہانگیری میں بھی آباد بمعنی خانہ کعبہ ہے، اور اسدی کی یہ

ابیات بطور شاہد :

فرستاد پس کرد گار از بہشت بدست سروش خجستہ سرشت
ز یاقوت یکپارۂ لعل فام درخشان بران خان آباد نام
مرآنرا میان جہان جای کرد پرستشگہ خاطر آرای کرد

پورداود نے بیت المعمور کا ترجمہ خانۂ آباد دساتیری قرار دیا ہے (مقدمہ برہان ، ص ۵۵) لیکن سعید حمیدیان مصحح فرہنگ جعفری کا خیال ہے کہ خانۂ آباد ممکن ہے کہ قرآن کریم کے کسی ترجمہ یا تفسیر سے یہ فقرہ لیا گیا ہو جیسا کہ تفسیر میبدی میں "والبیت المعمور" (طور ، آیت ۴) کا ترجمہ " سوگندبہ آن خانۂ آباد " ملتا ہے (کشف الاسرار ج ۲ ، ص ۳۶۳) (حاشیہ ص ۱۶)

۳ - لغات غیر فارسی : الف - عربی ، ب - ترکی ج - مغولی د - ہندوستانی .

۴ - لغات لہجات مختلف شیرازی ، ہمدانی ، سیستانی .

۵ - خاصے لغات ایسے ہیں جو متداول فرہنگوں میں نہیں ملتے .

مصحح نے فرہنگ کی بعض خامیوں کی طرف توجہ دلائی ، مثلاً کہیں کہیں لفظ کی صحیح صورت درج نہیں ہوئی ، تلفظ و حرکات کے تعین میں اشتباہ ملتا ہے ، کہیں کہیں معانی بھی صحیح نہیں ملتے ، بعض تاریخی و جغرافیائی اسقام بھی پائے جاتے ہیں ، شواہد سے کلیتہً احتراز ملتا ہے ، اور سب سے بڑی بات یہ ہے کہ ماخذ کا ذکر نہیں کیا گیا .

اس کے بعد مصحح نے قیاساً اس کے سات ماخذ کی نشاندھی کی ہے :-

لغت فرس اسدی ، فرہنگ قواس ، صحاح الفرس ، موید الفضلا ، رسالۂ حسین وفائی ، فرہنگ جہانگیری ، فرہنگ سروری .

آخر میں ان فرہنگوں کا تذکرہ ہے جنھوں نے فرہنگ جعفری سے استفادہ کیا ہے .

خلاصہ یہ کہ آقای حمیدیان نے اپنے جامع مقدمہ میں فرہنگ نویسی کے عام مسائل کے علاوہ فرہنگ جعفری پر بڑی جامع بحث کی ہے۔ آقای مزبور نے حاشیے میں مختلف فرہنگوں کی روشنی میں فرہنگ حاضر کے سارے اندراجات پر تنقیدی بحث کی ہے، اور جو خود اپنی جگہ پر ایک جامع فرہنگ کے برابر ہے۔ غرض فرہنگ جعفری کا ایڈیشن فارسی میں تحقیقی متن کا خصوصاً فرہنگ کا، قابل تقلید نمونہ ہے۔

مرکز نشر دانشگاہی جس نے فرہنگ جعفری شایع کی ہے، اسی نے ایک دوسری اہم فرہنگ سرمۂ سلیمانی بھی ۱۳۶۴ شمسی میں شایع کی۔ آخرالذکر فرہنگ بعض لحاظ سے نہایت قابل توجہ ہے۔ اول: اس فرہنگ کا مولف تقی‌الدین بلیانی اوحدی اصفہانی ہے جو تذکرہ عرفات العاشقین کے مولف کی حیثیت سے غیر معمولی شہرت کا حامل ہے، اور یہ تذکرہ آگرہ میں ۱۰۲۲ ہجری میں لکھا گیا ہے۔ دوم: اگرچہ تقی نے سرمۂ سلیمانی ہندوستان آنے کے قبل اصفہان میں مکمل کی تھی، لیکن اس کی اہمت اس لیے ہے کہ برہان قاطع کے ماخذ میں یہ فرہنگ شامل تھی۔ برہان قاطع ہندوستان میں لکھی گئی اور مرزا غالب نے اس کی رد میں قاطع برہان لکھی، برہان قاطع اور قاطع برہان کے اختلاف کے سلسلے میں سرمۂ سلیمانی کا مطالعہ خاصی اہمیت رکھتا ہے۔

راقم حروف کو تقی اوحدی سے دلچسپی تھی چنانچہ پچیس تیس سال پہلے تذکرہ عرفات العاشقین پر ایک مفصل مضمون اسلامک کلچر میں شایع کیا تھا، پھر غالب اور برہان کے اختلافات پر راقم نے لکھا ہے، لیکن سرمۂ سلیمانی سے استفادے کا موقع نہیں ملا، گو اس کے ایک نسخے کا جو تہران یونیورسٹی میں ہے، عکس غالب انسٹی ٹیوٹ میں موجود ہے، لیکن وہ میرے مطالعے میں نہ آسکا۔ بہرحال اس اہم انتقادی متن سے استفادے میں سہولت ہوگی۔

* * *

عہد عباسیہ کی شہرۂ آفاق تصنیف

اعجاز القرآن

تیسری صدی کے اواخر اور چوتھی صدی کے اوائل میں اعجاز قرآن پر باضابطہ مباحثے ہوئے اور متعدد تصنیفات سامنے آئیں. جاحظ کی ”نظم القرآن“ اور ابن قتیبہ کی ”مشکل القرآن“ چوتھی صدی کے علمائے ادب کے لیے نقوش راہ فراہم کررہی تھیں. تیسری اور چوتھی صدی کے علمائے ادب کی قرآنی کاوشوں کا اگر جائزہ لیا جائے تو معلوم ہوتا ہے کہ حالات شدت سے اس بات کا تقاضا کر رہے تھے کہ اعجاز قرآن کو دلچسپیوں کا محور بنایا جائے. السید احمد صقر اپنے مقدمۂ اعجاز القران میں لکھتے ہیں:

وکانت مسألة الاعجاز من أبرز المسائل التی تعاورها العلماء بالبحث أثناء تفسیر هم للقرآن، وردهم علی منکری النبوة، و خوضهم فی علم الکلام. کعلی بن ربن کاتب المتوکل فی کتاب ”الدین والدولة“ وکأبی جعفر الطبری فی تفسیره: ”جامع البیان عن وجوه تأویل آی القرآن“ و کأبی الحسن الأشعری فی ”مقالات الاسلامیین“ و أبی عثمان الجاحظ فی کتاب ”الحجة فی تثبیت النبوة“[1].

ترجمہ — اعجاز قرآن کا مسئلہ ان اہم‌ترین مسائل میں تھا جنہیں علما نے قرآن کی تفسیروں میں موضوع بحث بنایا اور منکرین نبوت کے دعووں کی قلعی کھول دی. وہ علم کلام میں مشغول ہوگئے. مثلاً متوکل کے سکریٹری علی بن زید نے ”الدین و الدولة“ میں، جعفر الطبری نے اپنی تفسیر ”جامع البیان عن وجوه تاویل آی القرآن“ میں، ابوالحسن الاشعری نے ”مقالات الاسلامیین“ میں اور ابوعثمان الجاحظ نے اپنی کتاب ”الحجة فی تثبوت النبوة“ میں اپنے فرائض انجام دیئے.

---

(۱) ابوبکر محمد بن الطیب الباقلانی: اعجاز القران، ص ۸ (مقدمه)

جاحظ، نظام اور دوسرے فرقوں کی مخالف اسلام سرگرمیوں کو دیکھ کر علمائے ادب میدان مقابلہ میں آئے اور بالخصوص معتزلیوں کے فکر پر کاری ضرب لگاتے ہوئے قرآن کے وہ حقائق کھول کھول کر بیان کئے جنکی روشنی میں اللہ واحد کی وحدانیت، قرآن کے کتاب الہی ہونے اور اسے نبوت محمدی کے لئے علم خاص ہونے میں شک و شبہ کی کوئی گنجائش نہیں رہ جاتی. اس دور میں اعجاز القرآن سے متعلق جو بھی تصنیفی سرمایہ سامنے آئے ان میں ابوبکر الطیب الباقلانی کی "اعجاز القرآن" منفرد مقام کی حامل ہے.

یوں تو امام باقلانی نے متعدد کتابیں لکھی لیکن جس کتاب سے آپکو شہرت حاصل ہوئی وہ قرآن کریم کی خدمات سے متعلق کتاب "اعجاز القرآن" ہے. یہ اپنے اندر کلامی روح و ادب کا امتزاج رکھتی ہے کیونکہ کلامی بحثوں کے علاوہ ادبی گوشوں اور اسلوب کی نزاکتوں کو اس کتاب کی تزئین و آرائش کا سامان بنایا گیا ہے. اگرچہ اعجاز قران سے متعلق باقلانی کی دوسری کتابیں بھی ہیں مثلاً کتاب الانتصار فی نقل القران، التمہید اور الارشاد. لیکن کتاب الانتصار کے علاوہ یہ دونوں کتابیں اشعری مسلک کے عقیدہ اور اصول دین سے زیادہ بحث کرتی ہیں. باقلانی کے نظریۂ اعجاز سے متعلق آراء و افکار کی حقیقی ترجمانی جس کتاب سے ہوتی ہے وہ اعجاز القرآن ہی ہے. اپنے فکر و خیال کے مطابق انہوں نے آغاز کتاب میں نظریۂ اعجاز کی تلخیص پیش کی ہے. کتاب کے متعدد مشتملات پر اسکی توضیح و تشریح سے بھی گریز نہیں کیا گیا ہے. اعتراضات کے جوابات دئے گئے ہیں. پھر آخر میں ان نتائج کی تلخیص پیش کی ہے جن تک باقلانی کی رسائی ہو سکتی تھی. السید احمد صقر کا لکھا گیا ایک طویل مقدمہ بھی شامل ہے. باقلانی نے بھی ایک مختصر سا مقدمہ تحریر کیا ہے. انہوں نے اپنے اس مقدمے میں مقصد تصنیف اور وجہ تالیف کا تذکرہ کیا ہے. وہ کہتے ہیں کہ ایک سائل نے ان سے کوئی ایسی جامع کتاب کے سلسلے میں پوچھا جو مشکوک و شبہات کے رفع و ازالہ میں معاون ہو اور دلائل

دلوں کو اپیل کرنے والے ہوں۔ پھر سائل کی اس نوعیت کے مطالبۂ کتاب پر باقلانی اس کتاب کی تالیف کی طرف آمادہ ہوئے ۔

اس کتاب میں کئی فصلیں ہیں ۔ پہلی فصل میں قرآن کو نبوت محمدی کا معجزہ قرار دیکر سیر حاصل گفتگو کی گئی ہے ۔ دوسری فصل میں اعجاز قرآن کے جملہ اقسام کا احاطہ کیا گیا ہے ۔ تیسری فصل میں اعجاز کلام کی متعدد شکلوں پر بحث ہے ۔ چوتھی فصل قرآن کے شعری کلام ہونے کی رد میں ہے ۔ پانچویں فصل قرآن کے مسجع کلام ہونے کی رد میں ہے ۔ چھٹی فصل بدیعی کلام سے متعلق ہے ۔ ساتویں فصل اس باب میں ہے کہ اعجاز قرآن سے واقفیت کیسے حاصل کی جائے ۔ پھر اسکے بعد نبی کریم صلعم ، حضرت ابوبکر صدیق ، حضرت عمر ، حضرت عثمان ، حضرت علی اور عبد اللہ بن مسعود وغیرہ کے کلام پیش کئے گئے ہیں ۔ آٹھویں فصل میں معترضین کے اعتراض کا جواب دیا گیا ہے کہ ایسا ممکن نہیں ہے کہ عصر اول کے لوگ اگر قرآن کا مثل پیش کرنے سے عاجز اور قاصر رہے تو بعد کے لوگ اسپر قادر ہو سکیں گے ۔ نویں فصل قرآن کے چیلینج پر مشتمل ہے ۔ اسکے اندر باقلانی نے واضح کیا ہے کہ نبی کے لیے ضروری ہے کہ کوئی نشانی یا معجزہ لائے اور وہ اس نشانی کو اپنی نبوت کی دلیل سمجھے ۔ اگر کچھ لوگ بھی اسپر قادر ہیں تو وہ معجزہ نہیں ہو سکتا ۔ دسویں فصل میں یہ بات بتائی گئی ہے کہ قرآن کا کم از کم کتنا حصہ معجزہ ہوسکتا ہے ۔ گیارھویں فصل میں اس بحث کا تذکرہ ہے کہ کیا اعجاز قرآن کو ضرورتاً جانا جاتا ہے ۔ بارھویں فصل میں اعجاز کے متعلقات پر گفتگو کی گئی ہے ۔ تیرھویں فصل بلاغت کی مختلف شکلوں کے بیان میں ہے ۔ چودھویں فصل معجزے کی حقیقت کے بیان میں ہے ۔ پندرھویں فصل احادیث نبوی اور ان امور پر مشتمل ہے جنکا تعلق اعجاز سے ہے ۔ سولھویں فصل معجزے کی شرط سے متعلق ہے اور سترھویں فصل میں جو اس کتاب کی آخری فصل ہے ، معجزہ کن کن شکلوں میں ہے ، وضاحت کے ساتھ بتایا گیا ہے

' اعجاز القرآن ' متعدد بار متعدد مقامات سے شائع ہو چکی ہے ۔ پہلی بار مصر کے مطبع الاسلام سے ۱۳۱۵ ھ میں شائع ہوئی ۔ دوسری مرتبہ سیوطی کی کتاب ' کتاب الاتقان ' کے حاشیہ پر ۱۳۱۷ ھ میں قاہرہ سے شائع ہوئی ۔ تیسری بار اسی حاشیے پر قاہرہ کے مطبع الازہر سے ۱۳۱۸ ھ میں اور چوتھی بار ۱۳۴۹ ھ میں الاستاذ محب الدین الخطیب کی تحقیق کے ساتھ مطبع السلفیہ سے شائع ہوئی ہے ۔

باقلانی نے قرآن مجید کے اسلوب پر خوب سیر حاصل گفتگو کی ہے اور یہ بتایا ہے کہ دنیا میں کوئی ایسی کتاب نہیں جو جامعیت ، لطافت اور بلاغت وغیرہ میں اسکی مثیل و مشابہ نظر آتی ہو ۔ انہوں نے شرح و بسط کے ساتھ اعجاز قرآن پر جس نقطۂ نظر سے بحث کی ہے اس پر باقلانی کی یہ عبارتیں ناطق ہیں :

و أماالغرض الذی صنفنا فیہ ، فی التفصیل والکشف عن اعجاز القرآن ، فلم لجدہ علی التقریب الذی قصدنا ، وقد رجونا أن یکون ذلک مغنیاً ووا فیاً ۔ ۱

ترجمہ :- رہا وہ مقصد جس کے پیش نظر اس کتاب کو تالیف اور تصنیف کا جامہ پہنایا گیا تو وہ یہ ہے کہ اعجاز قرآن کے مباحث اور متعلقات کو شرح و بسط کے ساتھ بیان کر دیا جائے ۔ لیکن میں اس مقصد تک پہنچنے سے قاصر رہا ۔ تاہم توقع ہے کہ یہ کتاب مقصد تک پہنچنے کے لیے بے نیاز کر دینے والی اور کافی ثابت ہوگی ۔

باقلانی کی اس تصنیف میں جابجا دقت نظری ، حذاقت اور وسعت معانی کا دریا موجزن ہے ۔ الرافعی اعجاز القرآن کی تعریف میں لکھتے ہیں کہ حیرت ہوتی ہے کہ باقلانی کے معاصرین میں واسطی ، رمانی اور خطابی جیسے ادباء نے اعجاز قرآن پر کتابیں تصنیف کیں لیکن انکی طرف انہوں نے کوئی توجہ نہیں کی اور جاحظ کی

(۱) اعجاز القرآن ، باقلانی ، ص ۳۷۳

کتاب کے بارے میں تو ''لاخبر لہا'' تک کے الفاظ کہہ دئے اور خود انکی کتاب اعجاز القرآن کی شہرت چہاردانگ عالم میں ہوگئی ۔ ۱

باقلانی نے اعجاز قرآن کے تمام مباحث کو بڑے دلنشیں پیرایہ میں بیان کیا ہے ۔ تیسری فصل میں اعجاز قرآن پر کئی حیثیتوں سے بحث کرتے ہیں جن میں نظم قرآن پر تفصیل سے بحث کی ہے اور اسے متعدد شقوں میں تقسیم کرتے ہیں ۔ ان میں اعجاز قرآن کو عدم تفاوت و تباین کے پہلو سے بھی زیر بحث لاتے ہیں ۔ یہاں اعجاز سے متعلق تمام تفصیلات سے گریز کرتے ہوئے اس اعتبار سے بالایجاز باقلانی کی توجیہات پیش کی جاتی ہیں جن کی روشنی میں یہ واضح ہوتا ہے کہ مختلف النوع ، موضوعات و مباحث کے اختیار کئے جانے کے باوجود زور معانی اور قوت استدلال میں کمی کا سوال نہیں پیدا ہوتا اور نہ ہی کسی طرح کا سقم ظاہر ہوتا ہے ۔ باقلانی لکھتے ہیں کہ بلاشبہ قرآن پاک میں قصے ہیں ، دلائل ہیں ، حکمت کی باتیں ہیں ، شریعت کے قواعد و ضوابط ہیں ، وعدے اور وعیدیں ہیں ، اخلاق کریمانہ کی تعلیمات اور عادات حسنہ کی تلقینات ہیں نیز انبیائی سیرتوں کے علاوہ اور دیگر چیزیں بھی ہیں ۔ ان موضوعات کے تنوع کے باوجود کلام ربانی میں کہیں پر بھی سقم یا کوئی نقص نہیں نظر آتا بلکہ زور استدلال ، شیریں بیانی اور منطقی توجیہ کے ساتھ متعلقہ امور اور حقائق کو مخاطب کے گوش گزار کیا جاتا ہے ۔ اسکے برعکس جب ادیب ایک سے زائد موضوعات سخن پر طبع آزمائی کرتا ہے تو اسکا اسلوب کہیں پر دلکش ہوتا ہے اور کہیں پر نفریں اور کہیں وہ شاہانہ کروفر کے ساتھ اپنے دلی احساسات و خیالات کا اظہار کررہا ہوتا ہے تو کہیں پر اسکے شکستہ حال و معذور ہونے کی علامتیں نظر آتی ہیں ، اس حسرت کے باوجود کہ کلام میں اتار و چڑھاؤ تو ہو لیکن ضعف کی جھلک نہ ہو ۔

زمانۂ جاہلیت کے شعراء بھی جو فن و ادب کے سلسلے میں سند کی حیثیت رکھتے ہیں ، ہجوگوئی ، مدح‌سرائی ، منظر نگاری اور عفوطلبی کی ان اصناف میں یکساں درجے کی صلاحیت نہیں رکھتے ۔ امرأالقیس ہو یا

---

(۱) تاریخ آداب العرب ، ج ۲ ، ص ۱۵۲ .

نابغه ذبیانی، زهیر بن ابی سلمی ہو یا اعشی بن قیس ۔ اس میں چون چرا کی گنجائش نہیں ہے کہ یہ لوگ منفرد ادب کے شہوار ہیں۔ لیکن جب ادب کی مختلف شقوں میں قدم رکھتے یا کلام کی متعدد اصناف میں اپنے جذبات و احساسات کو منظر عام پر لاتے ہیں تو مجموعی حیثیت سے ان کی فنی مہارت مشکوک و مشتبہ ہوجاتی ہے کیوں کہ وہ ہر صنف میں ادب عالی کی شاہراہ پر گامزن نہیں رہتے۔ بطور مثال امرأالقیس کے کسی ایک ہی قصیدے کے ان اشعار کا تنقیدی جائزہ لیا جائے جو مختلف اصناف شاعری پر مشتمل ہیں ۔ اپنی چچازاد بہن عنیزہ کی طرف منسوب ،علقہ کے آغاز میں دیار حبیب پر جب کھڑا ہو کر روتا ہے اور اپنے دوست سے رونے کی استدعا کرتا ہے تو درد و کرب کے عالم میں اس کے جذبات و احساسات کا زاویہ کچھ اور ہوتا ہے۔ چند اشعار کے بعد موضوع سے انحراف کرکے منظر کشی کرتا ہے تو یہاں اس کے کلام کا جوہرتاباں قاری اور مخاطب کے ذہن کے تاروں کو جھنجھنا دیتا ہے اور یہ محسوس ہوا لگتا ہے کہ زندگی میں اسے کبھی بھی مشکلات کا ہدف نہیں بننا پڑا ہے اور جہاں تک رہی فن کی بات تو کوئی شاعر اس صنف میں اس کا مثل اور معاند نظر نہیں آتا ۔ لیکن اس موضوع سے منتقل ہو کر جب وہ داستان زندگی اور فراق جدائی کے نازک لمحات کی نشاندھی کرتا ہے تو بڑا ہی مفلس و قلاش اور قابل رحم دکھائی پڑتا ہے۔ یہاں اسکا فنی جوہر ماسبق صنف کے عشر عشیر کو بھی نہیں پہنچ پاتا ۔ یہی حال نابغه، زهیر اور اعشی کے کلام کا ہے اور موضوعات کی تبدیلی میں یہی کیفیت ان تمام شعراء کی ہوتی ہے جو اپنے وقت میں مرکز اور مرجع قرار پاتے ہیں۔

ابو بکر الباقلانی شعراء کی اقسام پر بحث کرتے ہوئے لکھتے ہیں : —

الف۔ کچھ شعراء مدح سرائی میں حاذق و ماہر ہوتے ہیں تو ہجو گوئی میں ناپختہ اور ناتجربہ کار۔

ب ۔ کچھ شعراء ھجوگوئی میں حدکمال کو پہنچے ہوئے ہوتے ہیں تو مدح‌سرائی میں ان کا کوئی مقام نہیں ہوتا.

ج ۔ کچھ شعراء ایسے بھی ہوتے ہیں جو مبالغہ آرائی کے ساتھ وصف گوئی میں مثیل و معاند نہیں رکھتے تو مرثیہ گوئی کے ان میں طفل مکتب نظر آتے ہیں.

د ۔ اسکے بر عکس کچھ شعراء مرثیہ گوئی میں ماہر و مشاق ہوتے ہیں تو مدح‌سرائی میں بہت پیچھے .

شعراء سے متعلق گفتگو کا سلسلہ جاری رکھتے ہوئے باقلانی کہتے ہیں کہ بعض اونٹ اور گھوڑے کا وصف بیان کرنے میں، بعض شب تاریک کا پرھول منظر کھینچنے میں اور بعض شراب کا وصف بیان کرنے میں ایک دوسرے سے بڑھ‌کر رول ادا کرتے ہیں اور اسی بنا پر یہ مقولہ زبان زد عام ہے :

" امرئی القیس إذا رکب، و النابغة إذا رھب، و زھیر اذا رغب "۱

ترجمہ :۔ امرأ القیس جب سوار ہو، نابغہ جب ڈر جائے اور زھیر جب طمع کا شکار ہو جائے.

قرآن پاک میں متعدد موضوعات و مباحث میں کہیں پر وحدت خداوندی کا قصر دلوں میں تعمیر کرایا جاتا ہے، کہیں رسالت کو ذھن نشین کرایا جاتا ہے تو کہیں پر آخرت کی تعلیم و تلقین کی جاتی ہے، کہیں واقعات بیان کر کے خدا کی سنت صادقہ کی تذکیر کرائی جاتی ہے اور کہیں پر تمثیلی پیرایۂ بیان میں رسالت و آخرت کے حقائق بیان کئے جاتے ہیں. ان تمام موضوعات کی تبدیلی میں کسی قسم کے سقم کلام، اکتاھٹ یا تشنگی معانی کا احساس نہیں ہوتا اور مخاطب کے حاشیہ خیال میں بھی ادبی اور فنی تفاوت کی بات نہیں آتی . مثلاً سورۃ فرقان پر نظر ڈالی جائے . آغاز سورہ(۱) ایک سے لیکر آیت تین تک خدا کی وحدانیت کے اثبات میں جو

---

(۱) اعجاز القرآن، باقلانی، ص ۳۷

زور بیان اور عقل و فہم کو اپیل کرنے والے دلائل دیئے گئے ہیں وہی طرز استدلال اور فصاحت و بلاغت سے پر انداز رسالت کو ثابت کرنے کیلئے وقال الزین کفروا تا فلایستطیعون سبیلا الآیہ (۴-۹) اختیار کیا گیا۔ اسکے بعد آیت ۱۰ سے ۱۹ تک (تبارک الذی تا غداباً کبیراً) وقوع آخرت کے دلائل اور یوم آخرت کی منظر کشی کی گئی ہے تاکہ علمبرداران آخرت اور منکرین آخرت دونوں ھی اس آئینے میں اپنی اپنی تصویر دیکھہ لیں۔ اسکے بعد اپنی زندگی کی اصلاح کی خاطر اور خوشنودی رب کے حصول کے لیے وہ لوگ سرگرم عمل ہو جائیں جنکی زندگیاں خداناآشنا ہیں۔

یہاں جو شان سورۃ کے آغاز میں نمایاں ہے بالکل وھی شان اور عقل کو اپیل کرنے والا طرزبیان آخر تک موجود ہے جو شاہانہ اسلوب اثبات توحید میں نظر آتا ہے، بعینہ اثبات رسالت اور وقوع آخرت میں کارفرما ہے۔ باقلانی کہتے ہیں کہ قرآن کی عظمت کے لیے یہی بات کافی ہے کہ اس میں ایک معنی سے دوسرے معنی کی طرف اسطرح انتقال ھوتا ہے کہ کوئی بھداپن نہیں پیدا ھوتا اور نہ ھی کوئی غیر مناسب عبارت نظر آتی ہے۔ وہ مزید کہتے ہیں کہ اکثر شعرائے عرب نے اس میدان میں ٹھوکریں کھائی ہیں۔ چنانچہ (جاھلی شعراء کے علاوہ) بحتری جیسا عظیم شاعر جب نسیب سے مدح کی طرف منتقل ھوتا ہے تو اکثر بہت بھدا انداز اختیار کر لیتا ہے اور فنی نقطہ نظر سے انتہائی پست درجے پر چلا آتا ہے۔

عربی زبان و ادب میں بلاشبہ بے شمار تصنیفات منظر عام پر آئیں۔ قرآنیات پر بھی مختلف پہلوؤں سے کم و بیش ہر دور میں لکھا جاتا رہا ہے۔ اس باب میں باقلانی کی "اعجاز القرآن" کو انفرادیت حاصل ہے۔ اس میں اعجاز القرآن کو مختلف زاویوں سے پرکھا گیا

ہے اور اسلوب قرآن کو واضح کرتے ہوئے یہ بتایا گیا ہے کہ ادبی تنقید کے سبب ہم قرآن مقدس کے اسرار و رموز کو سمجھ سکتے ہیں۔ اور یہ کہنا بھی بیجا نہیں ہوگا کہ باقلانی نے جس نظریۂ اعجاز کو عام کرنے کی جدوجہد کی ہے اسپر یہ کتاب سند کی حیثیت رکھتی ہے۔

تنویر عالم فلاحی*

علی گڑھ

* تنویر عالم فلاحی، ریسرچ اسکالر، شعبۂ عربی، علی گڑھ مسلم یونیورسٹی، علی گڑھ۔

علوم و فنون عہد عباسی میں

مصنف : پروفیسر محمد رضوان علوی . طابع : نامی پریس ، لکھنؤ .
کتابت ، طباعت اور کاغذ : اوسط . قیمت : ۵۰ روپئے . صفحات : ۳۶۴ .

عربوں کی تاریخ اور تہذیب و تمدن پر مغربی و مشرقی مؤرخین و ماہرین نے قابل قدر ذخیرہ ، عربی اور انگریزی زبانوں میں مہیا کر دیا ہے جس سے عرب دنیا کی تہذیبی ، ثقافتی اور علمی اہمیت روزافزوں ہوتی جارہی ہے . اردو زبان میں عربوں کی سیاسی تاریخ پر بھی بکثرت کتابیں منظر عام پر آچکی ہیں جن میں اکثر و بیشتر عربی یا انگریزی زبانوں میں لکھی گئی کتابوں کے تراجم ہیں . لیکن عربوں کی تہذیبی ، ثقافتی ، علمی و ادبی زندگی اور سرگرمیوں کے بارے میں اردو میں چند ھی کتابیں نظر آتی ہیں ، بالخصوص نجلا عزالدین کی عرب دنیا ، محمد کرد علی کی اسلام اور عربی تمدن ، محمد راغب الطباخ کی تاریخ علوم و افکار اسلامی ، آرنلڈ کی میراث اسلام وغیرہ ھی اس ضمن میں شمار کی جاسکتی ہیں . لیکن فاضل مصنف پروفیسر محمد رضوان علوی کی زیر تبصرہ گراں مایہ تصنیف اس موضوع پر اردو میں بڑی اہمیت کی حامل ہے . عہد عباسی میں مذہبی ، سماجی ، طبی ، ادبی اور سائنسی علوم میں جسقدر ترقی ہوئی وہ اسلامی تاریخ کا روشن ترین ورق ہے . اس کتاب کا پیش لفظ حضرت مولانا ابوالحسن علی ندوی کے قلم سے اس بات کی ضمانت ہے کہ کتاب کا معیار اور معلومات بےحد وقیع اور مستند ہیں . مولانا نے تصنیف کی اہمیت واضح کرتے ہوئے پیش لفظ میں موضوع کے پس منظر کی وضاحت ان الفاظ میں کی ہے :

''یوں تو عہد عباسی کی تاریخیں بکثرت ملتی ہیں اور بات بالکل قدرتی ہے ، اس لیے کہ یہ ایک ایسا عہد ہے جس میں

ایک خاندان نے طویل ترین مدت تک حکومت کی اور ایک ہی شہر مرکز حکومت و خلافت رہنے کے علاوہ آسے ایک دینی تقدس اور احترام بھی حاصل رہا . دوسرے یہی عہد تدوین و تصنیف اور علوم اسلامیہ کے ارتقاء کا عہد ہے لیکن یہ تاریخیں زیادہ تر واقعات کی مسلسل روداد بلکہ ایک معنی میں واقعات و حوادث کی فہرست اور ان کا مؤرخانہ ریکارڈ کہی جاسکتی ہیں جو افادیت و اهمیت سے خالی نہیں کہ یہی وہ مواد خام ہے جس سے صحیح نتائج استخراج کیے جاسکتے ہیں اور تنقید و تبصرہ کا کام لیا جاسکتا ہے . اگر یہ تاریخی ریکارڈ نہ ہو تو ان میں کوئی چیز ممکن نہیں . . . . مجھے خوشی ہے کہ عزیز گرامی ڈاکٹر محمد رضوان علوی صاحب نے اسی طرز پر ایک کوشش کی ہے اور اس عہد کا مختلف پہلوؤں اور نقطۂ نظر سے جائزہ لینے اور اس کو ایک کتاب میں سمیٹنے کی کوشش کی ہے . "

اس فکر انگیز تجزیہ کو سامنے رکھتے ہوئے مصنف نے عہد عباسی کی علمی کاوشوں ، تخلیقات ، تحقیقات اور ادبیات پر جامع معلومات یکجا کرنے کی سعی بلیغ کی ہے . کتاب ۱۹ ابواب پر مشتمل ہے . پہلا باب " اموی خلافت کا زوال اور دولت عباسیہ کا قیام " کے عنوان سے شروع ہوتا ہے جس میں ان تمام داخلی و خارجی اسباب کا جائزہ لیا گیا ہے جن کی وجہ سے بنی امیہ کے خلاف محاذ آرائی ہوئی اور خاندان عباسیہ کو حکومت و خلافت قائم کرنے کا موقعہ ملا . عہد عباسی کے پہلے دور یعنی ۷۵۰ء سے لیکر ۸۶۲ء کا مختصر تذکرہ بھی ہے جن کا عہد علمی اعتبار سے بےحد ممتاز تھا دوسرے باب میں " عربوں میں تعلیم کی ابتدا " کے زیر عنوان عہد رسالت سے لیکر عہد عباسی تک علم کی فضیلت ، قرآن حکیم اور فرمان نبوی کی روشنی میں بیان کیا گیا ہے تیسرا باب " یونانی علماء اور عرب " پر ہے جس میں یونانی علوم بالخصوص فلسفہ و حکمت سے متعلق کتابوں کے عربی تراجم کا اجمالی جائزہ لیا گیا ہے کیونکہ عباسی مملکت کے حدود ، افریقہ ، تاشقند و بخارا ، سندھ تک بڑھتی جارہی تھیں اور قدیم علوم سے متعلق

کتب کے تراجم عربی زبان میں کرنے کا خصوصی اہتمام کیا گیا تھا۔ 'دارالحکمہ' کا قیام بھی اسی زمانہ میں عمل میں آیا۔ دانشوری کا یہی وہ زمانہ ہے جس میں بلالحاظ مذہب و ملت خالص طلب علم کی خاطر عرب علماء و دانشور اپنی علمی جستجو میں منہمک ہوگئے اور 'علوم عقلیہ' کے دروازے ادراک فکر و فہم کے کھول دیئے نہ انہیں یہ خطرہ رہا کہ ان کے مذہبی عقاید متزلزل ہوجائیں گے، نہ ہی یہ کہ وہ علوم معرفت سے بےبہرہ ہوجائیں گے۔ فاضل مصنف نے بہت تلاش و تحقیق کے بعد ان مصنفین اور مترجمین کے کارنامے اجاگر کرنے کی کوشش کی ہے جو اس دور میں امتیازی حیثیت کے مالک تھے، مثلاً 'بطریق'، یوحناماسویہ، موسی بن شاکر، حنین بن اسحق، ثابت بن قرہ، سنان، حجاج بن یوسف بن مطر، فضل بن نوبخت، قسطا بن لوقا، عمر بن فرخان، ابو الوفا بوزر جانی، یحییٰ بن عدی، ابن زرعہ اور ابو عثمان دمشقی کی علمی کدوکاوش سے متعارف کرانے کی سعی کی ہے۔ کتاب کا چوتھا باب "ہندو علما اور عرب" سے متعلق ہے جس میں سنسکرت کے مشاہیر فن کا رول، ریاضی دانوں اور طبی ماہرین سے متعارف کرانے کے لیے فاضل مصنف نے منکا صالح بن بہلہ، کنکا، سنگھل، چاناک، جودر، ابن رھن، توقشتل، چرک، جارا کا، سسروتا، رائے، روسا، اور بہلہ کی علمی و فنی کتب پر تحقیقی تبصرہ کیا ہے جس سے قدیم ہندوستان میں علمی اور تحقیقی کاموں کا پتہ چلتا ہے اور عربوں کی ان علوم تک کس طرح رسائی ہوئی، مزید یہ کہ کن عوامل نے اس مہم کو مہمیز کیا۔ یہ باب ایک مستقل تصنیف کی حیثیت رکھتا ہے۔ اسی طرح کتاب کا پانچواں باب "ایرانی علماء اور عرب" سے مختص ہے۔ ظاہر ہے کہ جب ایران اسلامی علوم و فنون کا مرکز بنا تو وہاں کے علماء نے اپنے علم و دانش کے خزانے کھول دیے اور عربوں سے باہمی مذہبی روابط کی بنا پر علمی لین دین روزافزوں ہو گیا، دربار سے لیکر خانقاہوں تک، حرم سے لیکر شفاخانوں، رسدگاہوں، درس گاہوں تک جو علوم کسبی و وہبی ہو سکتے تھے،

عباسی معاشرہ میں رائج ہو گئے، بلا اس تمیز کے کہ یہ عجمی ذوق کی پیداوار ہے یا عربی النسل، ساسانی کسرویت کا پرتو اور چربہ ہے۔ اس طرح پر فاضل مصنف نے ۲۰ صفحات میں ان تفاصیل کو منضبط کر دیا ہے۔ علم طب بھی اسی دور میں یونانی، فارسی اور ہندی کتب کے ذریعہ عربوں تک پہنچا جسکو فروغ دینے میں عرب فضلا و اطباء نے بڑا اہم کردار ادا کیا جس کو مصنف نے "علم طب اور عرب" کے زیر عنوان بڑی شرح و بسط کے ساتھ جمع کر دیا ہے۔ ساتویں اور آٹھویں ابواب میں "نجوم ہئیت اور ریاضی، علم طبیعات و کیمیا" پر اگرچہ مختصراً لکھا ہے تاہم ضروری معلومات فراہم کردی ہیں۔ نویں سے بارھویں ابواب میں اسلامی علوم دینیہ کی تفصیلات زیر بحث آتی ہیں۔ علم تفسیر، علم حدیث، علم فقہ، علم کلام پر تقریباً ایک سو صفحات میں مصنف نے سیر حاصل جائزہ لیکر ان علوم کی تمام بنیادی بحثوں کو بھی سامنے لانے کی کوشش کی ہے جو اس زمانہ میں اختلافی نظریات کی شکل میں ظاہر ہو رہے تھے۔ کتاب کے باقی سات ابواب میں اہم ترین موضوعات مثلاً علم نحو، علم لغت، علم تاریخ، علم جغرافیہ، نثری ادب، شعری ادب، اور فلسفہ شامل ہیں۔ تاہم آخری باب فلسفہ کا معلومات سے تشنہ ہے۔ ممکن ہے کہ فاضل مصنف نے کتاب کی ضخامت کا لحاظ کرتے ہوئے اس بحث کی جزوی و کلی تفصیلات نہ دی ہوں۔ اس میں شک نہیں کہ فاضل مصنف نے نہایت عرق ریزی کے ساتھ پورے عہد عباسی میں مروجہ علوم و فنون کا نہایت جستجو و تحقیق کے ساتھ یہ مواد آسان اسلوب میں بیان کر دیا ہے۔ مصنف نے اپنی کاوش کے بارے میں 'تقدیم' کے زیر عنوان ان الفاظ میں تحریر کیا ہے:

"مرتب کو اس بات کا اچھی طرح احساس ہے کہ اس نے شراب کہن کو جام نو میں پیش کیا ہے مگر یہ بات اس لیے باعث افتخار نہیں۔ اس نے پچھلے بزرگوں کے منتشر علمی وادبی کارنامے کو امکانی حد تک

صرف ایک بہتر مجموعہ کی شکل میں ہدیۂ قارئین کرنے کی کوشش کی ہے"۔

ان الفاظ میں مصنف نے جس انکساری سے کام لیا ہے، حقیقت اسکے برعکس ہے۔ ریسرچ کا کام کوہ کندن و کاہ برآوردن کے مصداق ہے فاضل مصنف تقریباً ربع صدی سے ان علوم کی تدریس لکھنؤ یونیورسٹی کے شعبۂ عربی میں کر رہے ہیں۔ ان کی پہلی تصنیف "دمشق — گہوارۂ ادب و ثقافت" ۱۹۶۲ء میں شائع ہوئی جسکو دانشوروں نے اردو زبان میں اس موضوع پر پہلی اہم کتاب قرار دیا۔ فاضل مصنف عربی علوم و ادب کے ہی متجر عالم نہیں بلکہ فارسی زبان و ادب کے بھی شناور ہیں۔ انھوں نے فارسی ادب میں ڈی لٹ کی ڈگری حاصل کی، ہند و متحدہ عرب جمہوریہ کے ثقافتی پروگرام کے تحت آپ ۱۹۵۸ میں مصر تشریف لے گئے، اور قاہرہ کے دارالکتب مصریہ، قاہرہ یونیورسٹی لائبریری، خدیو لائبریری میں ان علوم کا مطالع کرتے رہے اور کتاب کا بیشتر مواد اسی زمانہ میں مرتب کیا۔ وہاں کے عالموں اور ادیبوں سے براہ راست تبادلہ خیالات کا موقعہ ملا۔ محمود شاکر، عمر دسوقی، یحییٰ کشاف، شوقی ضیف اور سہیل قلماوی جیسے مفکرین اور ادبا سے اپنے رفیق دیرینہ پروفیسر محمد راشد (حال صدر، شعبہ عربی، مسلم یونیورسٹی، علی گڑھ) کی معیت میں وہاں کی علمی مجالس اور مذاکروں میں شریک ہوئے۔ موصوف پاکیزہ علمی ذوق اور لطافت طبعی رکھتے ہیں۔ اردو اکیڈمی، لکھنؤ کے صدر اور فخرالدین علی احمد میموریل کمیٹی کے چیرمین بھی رہے ہیں۔ امید ہے کہ علمی حلقہ میں بالخصوص یونیورسٹیوں کے اساتذہ و طلباء کتاب سے استفادہ کریں گے۔ جو لوگ ریسرچ کا شوق رکھتے ہیں ان کے لیے یہ اہم ماخذ کی حیثیت رکھتی ہے۔ کتابت و طباعت البتہ زیادہ بہتر نہیں ہے۔ یہ کتاب لکھنؤ کے کتب فروشوں سے حاصل کی جاسکتی ہے۔

علی گڑھ — احتشام بن حسن*

---

* احتشام بن حسن، ریڈر، شعبۂ علوم اسلامیہ، علی گڑھ مسلم یونیورسٹی، علی گڑھ۔

جلد ۱٦ نمبر ۱ و ۲

مجلۂ علوم اسلامیہ

سنہ ۱۹۹۱—۱۹۹۰ء

ایڈیٹرز

پروفیسر اکمل ایوبی

پروفیسر کبیر احمد جائسی

مجلۂ علوم اسلامیہ

مجلۂ علوم اسلامیہ

۱۹۹۰ـ۱۹۹۱ء

فہرست مضامین

مقالات :

علی گڑھ مسلم یونیورسٹی پریس ، علی گڑھ

میر محمد صالح کشفی اور ان کی تصنیف مناقب مرتضوی

پروفیسر نذیراحمد*

میر محمد صالح کشفی (م : ۱۰۶۰ھ) میر عبداللہ حسینی ترمذی ملقب به مشکین قلم (م : ۱۰۳۵) کے بڑے بیٹے تھے، حسینی سادات ترمذی کا آگرے کا یہ خاندان بڑا ذی علم خاندان گذرا ہے، ان کا خاندانی سلسلہ شاہ نعمت اللہ ولی کرمانی (م : ۸۳۴ھ) اور احمد جام؛ ژندہ پیل (م : ۵۳۴ھ) سے جا ملتا ہے، کشفی کے چھوٹے بھائی میر محمد مومن عرشی (م : ۱۰۹۱) نے کئی جگہ اپنے نسب کا ذکر کیا ہے، دیوان میں ایک قصیدہ اپنے نسب پر لکھا ہے جس کی چند بیت یہ ہیں:

از بزرگی می نگنجم در جهان وین طرفه تر
با چنان حالت بود دل منزل و ماوای من
سرفرازم در جهان مانند خورشید فلک
کامد از دریای حیدر گوهر والای من
زان ولایت گشت تسخیرم که از روز ازل
نعمت الله ولی شد جد و از آبای من
نسبتم با ژنده فیل[۱] و شاه طیب نیز هست
فخر دارد زین سبب این جان غم فرسای من
خط دلم یاد از خط مشکین[۲] میرم می دهد
زان شده آئینهٔ چشم جهان پیمای من
(دیوان[۳] ص ۱۲۵ ب)

(*) ایمیریٹس پروفیسر نذیر احمد، سابق صدر، شعبۂ فارسی، علی گڑھ مسلم یونیورسٹی، علی گڑھ۔

(۱) متن میں "زندہ فیل" ہے لیکن دوسرے منابع میں "ژندہ پیل" ہے۔

(۲) اشارہ ہے اپنے والد میر عبداللہ کی طرف جن کا لقب "مشکیں قلم" تھا۔

(۳) دیوان کا یہ نسخہ سالار جنگ میوزیم حیدرآباد میں ہے (فہرست ج ۵، شمارہ ۱۹۵۵) کاتب ابوالمعالی ہے جس نے ۱۰۷۳ھ میں عمدہ خط نستعلیق میں اسکی کتابت کی تھی۔ اسی کاتب نے عرشی کے والد میر عبداللہ حسینی کی مثنوی "گلشن اسرار" کی کتابت ۲ صفر ۱۰۷۲ھ میں کی تھی، اس مثنوی کا نسخہ سالار جنگ میوزیم (فہرست ج ۵، شمارہ ۱۸۴۷) میں موجود ہے۔

مثنوی شاهد[1] عرشی میں عرشی اپنے چہار سالہ بیٹے محمد عارف کو نصیحت کرتے ہوئے لکھتے ہیں :

چون محمد عارف آمد نام تو ‌ ‌ ‌ لو می عرفان شود پر جام تو
ای پسر آبا و اجداد ترا ‌ ‌ ‌ از ازل آمد همین شیوه سزا
شاه نورالدین ولی عالی جناب ‌ ‌ ‌ نعمت الله بود همچون آفتاب
روز و شب رو سوی قبله داشتی ‌ ‌ ‌ در دل خود تخم تقوی کاشتی
مظهر آثار سید هاشمی ‌ ‌ ‌ گر بخوبی واقف حالش شوی
و آن دگر سید که جدت آمده ‌ ‌ ‌ موبموبش طیب و طاهر شده
استقامت داشت اندر فقر دین ‌ ‌ ‌ همچو قطبی بود بر روی زمین
در هرات آسوده آن پیر زمان ‌ ‌ ‌ روضهٔ او فیض بخش انس و جان

میر صالح کشفی نے شاہ طیب سے اپنی خاندانی نسبت کے ساتھ ساتھ ان کے اشعار مناقب[2] مرتضوی میں نقل کئے ہیں :

این غزل از واردات فیض آیات قدوة المحققین شاه طیب قدس‌الله سره که از جانب والده بچهار واسطه جد فقیر است بزبان نیاز و لسان ایجاز اظهار خلوص و اعتقادی نمودند :

یا علی حب تست در دل ما ‌ ‌ ‌ غیر ازین هیچ نیست حاصل ما
حق تعالی چو خلق ما می کرد ‌ ‌ ‌ تخم مهر تو کاشت در دل ما
جاودان خاک آستانهٔ تست ‌ ‌ ‌ مسکن و مستقر و منزل ما
دست از دامنت رها نکنم ‌ ‌ ‌ حل نگردد زغیر مشکل ما
هر چه خواهد بگوی گو بحسد ‌ ‌ ‌ دشمن جاهل مجادل ما
گرچه ما ناقصیم یا حیدر ‌ ‌ ‌ لطف تو کامل و مکمل ما
هست طیب زنسل آل علی ‌ ‌ ‌ کی بود هر خسیس قابل ما

---

(۱) شاهد عرشی کا نسخه علی‌گڑھ مسلم یونیورسٹی کے کتابخانه میں زیر شماره ۸/۲ھ ہے ، مگر صفحات کے نمبر نہیں ہیں ۔

(۲) نسخهٔ آگره ، کتابخانه عزا خانه ، ورق ۲۰۸ھ نسخه علی‌گڑھ احسن کلکشن ورق ۲۰۹—۲۱۰ ۔

میر صالح کشفی مناقب مرتضوی[1] میں حسب ذیل غزل پہلے نقل کر چکے ہیں :

بہشت منزل عشاق روی آل علی هزار لعنت حق بر عدوی آل علی
ترا که دعوی حب علی و مهر بنی است متاب هیچ دمی را زسوی آل علی
جهان و هرچه درو هست طیبا نرسد ز روی قدو بیکتار موی آل علی

گویا میر صالح کشفی کے اجداد میں حسب ذیل اشخاص کے نام معلوم ہوتے ہیں :

۱- احمد جام ژنده پیل-یه مشرق ایران کے جام قصبے کے باشندے تھے ، بڑے درجے کے عارف ، شاعر اور نثر نگار ہوئے ہیں ۔ ان کی وفات کی تاریخ ۵۳۶ ہجری ہے ۔ ان کا مدفن بھی وہیں ہے ۔ ان کی بعض کتابیں دستبرد زمانہ سے بچ گئی ہیں ۔ ان کی تصنیف کردہ کتابوں کے[2] یہ نام ملتے ہیں :

" مفتاح النجاة ، انس التائبین ، کنوز الحکمه ، بحار الحقیقه ، رساله سمرقندیه ، روضة المذنبین ، سراج السائرین ، دیوان اشعار "

مفتاح النجاة اور انس التائبین ڈاکٹر علی فاضل کے اعتنا سے عرصہ ہوا چھپ گئیں ، دیوان اشعار نول کشور پریس میں چھپا تھا ، لیکن اس کے بارے میں اختلاف ہے ، اکثر لوگ اس کو حضرت شرف الدین یحیی منیری کے عزیز احمد چرم پوش کی طرف منسوب کرتے ہیں ۔ احمد جام ہمایوں کی ماں ماهم[3] بیگم اور اس کی زوجه حمیده[4] بیگم کے اجداد میں تھے ، ہمایوں اپنی سیاحت ایران کے دوران

---

(۱) مناقب ورق ۱۵۸ ب

(۲) مقدمہ مفتاح النجاہ تصحیح دکتر علی فاضل ، تهران ۱۳۴۷ء ۔

(۳) ترجمه آئین اکبری ، ج ۱ ، ص ۱۲۱ ، ہمایوں نامہ ترجمه ص ۸۶ ، ج ۲ ۔

(۴) سکینة الاولیا میں ہے کہ حمیدہ بانو شیخ احمد جام کی اولاد میں ہیں ، ترجمہ اکبر نامہ بیوریج ، ج ۱ ، ص ۳۵۰ ، ح ۲ ۔

۹۵۱ھ میں ژندہ پیل کے مزار پر[1] حاضر ہوا تھا اور حسب ذیل کتبہ بھی بطور یادگار لکھا تھا جو ہنوز باقی ہے:

ای رحمت تو عذر پذیر ہمہ کس ظاهر بجناب تو ضمیر ہمہ کس
درگاه و در تو قبلہ‌گاه ہمہ خلق لطفت بکرشمہ دستگیر ہمہ کس
سر گشتۂ بادیۂ بی سر انجامی
محمد ہمایون ۱۴ شوال سنہ ۹۵۱

۲- شاہ نعمت‌اللہ ولی کرمانی ۷۵۰ھ میں کرمان کے قصبہ کوہ[2] بنان میں پیدا ہوئے، ان کے فقہ کے استاد قاضی عضدالدین ایجی تھے، چند بار حج سے مشرف ہوئے، مکہ میں مشہور عارف عبداللہ یافعی کے ہاتھ پر بیعت کی، پھر وطن آئے اور سمرقند، ہرات وغیرہ مقامات کی سیاحت کی؛ آخر میں کرمان میں سکونت اختیار کی اور لوگوں کی رشد و ہدایت میں مصروف ہو گئے، ۸۳۴ھ میں وفات پائی، اور کرمان کے قصبہ ماہان[3] میں دفن ہوئے، ہندوستان کے بہمنی بادشاہ ان کے بڑے ارادتمند تھے، اور ان کے لیے برابر تحایف و ہدایا بھیجا کرتے تھے، احمد شاہ بہمنی جو ولی کے نام سے مشہور تھا، اس کے عہد میں (۸۲۵-۸۳۹) شاہ نعمت‌اللہ کے دو صاحبزادے شاہ خلیل‌اللہ اور شاہ محب‌اللہ[4] دکن آئے، یہاں ان کی بڑی قدردانی ہوئی، شاہ نعمت‌اللہ کو شاعری کا بھی شوق تھا، لیکن ان کی شاعری پر تصوف کا غلبہ ہے، ان کے اشعار وحدت الوجود کے مسائل کی شرح ہیں، ان کا دیوان جو تقریباً ۱۴ ہزار اشعار پر مشتمل ہے، طبع ہو چکا ہے۔

---

(۱) دیکھیے اکبر نامہ ج ۱، ص ۲۳۴، نیز مآثر رحیمی ج ۱، ص ۵۸۸، ج ۲، ص ۱۸ - اس سلسلے کے اختلاف کے لیے دیکھیے راقم السطور کا مقالہ، مطبوعہ انڈو ایرانیکا—بعنوان Some Cultural & Literary Remains ص ۷-۱۰۔

(۲) دیکھیے فرہنگ معین ج ۶ مادہ "نعمت اللہ ولی"۔

(۳) ان کا گنبد احمد شاہ بہمنی کا بنوایا ہوا ہے، روضہ میں کئی جگہ اس کا نام کندہ ہے۔

(۱) تفصیل کے لیے دیکھیے تاریخ فرشتہ جلد اول۔

- کشفی اور شاہ نعمت اللہ کے درمیان دو سو سے زیادہ مدت حائل ہے۔ اس سے اندازہ کیا جا سکتا ہے کہ آخر الذکر کشفی کی چھٹی یا ساتویں پشت میں ہونگے، کشفی اور اس کے خاندان کے بعض دوسرے لوگ اپنے کو نعمت اللہی لکھتے تھے۔ کشفی نے شاہ شجاع کے رسالے کے آخر میں جس کا نسخہ سالار جنگ میوزیم میں ہے، اپنا نام محمد صالح الحسینی نعمۃ اللہی لکھا ہے۔ رسالے کی کتابت کی تاریخ ۱۴ صفر ۱۰۴۲ھ ہے۔

۳- کشفی کے اجداد میں مظہر آثار سید ہاشمی[۱] کا نام ملتا ہے، یہ بزرگ بجز سید جہانگیر ہاشمی کرمانی کے کوئی اور نہیں، اس کے اہم قرائن یہ ہیں:

۱- مشہور شخصیات میں اس نام کے کوئی اور بزرگ نہیں نظر آتے۔

۲- سید ہاشمی کی مشہور مثنوی کا نام مظہر آثار[۲] ہے، ان کے نام کے ساتھ مظہرآثار کا لانا، ان کی مثنوی کی طرف اشارہ ہے۔

۳- ماں کی طرف سے شاہ جہانگیر ہاشمی کرمانی کا سلسلۂ نسب شاہ نعمت اللہ ولی تک پہنچتا ہے۔

شاہ جہانگیر ہاشمی اپنے وطن کرمان شاہ سے حسن ارغون (۹۲۸-۹۶۲) کے عہد میں سندھ آئے اور ۹۴۰ھ میں اس کے نام مثنوی مظہر آثار لکھی، ۹۴۶ھ میں حج کو گئے، اثنائے راہ میں ڈاکوؤں نے انھیں شہید کر دیا۔ باپ کی طرف سے ان کا رشتہ قاسم[۳] الانوار تک اور

(۱) شاہد عرشی، دیکھیے اشعار منقولۂ بالا۔

(۲) دیکھیے مقالات الشعرا از علی شیر قانع، طبع کراچی ۱۹۵۷ء، ص ۶۷۸ حاشیہ ۱، ص ۸۴۳-۸۴۹۔

(۳) دیکھیے مقالات الشعرا ص ۸۴۴۔ تبریز کے قریب سراب میں ۷۵۷ھ میں متولد ہوئے اور ۸۳۷ میں جام کے ایک قصبے میں وفات پائی۔

ماں کی طرف سے شاہ نعمت‌اللہ تک پہنچتا ہے، شاہ جہانگیر کی وفات ۱۰۳۶ اور کشفی کی ۱۰۶۰ میں ہوئی گویا دونوں کے زمانے میں سو سال سے زاید کا وقفہ ہے، اس بنا پر شاہ صاحب کو کشفی کی تیسری یا چوتھی پشت کا جد سمجھنا چاہیے۔

۴۔ شاہ طیب کشفی کے اجداد میں تھے اور جیسا کہ کشفی نے لکھا ہے اس کی والدہ کی طرف سے چار واسطوں سے جد ہوتے ہیں۔ ان کے بارے میں زیادہ معلومات نہیں، صرف ان کی دو غزلیں جو حضرت علی کی تعریف میں ہیں، نقل ہو چکی ہیں۔ ان میں سے ایک میں انھوں نے اپنے کو حضرت علی کی نسل سے بتایا ہے۔ ان کا مزار ہرات میں ہے۔ میر مومن عرشی نے ایک شعر میں خراسان کے کے دو سید (سیدان) کا ذکر کیا ہے:

ما فراموش چوں کنیم وطن تو امان با وطن کہ جان باشد
از خراسان چو دل بیاد آرد فاتحہ خوان سیدان باشد
(دیوان ورق ۱۳۴ ب)

کیا سمجھا جائے کہ کلمۂ سیدان سے اشارہ شاہ نعمت‌اللہ ولی کرمانی اور شاہ طیب کی طرف ہے یا کسی دوسرے بزرگوں کی طرف

میر محمد صالح کشفی کے والد بزرگوار میر عبداللہ حسینی[۱] ترمذی ملقب بہ مشکیں قلم بڑی نامور شخصیت کے مالک تھے۔ فضیلت عملی کے ساتھ بڑے درجے کے عارف، شاعر اور خطاط تھے۔ خطاطی میں اپنے زمانے میں ان کا کوئی نظیر نہ تھا، اسی وجہ سے اکبر بادشاہ نے ان کو مشکیں قلم[۲] کا خطاب دیا تھا، وہ صاحب

---

(۱) بعض جگہ ان کے والد کا نام میر مظفر حسین ترمذی ملتا ہے (مقالۂ ڈاکٹر ضیاءالدین ڈیسائی غیر مطبوعہ (انگلیسی) ص ۳)

(۲) مراۃ العالم ج ۲، ص ۴۸۳ میں ہے کہ عرش آشیانی اور جنت مکانی کی طرف سے یہ خطاب ملا [عرش آشیانی (اکبر) اور جنت مکانی (جہانگیر)] لیکن یہ غلط ہے، اکبر کی طرف سے یہ خطاب ملا ہوگا، اس لیے کہ سالار جنگ میوزیم میں نستعلیق خطاطی کے نمونے میں جو ۴۰۰۳ کا ہے، ان کا خطابہ موجود ہے، عبداللہ مشکیں قلم الحسینی الترمذی، بعض جگہ مشکیں قلم کی جگہ مشکیں رقم ہے۔ دیکھیے عمل صالح ج ۳، ص ۳۴۴۔

دیوان شاعر تھے، مگر دیوان مفقود ہے، البتہ جستہ جستہ اشعار تذکروں اور مناقب مرتضوی میں منقول ہیں. انھوں نے خمسۂ نظامی کا جواب لکھا تھا، مگر صرف ایک مثنوی گلشن اسرار بجواب مخزن اسرار باقی ہے، جس کا نسخہ سالار جنگ میوزیم میں فہرست ج ۵، شمارہ 1847 موجود ہے حسن اتفاق سے اس کا کاتب وہی ابوالمعالی ہے جس نے ۱۰۷۰ میں گلشن اسرار کی کتابت کی اور ۱۰۷۳ میں دیوان عرشی کی. یہ نسخۂ دیوان بھی سالار جنگ میوزیم میں ہے. ان کا تخلص وصفی تھا، جیسا کہ خود کہا ہے[1]:

وصفی تخلص من و مشکین قلم خطاب
این نامها ز شاه و شهنشاه یافتیم

میر عبداللہ کی پیدائش ۹۷۰ھ[2] میں ہوئی، بقول بدایونی[3] میر شیخ غیاث اور مولانا راقمی کے شاگرد تھے، ان کا شمار لکھوں میں ہوتا،

(۱) مراۃ العالم ج ۲، ص ۴۸۳.

(۲) مومن عرشی کی وفات ۱۰۹۱ھ میں ۹۰ سال کی عمر میں ہوئی، اس لحاظ سے ان کی پیدائش کی تاریخ ۱۰۰۱ھ ٹھہرتی ہے، مشکین قلم کی مثنوی گلشن اسرار میں عرشی ۴ سال کے بتائے گئے ہیں، پس اس مثنوی کی تالیف ۱۰۰۵ھ میں ہوئی، اور اس مثنوی کو لکھتے وقت میر عبداللہ مشکین قلم کی عمر ۳۵ سال کی تھی. اس حساب سے پیدائش کی تاریخ (۱۰۰۵-۳۵) ۹۷۰ قرار پاتی ہے، متعلقہ اشعار یہ ہیں:

عمر مرا سال شده سی و پنج هر نفسم مایدهٔ پنج گنج (ورق ۱۳۳)

نصیحت فرزند کے مقالے میں ہے:

دل ز تو خوشدل چو طلب از مراد سال تو چار است ز صد بیش باد
هست محمد مومن نام تو باد بخیر اول و انجام تو
(ورق ۸۱ الف)

(۳) ج ۳، ذیل وصفی.

ماں کی طرف سے ان کا رشتہ[1] نظام الدین احمد صاحب طبقات اکبری سے ملتا ہے۔

میر عبداللہ شیخ فیض اللہ سہارنپوری[2] کے حلقۂ ارادت میں تھے، چنانچہ مثنوی گلشن اسرار میں ایک جداگانہ عنوان[3] کے تحت ان کی مدح کی ہے۔

---

(۱) طبقات اکبری ۱۰۰۲ھ کی تالیف ہے، اگر اس وقت اس کے مولف یعنی نظام الدین احمد کی عمر پچاس سال سے اوپر ہو، تو اس کی پیدائش ۹۵۲ کے قریب ہوگی، عبداللہ کی پیدائش ۹۷۰ کی ہے، گویا نظام الدین احمد ان سے کچھ بڑے ہیں، بخوبی ممکن ہے کہ وہ عبداللہ کے ماموں ہوں۔

(۲) مراۃ العالم ج ۲، ص ۴۸۳ میں ان کی وفات کی تاریخ ۱۰۲۴ بتائی ہے اور ان کو شیخ نظام نارنولی کا خلیفہ بتایا ہے۔ انکو ان کے ہمنام و ہم وطن سے جو ۱۸۱۶ میں پیدا ہوئے اور ۱۸۸۷ میں وفات پائی الگ سمجھنا چاہیے۔ آخر الذکر پر ایک مضمون معارف ستمبر ۱۹۹۰ میں شائع ہوا ہے۔

(۳) یہ مثنوی نادر ہے۔ نسخۂ سالار جنگ مکتوبہ ۱۰۷۰ھ (شمارہ ۱۸۴۷) سے چند شعر نقل کئے جاتے ہیں:

در فضیلت حضرت معرفت دستگاہ منظور نظر آلہ حضرت شیخ فیض اللہ سلمہ اللہ تعالی و ابقاہ (ورق ۲۹ ب)

منکہ سخن نئی کنم از پیرخویش — میدهم آرایش تقریر خویش
منکہ ز نامش رقمی می کشم — ہر دو جہان در قلمی می کشم
شیخ ابو الفیض کہ فیض اللہ است — پیکر او جان و دل آگہ است
مسکن او گرچہ سہارنپور است — لیک مقامش بفلک درخور است
گرچہ زهند ست معنبر گلش — لیک بود مکہ محل دلش
منکہ شدم خاک رهش از نیاز — ساخت مرا محرم درگاہ راز
بر سر من داشتت کلاہ از شرف — کرد مرا دلبر هر شش طرف
معنی من کرد مرا آشکار — مفتخرم ساخت درین روزگار
داد مرا علم لدنی سبق — نیست مرا ساخت زهستی حق
شکر کہ وصفی است طلبگار او — در دل خود یافتہ انوار او
باز بطولش بازل همعنان — باد ظهورش بہ ابد توامان

(ورق ۳۰ ب)

میر عبداللہ کی خطاطی کے کافی نمونے دستیاب ہیں، ان میں سے سالار جنگ کے ایک نمونہ کا جو ۱۰۰۳ میں تحریر ہوا تھا ذکر ہو چکا ہے، ۱۰۱۱ھ میں انھوں نے دیوان حسن سجزی الہ آباد میں نقل کیا تھا، اس کا نسخہ والیٹر آرٹ گیلری بالٹی مور، امریکا[1] میں ہے، اس پر کسی ہم عصر مصور نے ان کی تصویر کتابت کی حالت کی کھینچ دی ہے، ان کی پتھر پر خطاطی کا نمونہ وہ کتبہ ہے جو جہانگیر کی بیگم شاہ بیگم کے مقبرے خسرو باغ، الہ آباد[2] میں ہے، اس کی تاریخ ۱۰۱۲ھ ہے، الہ آباد کے قلعے میں جہانگیر کا نسب[3] نامہ (تیمور تک) جہانگیر کی تخت نشینی کے پہلے سال کا ان کے قلم کی یادگار ہے۔

میر عبداللہ چشتیہ[4] سلسلے سے تعلق رکھتے تھے، ان کے مریدین میں ذخیرۃ الخوانین کا مصنف شیخ فرید بھکری، ان کے والد شامل تھے، اکبر کے سفرہ‌چی تاتار خاں نے بھی ان سے بیعت کی تھی، ان کا ایک مرید خواجہ ناصر تھا جو جہانگیر کے دربار سے[5] وابستہ تھا۔

میر عبداللہ کا مزار آگرے میں اب بھی باقی ہے اور اس پر جو عمارت ہے وہ بھی قدیم ہے، یہ مزار سکندرہ سے جمنا کو جانے والی (بائی پاس) سڑک کے کنارے دکھن طرف محلہ جواہر نگلہ (تلسی سنیما سے کچھ پہلے قندھاری چوراہے کے نزدیک) میں واقع ہے، مزار کے ساتھ مسجد اور کنواں ہے، ایک بڑا احاطہ ہے جس میں متعدد قبریں ہیں، میر موصوف ستارۂ ہند کے لقب سے مشہور ہیں، مزار کے متولی رحمت علی خاں ہیں جو پڑوس میں رہتے ہیں، وہ مزار اور ملحقہ احاطے کی بہت اچھی طرح سے دیکھ بھال کر رہے ہیں، ہر سال ۲-۳ ربیع الاول کو میر صاحب

---

(۱) دیکھیے W. E. Begley : Monumental Islamic Calligraphy from India, Islamic Foundation, Villa Park, Ill. U. S. A., 1985- Indian Catalogue p. 7.

(۲) ایضاً شمارہ ۵۲۔

(۳) یہ اطلاع ڈاکٹر ڈیسائی کے غیر مطبوعہ مقالے سے لی گئی ہے۔

(۴) کشفی کے تاریخی قطعے میں یہ اطلاع ہے۔

(۵) یہ اطلاع ڈاکٹر ڈیسائی کے مقالے سے ملی ہے۔

کا عرس ہوتا ہے ممکن ہے انتقال اسی ماہ میں ہوا ہو. رحمت علی خاں صاحب سے میری خط و کتابت ہے، وہ میر عبداللہ حسینی ترمذی کا نام عبداللہ تبریزی لکھتے ہیں، تبریزی ترمذی کی تصحیف ہے.

مشکین قلم کی وفات کے دو کتبے اور ایک روضے کا کتبہ مزار کی عمارت کی اندرونی دیواروں پر چاروں طرف کندہ ہیں، یہ کشفی کے نظم کردہ اور خود اس کی خطاطی کے نمونے ہیں. کتبے اس طرح پر ہیں:

نیم غمگیں ازین معنی کہ میرم[1]
ازین دار فنا سوی جنان رفت
بحمداللہ کہ عرفان کرد حاصل
نہ پنداری زگیتی رایگان رفت
چو تاریخ وفاتش جستم از دل
ازین ماتم فغان در آسمان رفت
دلم گفتا بصد درد و بصد آہ
ز دنیای دنی قطب[2] زمان رفت

تاریخ دوم

شیخ زمانہ مظہر انوار جاودان
کز خواجگان چشت بگیتی نشانہ بود
دریای جود و کان سخا قطب[3] وقت میر
عبداللہ آنکہ در ہمہ فنہا یگانہ بود
کشفی سوال کرد ز تاریخ رحلتش
ہم خود جواب داد کہ شیخ زمانہ بود

---

(۱) یعنی میرے میر=میر عبداللہ حسینی، عرشی نے بھی یہی لفظ استعمال کیا ہے.

(۲) قطب زمان اور قطب وقت کی ترکیب سے ان کے مرتبے کا قیاس کیا جا سکتا ہے.

(۳) ایضاً

تاریخ روضہ

کشفیا سر برین جناب بنہ　　کہ ازین باب کس نشد نومید
گرد ایں روضہ روز وشب گردان　　چرخ با انجم و مہ و خورشید
سال اتمام این مکان شریف　　ہاتفی گفت روضۂ جاوید
۱۰۳۵-لراقمہ محمد صالح الحسینی

اس سے ظاہر ہے کہ میر عبداللہ کی وفات ۱۰۳۵ھ میں ہوئی اور جو حضرات تاریخ وفات ۱۰۲۵ لکھتے ہیں وہ غلطی پر ہیں۔ روضہ اسی سال تیار ہوا۔ روضہ کیا ہے، ایک اوسط درجے کا کمرہ ہے جو نہایت معمولی اور آرایش سے بےتعلق، معلوم ہوتا ہے کہ واقعی ایک درویش کا روضہ ہے[1]۔

محمد صالح کشفی، میر عبداللہ مشکیں قلم کے بڑے بیٹے تھے ان کی تاریخ پیدایش معلوم نہیں، البتہ کشفی کے چھوٹے بھائی عرشی کی پیدایش ۱۰۰۱ھ قرار پاتی ہے (اس لیے کہ[2] ان کی وفات ۱۰۹۱ میں ۹۰ سال کی عمر میں بتائی گئی ہے)۔ اس سے واضح ہے کہ صالح کی پیدائش ۱۰۰۰ھ سے قبل کی ہے، میر صالح کے علم و فضل کی تعریف خود اس کے بھائی عرشی نے اس طرح سے[3] کی ہے:

مدح گویم برادر خود را　　کہ مرا قبلۂ روان باشد
میر صالح کہ ہمچو ماہ منیر　　پر تو او فروغ جان باشد

---

(۱) یہ کتبے دو جگہ قبلاً چھپ چکے ہیں، ایشیاٹک سوسائٹی بنگال روداد ۱۸۷۳ میں اور بستان اخیار یا تذکرۂ مشاہیر اکبرآباد مولفہ مولوی سعید احمد مارہروی (۱۹۳۱) میں۔ پھر ڈاکٹر ڈیسائی نے انہیں کتبات پر ایک نہایت محققانہ مقالہ آیوا یونیورسٹی کے سمینار (۱۹۸۵) میں پڑھا جس میں میر عبداللہ حسینی کی سوانح حیات اور ان کے کتبات اور خطاطی کے نمونوں پر بھی روشنی ڈالی، عنقریب اس عالمانہ مقالے کا اردو ترجمہ معارف میں شائع ہوگا۔

(۲) مرأة العالم، ج ۲، ص ۳۸۵۔

(۳) دیوان، مخطوطہ سالار جنگ، نمبر (۱۹۵۵) ورق ۱۳۵ ب بعد،

یا چودر لاله رنگ و بو در گل | نور در دیده ام عیان باشد
هر کجا تو بحال بنشینی | بر سرت ماه سائبان باشد
از گران باریٔ تو در عالم | کوه را پلۀ گران باشد
از سبک روحیت نسیم صبا | در چمن هر طرف روان باشد
به فضیلت بهار علمی تو | علم تو علم خاندان باشد
تو مرا سرشدی و رشد ازتست | از تورشدی به راشدان باشد
تو قریبی بدل ز لطف طبع | قرب تو با شه جهان باشد
سرورا قبله گه جان منی | دل من همچو زائران باشد
به تکلف سخن نمی گویم | که تکلف زمن نهان باشد
من سخنگونه گفتمت زانرو | که سخن فهم به ازان باشد
ورنه درهر فنی تو استادی | اوستادی ترا نشان باشد
کن تامل به نظم کز لطفت | انوری را چنین بیان باشد
توبه انصاف سوی من بنگر | که مرا دستگاه جان باشد
پرو بالی بده بنظم مرا | که هواگیر آسمان باشد
تو دعاکن که از دعائی تو | نام من در جهانیان باشد
در زبان تو تعبیه کردند | که اجابت نشان آن باشد
اندرین عالم نفاق و حسد | جز برادر که مهربان باشد
من ترا دارم و خدارا بس | این سخنها برای آن باشد
جز تو در هند مشفقی نبود | راست گویم دل عیان باشد
از اخوت تو عقد بربستی | که محبت ازو نشان باشد
آنچه از من بود کنم در پیش | آنچه توداری از من آن باشد
ماه از مهر نور می خواهد | مهر بر ماه مهربان باشد
من از آنت شدم تو از من باش | که مرا افتخار ازان باشد
بر دعای تو ختم می سازم | که دعا زینت زبان باشد
تابود مهر در جهان روشن | ماه با مهر همعنان باشد
ذات تو در جهان همیشه باد | تاکه معمور این جهان باشد

(دیوان ورق ۱۳۵-۱۳۷)

عرشی نے مثنوی شاهد عرشی میں بڑی تفصیل سے میر صالح کی مدح کی ہے ملاحظہ ہو: حضرت قدوة العاشقین میر محمد صالح سلام اللہ

علیہ کے عنوان کے تحت لکھتا ہے :

ای دل از جوش محبت لب کشا لفظ کن آئینۂ معنی نما
وصف خوان میر صالح شو ز جان تا شود مست بیانت آسمان
روی او آئینۂ نور آمده موبمو از فیض معمور آمده
موبموی او نہال باغ جانست سایۂ او رونق آرای جہانست

آگے ایک دوسرے عنوان کے تحت لکھتا ہے :

پیر من خورشید عرفان آمده پای تا سر یوسفستان آمده
بود مقبول محمد مصطفی از ره صدق دل وجان مرتضی
بسکه اندر عشق حیدر مست شد همچو جوش عاشقی از دست شد
هستی او محو شد در مرتضی مرتضی را جانشین آمد سزا
کوردل از ذات او واقف کجاست ذات اورا سیر اندر کبریاست
خارجی با مرتضی نیکونه شد سوی قبله کافران را رونشد
چون تو آمد میر صالح را شناخت خارجیٔ کو بحیدر کج بباخت
میر صالح خضر راه عاشقانست شاهدان معنوی را همزبانست
میر صالح شاه اقلیم بطونست واقف اسرار بیرون و درونست
میر صالح چشمۂ عرفان بود نو بهار گلشن ایمان بود
میر صالح واصل حق آمده سیر او بر اوج مطلق آمده
میر صالح عارف وهم عاشق است عارف وهم عاشق وهم صادق است
میر صالح ساخت زنده جان و دل کرده دلهارا برون از آب و گل
انجمن از سایۂ او روشن است سایه اش چشم جهان را گلشن است
بسکه از پاکی دلش آگه بود سایۂ او آفتاب و مه بود
آفتاب و مه نگه برروی او هردوعالم مست گشت ازبوی او
روی او بشگفته همچون آفتاب عالم امید ازوی نوریاب
نوریاب از ذات او خورشید دل زمزمه آرای او ناهید دل
مطربان بزم او حور جنان ساقیانش شاهد بزم جهان
بزم جان از پرتوش روشن بود از بهار فیض او گلشن بود
چشم او بینندۂ سیمای فیض جوش‌زن از جان او دریای فیض

فیض او بارد چو قطره از سحاب   فیض اوظاہر چو نور از آفتاب
جان او گر فیض افشانی کند   مرده دل از فیض او زنده شود

یہ اشعار شاھد عرشی کے ہیں جس کی تاریخ تصنیف ۱۰۵۹ ہے، اور کشفی کی وفات ۱۰۶۰ھ میں ہوئی، گویا وفات سے ایک سال قبل یہ اشعار لکھے گئے۔

ایک اور قصیدے میں چند شعر میر صالح کی تعریف میں ملتے ہیں:

بظاہر ارچہ کہ دورم بخدمتت لیکن   برادرم کہ مرا مرشد است وهم استاد
ستاده پیش تو آورد بہر استادن   شہان بلغ و بخارا ز راه استعداد
بزرگ من کہ بخدمت ستاده برسر او   همیشه لطف شہنشاه سایه گستر باد
زبان فرس و فنون خطوط و انشارا   بسعی وافرو از فیض طبع یادم داد
نشته بود چو قطب فلک بروی زمین   اسیر خلق تو گشت و بہ پیش تو استاد
بزرگ صورت ومعنی است میر صالح ازان   ز اولیاش شمارم کہ هست از افراد
ز حکم توبہ سلیمان شکوه والا قدر   . . . .   (۱۳۱ ب)

میر محمد صالح کشفی شاهجہاں کے زمانے میں نہصدی ذات صد سوار منصبدار تھے اور ۱۰۶۰ھ میں بادشاه کے ۲۳ سال جلوس داروغہ کتابخانہ مقرر ہوئے (شاهجہاں نامہ ۳ : ۸۳) اور ایک ہی سال کے اندر ۵ شعبان[1] ۱۰۶۰ھ میں وفات پائی۔ وفات کے وقت وه کتابخانہ و نقاش خانہ کے داروغہ تھے (ایضاً ۳ : ۸۶) ان کی وفات پر میر سید علی پسر سید جلال داروغہ مقرر ہوئے۔

(۱) مراة العالم، ج ۲، ص ۳۸۳ میں تاریخ وفات ۱۰۶۱ دی ہے اور میر صالح برفت از عالم؛ قطعہ درج کیا ہے، لیکن عمل صالح میں واضح طور پر ۱۰۶۰ھ ہے۔ اور یہی تاریخ مخبرالواصلین کے نسخہ سالار جنگ، نمبر ۱۸۹۳، ورق ۵٦ ا، فہرست، ص ۱۵٦، شماره ۱۳۷ میں بھی ملتی ہے۔

میر صالح کشفی کے دیگر اعزہ میں ان کے بھائی میر محمد مومن عرشی ہیں، وہ بڑے درجے کے شاعر اور خطاط تھے، ان کا دیوان ہنوز موجود ہے اور اس کے کئی نسخے کتابخانوں کی زینت ہیں، سالار جنگ میوزیم میں دو نسخے ہیں، ایک مکمل اور دوسرا مختصر، دونوں قصائد، غزلیات، رباعیات اور مقطعات پر مشتمل ہیں، مثنویات نہیں ہیں۔ ایشیاٹک سوسائٹی کلکتہ کے نسخہ کا ذکر اسپرنگر نے فہرست کتابخانۂ اودھ میں کیا ہے (ص ۳۳٦)۔ اس میں جملہ اصناف مع مقدمہ کے تھے، اس کی دو مشہور مثنویاں ہیں، ایک شاھد عرشی جو ۱۰٦۹ میں نظم ہوئی، دوسری نسخۂ مہر و وفا[1] جو ۱۰۵۳ میں نظم ہو چکی ہے، "شاھد عرشی" اور "نسخۂ مہر و وفا" سے دونوں کی تاریخیں نکلتی ہیں۔ یہ دونوں مثنویاں اودھ کے کتابخانے میں موجود تھیں، فہرست ص ۳۳۵-۳۳٦، شمارہ ۱۰۳، ۱۰۴ کلیات کا ایک نسخہ ایشیاٹک سوسائٹی میں ہے جس میں غزلیات اور قصائد وغیرہ کے علاوہ ساقی نامہ اور دونوں مثنویاں: شاھد عرشی اور مہر و وفا بھی ہیں، اس کی کتابت ۱۰۹۲ میں ہوئی، ایک نسخہ خدا بخش پٹنہ کتابخانہ میں بھی ہے۔

شاھد عرشی، کا ایک نسخہ مسلم یونیورسٹی کے کتابخانے میں زیر شمارہ ۷۸/۲ موجود ہے، عرشی شاہزادہ سلیمان شکوہ کی تعلیم پر مامور تھا، لیکن اپنا زیادہ وقت قناعت و انزوا میں گذارتا۔ خط نستعلیق میں اتنا کمال تھا کہ ایک بار میر علی کی تقلید میں چند صفحہ لکھ کر شاہ شجاع کی خدمت میں پیش کیا، جسکو شاہزادے نے میر علی ہی کا خط سمجھا، لیکن جب اسے اصل واقعے کی تصدیق ہوئی تو نہایت تعریف و توصیف کی۔ میر موصوف نے ۹۰ سال کی عمر میں

(۱) عرشی کہتے ہیں:

نسخۂ خورشید زبر کردہ ام تا شدہ طبعم بسخن آشنا
شد چو پی گفتن تاریخ دل گفت خرد نسخۂ مہر و وفا
۱۰۵۳ =

۱۰۹۱ھ میں وفات پائی، مراۃالعالم (۲ : ۴۸۵) میں "سید عرشیان میر مومن" سے تاریخ وفات نکالی گئی ہے، سالار جنگ میوزیم کا نسخۂ دیوان ۱۰۷۳ھ کا مکتوبہ ہے یعنی وفات سے ۱۸ سال قبل کا.

میر محمد شریف، میر عبداللہ حسینی کا بھانجا اور میر صالح کشفی کا پھوپھی زاد بھائی تھا، خط نستعلیق کا ماہر تھا، بقول صاحب مراۃالعالم (۲ : ۴۸۵) جہانگیر نے کاتب السلطانی کا خطاب دیا تھا، میر عبداللہ حسینی نے اسکی پرورش کی تھی اور مرتے وقت اپنا جانشین بنایا تھا (مراۃالعالم). وہ باوجود کمال فن کے فقر و گمنامی میں زندگی بسر کرتا اور اپنی کمائی سے وقت گذارتا تھا، ۱۰۵۴ھ میں وفات پائی، میر مومن عرشی نے ایک قطعۂ وفات اس طرح لکھا :

خوشنویس زمانہ میر شریف   کہ بذات شریف اشرف بود
سال فوتش چو از خرد جستم   گفت دانش کہ خوشنویسی بود
۱۰۵۴ =

محمد عارف، میر مومن عرشی کا ایک بیٹا تھا، شاہد عرشی میں (ورق ۱۷۶ا) اس کی عمر ۴ سال کی بتائی ہے، شاہد عرشی کی تاریخ نظم ۱۰۶۹ھ ہے، اس حساب سے محمد عارف کی پیدائش ۱۰۶۵ھ کی ہوئی، عرشی کی عمر اس وقت ۶۴ سال کی ہوگی، ممکن ہے عارف ان کی سب سے چھوٹی اولاد ہو، یہ اطلاع دلچسپی سے خالی نہ ہوگی کہ میر عبداللہ مشکین قلم نے اپنے بیٹے میر مومن کو ۴ سال کی عمر میں نصیحت کی تھی، بعینہ اتنی ہی عمر میں میر مومن نے اپنے بیٹے محمد عارف کو نصیحت کی. قارئین کرام کی ضیافت طبع کے لیے پہلے چند شعر میر عبداللہ مشکیں قلم کے "گلشن اسرار" (نسخہ سالار جنگ 813/1847) سے بیٹے کی نصیحت کے ضمن میں نقل کئے جاتے ہیں، بعد میں عرشی کی مثنوی "شاہد عرشی" سے محمد عارف کی نصیحت کے طور پر :

مقالۂ چہاردھم در نصیحت فرزند ارجمند

ای ز تو روشن سحر جان من   وای تو گلدستۂ بستان من
چشم مرا از تو ضیای حیات   جان مرا از تو بقای حیات

دل ز تو خوش دل چو طلب از مراد سال تو چار است ز صد بیش باد
هست محمد موسن نام تو باد بخیر اول و انجام تو
باد نصیبت دل چون آفتاب سوی بموی تو ز حق کامیاب
مظهرت آینهٔ عرفان شواد گوهرت آرایش ایمان شواد
بهر تو از کلک عطارد اثر ریختم از بحر نصیحت گهر
گرچه کنون در خور فهم تونیست رفعت این در خور وهم تونیست
هست امیدم که پس از چند سال نیک بفهمی سخن اهل حال
روز نخستین ادب آموز شو وز ادب خویش دل افروز شو
همچو الف قامت خود راست کن و انگه از استاد سبق یاد کن
چون سبقت گفت الف او ستاد خاطر خود را ز الف دار شاد
ذکر الف آنقدری کن که جان هچو الف راست نماید عیان
باش نهان از نظر خاص و عام هچو الف باد مجرد مدام
چون سبق خویش مهیا کنی چهرهٔ فرهنگ تماشا کنی
(ورق ۸۰-۸۱)

یهی محمد موسن بڑے ہوکر عرشی ہوئے۔ اس نے باپ کی وہ نصیحت جو ۱۰۰۵ھ میں ملی تھی، یاد رکھی اور جب ٦٨ سال کے ہوئے تو اپنے چار سالہ بیٹے کو ۱۰٦۹ میں اسی طرح کی نصیحت کی، محمد موسن کو ان کے باپ نے اپنی ۳۵ سال کی عمر میں نصیحت کی، لیکن خود موسن نے ٦٨ سال کی عمر میں۔ اس سلسلے کے چند اشعار شروع میں نقل ہو چکے ہیں، دو ایک اشعار پھر ملاحظہ کریں:

چون محمد عارف آمد نام تو
از می عرفان شود پر جام تو
ای پسر آبا و اجداد ترا
از ازل آمد همین شیوه سزا

میر مومن عرشی کا ایک پوتا میر عبداللہ پسر میر ہاشم نعمت اللہی الحسینی شاعر تھا اور واصفی تخلص[1] کرتا، اس نے کشفی کی اعجاز مصطفوی کو ۱۱۵۷ھ میں مکمل کیا۔ اس کا ایک نسخہ برٹش میوزیم میں موجود ہے۔

میر صالح کشفی کے خاندان کی بحث کے ضمن میں ایک بات یہ عرض کرنے کی ہے کہ کشفی کے معاصرین میں ایک شخص ابو عبداللہ فاضل بن سید احمد اللہ ترمذی الاکبرآبادی ملقب بہ مظہر الحق آگرہ میں رهتا تھا۔ اس نے ۱۰۶۰ھ میں مخبرالواصلین کے نام سے ایک نظم لکھی جس میں ۱۳۶ فضلا کی تاریخ وفات منظوم کی ہے، اس کا ایک نسخہ سالار جنگ میوزیم میں فہرست ج ۵، شمارہ ۱۸۹۳ موجود ہے، ایک دوسرے نسخے کا ذکر فہرست کتابخانۂ اودھ ص ۴۸۹ پر ہے، جو ۱۲۶۵ لکھنؤ مصطفائی پریس میں چھپ چکا تھا، کیا سمجھا جائے یہ ترمذی بھی کشفی کا همخانوادہ تھا۔ دوسری قابل ذکر بات یہ ہے کہ مثنوی گلشن اسرار اور دیوان عرشی (نسخۂ سالار جنگ) دونوں کا کاتب سیدالوالمعالی نام کا تھا، اول الذکر ۱۰۷۰ھ کی اور آخر الذکر ۱۰۷۳ھ کی کتابت ہے، یہ دونوں نستعلیق خط[2] میں ہیں، بخوبی ممکن ہے کہ سید ابوالمعالی اسی خاندان کا پروردہ ہو۔

کشفی کی تصانیف: کشفی شاعر، ادیب اور خطاط تھے، اور خاندانی روایت کے لحاظ سے صوفی بھی تھے، اگرچہ یہ واضح نہیں ہے کہ اپنے باپ کی طرح وہ خانقاھی درویش تھے یا نہیں، البتہ ان کی تحریروں سے کچھ مترشح ہوتا ہے کہ ان کا مزاج یقیناً صوفیانہ تھا، لیکن وہ خانقاھی نہیں معلوم ہوتے، یہ بھی معلوم نہیں کہ وہ صاحب‌دیوان شاعر تھے یا نہیں۔ بہرحال ان کا دیوان مکشوف نہیں ہوا، البتہ جستہ جستہ اشعار ادھر ادھر سے مل جاتے ہیں، خود مناقب مرتضوی جو ان کی مشہور تصنیف ہے، اس میں ان کے مثنوی، قصیدے اور غزل کے کافی اشعار ملتے ہیں، ان کا ایک مشہور ترجیع بند "مجموعہ راز" کے نام سے ہے جو چھپ چکا ہے، اس کے کچھ اشعار خود کشفی نے مناقب مرتضوی میں

(۱) یہ اطلاع ڈاکٹر ڈیسائی صاحب سے ملی ہے۔
(۲) دیکھیے فہرست کتابخانہ ج ۵، شمارہ ۴۷، ۱۸، ۱۹۵۵۔

نقل کئے ہیں۔ ایک قلمی نسخہ ذخیرہ حبیب گنج، مسلم یونیورسٹی علی گڑھ کے کتابخانہ میں ہے (زیر شمارہ ۵۵۱۳ء ۲/۸۹۱). ایک اور نسخہ سالار جنگ میوزیم میں بھی پایا جاتا ہے (زیر شمارہ ۳۸/۲۳۶۱).

(۱) مجموعۂ راز کے نسخۂ علیگڑھ کے دو بند ذیل میں نقل کئے جاتے ہیں تاکہ نظم کی کیفیت کا اندازہ ہوسکے:

(بند اول)

ای دوست بعاشقان شیدا | بنمای جمال عالم آرا
ای از تو شده ظهور کونین | اسرار نهان ز تو هویدا
از نور تو روز و شب منور | عکس تو زمهر و ماه پیدا
برد از تو جمال روی یوسف | آتش ز تو در دل زلیخا
خود آینه جمال پیشه گشتی | خود چشم شدی وهم تجلی
ارنی گفتی و لن ترانی | هم طور شدی و هم تجلی
پس بوالعجبی چگویم از تو | هم کام بگوی و هم تمنا
وصف تو چنان بشرح آرم | کز فکرت من بود مبرا
دل بے تو مدام باد پیما است | با دل سوی تو باده پیما

بنشینم و جام عشق نوشم
کونین بجرعهٔ فروشم

(بند دوم)

چون روح دمید حق بقالب | عشق آمد و شد بجان مرکب
از روز ازل چو عشق با جانست | زان رو بحق است جان مقرب
جز عشق دلم نخواهد حرفی | چون رور نخست شد به مکتب
نی کفر گزینم و نه اسلام | جز عشق مرا نه دین مذهب
نی وصل شناسم نه هجران | چون نیست وراء عشق مکتب
سیماب صفت ز جوش عشقم | نی روز تسلی است نی شب
از بادهٔ نور عشق کشفی | گو ساغر دل شود لبالب

بنشینم و جام عشق نوشم
کونین به جرعهٔ فروشم

(۲) اس کے دیوان کا پتا نہیں البتہ جستہ جستہ غزل اور قصیدے مناقب مرتضوی میں پائے جاتے ہیں جن میں چند نمونے درج ذیل ہیں :

کدام دیده که بر طلعت تو شیدا نیست   کدام دل که وصال تواش تمنا نیست
کدام تن که براه تو پا بمال نه شد   کدام سر که زعشقت انیس سودا نیست
کدام کس که نه چون خضر زندهٔ ابداست   کدام دم که درو معجز مسیحا نیست
کدام گل که زعشقش نه بلبلی بفغانست   کدام سبزه که صد گون در ان تماشانیست
کدام ذره که دروے نه آفتاب نهانست   کدام قطره که دروی نهفته دریا نیست
بهر کجا که نظر می کنی جمال حق است   عیان بعین یقین بین جز او هویدانیست
مراچه باک ز رسوائی است ای ناصح   کدام عاشق بر گشته بخت رسوا نیست
کدام چیز که کشفی نه عاشق است برو   از آنکه دلبر هرجائیش بیکجا نیست

ولہ

آن شاهدی که مارا از ما ربود مائیم   ذاتی که در دو عالم یکتا نمود مائیم
آن نشهٔ که از جان هستی جان ربوده   وان بادهٔ که بر دل مستی فزود مائیم
آن کو ره طریقت پوید بجان همیشه   و ان کو در حقیقت بر ما کشود بائم
ای زاهد مذبذب تا چند غیر بینی   باطن حق است بنگر کز در نمود مائیم
بشناس صورت ما تا پی بری به معنی   آئینهٔ جمال رب الودود مائیم
درهر دو کون جز ما یک ذره نیست موجود   بنگر بچشم کشفی بود و نبود مائیم

ولہ

ما درون خویشتن نور تجلی یافتیم   مست گشتیم و مقام خود معلی یافتیم
تا بنور آفتاب وصل روشن شد ضمیر   عاشق و معشوق را در خویشتن ما یافتیم
چون ز اسرار حقیقت جان و دل آگاه گشت   ذات حق را درهمه عالم هویدا یافتیم
در تن خود تا نفس آسا بسیاری شدیم   نه فلک را مضمر اندر هفت اعضا یافتیم
قطرهٔ بودیم از بحر ازل جوشی زدیم   نیک چون دیدیم خود راعین دریا یافتیم
بر گلی صد بوستان را مست و شیدا دیده ایم   درخسی صد شعله را پنهان و پیدا یافتیم
تا بزلف یار دل بستیم رستیم از جهان   کشفیا کام دل خود بر تمنا یافتیم

ولہ

ای مه هرجائیم تا در دلم جا کردهٔ
در جهان چون آفتابم فرد و یکتا کردهٔ
کیست جز تو آنکه آرد تاب دیدارت بدهر
تو بچشم خود جمال خود تماشا کردهٔ
گیسوی مشکین لیلی راست از تو پیچ و تاب
حلقهٔ زنجیر مجنون را تو درپا کردهٔ
تا گل حسن تو بشگفتست در بستان عشق
عالمی را همچو بلبل مست و شیدا کردهٔ
ای سپهر دلبری را ماه از سودای خویش
هر زبان خلقی دگر را روبه صحرا کودهٔ
زان دو گیسو پای در زنجیر داری جان خلق
زان دو عارض آتش اندر ملک دلها کردهٔ
هم بمن گفتی که مهر من نسازی آشکار
هم مرا چون اشک من در خلق رسوا کردهٔ
توبه عشرت باده پیمائی زستی در خلا
بر ملا گو از چه مارا بادپیما کردهٔ
غلغل کوس عنایت برشد از عرش برین
کشفیا تا از دل و جان ترک دنیا کردهٔ
مناقب مرتضوی نسخه ذخیرهٔ احسن
(ورق ۱۴۴ ببعد)

از ازل داریم ما در دل هوای مرتضی
توتیای دیدهٔ جان خاک پای مرتضی
ای خوشا جانی که در راه وفایش گشت خاک
صد جهان جان گر بود سازم فدای مرتضی
مژدهٔ عمر ابد بادا بران کز صدق دل
ساخت جان خود فدا اندر وفای مرتضی
دوستی مرتضی بگزین بجان ای شیخ شهر
کس ولی هرگز نگشته بی ولای مرتضی

صد هزاران ورد اگو خوانی ندارد هیچ سود
ای خداجو ساز ورد خود ، ثنای مرتضی
بی تکلف می‌ا نویسم فی الحقیقت نیست کس
جانشین احمد مرسل ورای مرتضی
هان گدای باب علم احمدی شواز خرد
زانکه برشاهان شرف دارد گدای مرتضی
گر نیاید باورت سوی گدای او ببین
کز دو عالم ساختش فارغ عطاے مرتضی
زابتلای دنیی دون پاکدل شو پس بگو
ای که می گوئی دل من مبتلاے مرتضی
بغض و کینه را ز دل بیگانه کن ای یارمن
گرتوسی خواهی که گردی آشناے مرتضی
بود قوت پاکش انوار تجلی حضور
نان جو بوده بظاهر گر غذاے مرتضی
تو غذای روح خود کردی همه حقد و حسد
و انگهی گوئی نخواهم جز رضاے مرتضی
جنت و فردوس مشتاق لقای او بود
آنکه چون کشفی است مشتاق لقاے مرتضی
(ایضاً ورق ۱۷۷)

* * *

مشو بر خانقاه و خانهٔ و باغ و سرا مغرور
که این نقشی است برآبی که روسوی عدم دارد
به تجرید آشنا باش و ازین شط هچو بط بگذر
که چون ماهی شود غرق آنک با خود ده درم دارد
(ورق ۲۶۳ ب)

(۱) اسی مناقب میں خود کشفی نے اس مضمون کی ایک طرح سے تردید کر دی ہے. وہ لکھتے ہیں : ترتیب خلافت صوری خلفای اربعه دقیقه ایست از دقایق نامتناهی و سری است از اسرار الهی که بجز کشف منکشف نگردد وبی تائید لم یزلی و سعادت ازلی معلوم نشود .

خود بینی و خود پرستی هست آئینم
شیدای خودم که سر بسر تزئینم
گر مومن صادقم و گر بی‌دینم
اینم اینم هرچه هستم اینم

مناقب مرتضوی میں جستہ جستہ اشعار خود کشفی کے کافی تعداد میں ہیں (ورق ۱۴۳ ببعد) ان کو جمع کیا جا سکتا ہے، بہر حال ان اشعار سے واضح ہے کہ وہ تصوف میں وحدت الوجود کے نظرئے کے حامل تھے اور اس کی تبلیغ میں لگے رہتے، ان کے اشعار جو مناقب میں مندرج ہیں سارے کے سارے عارفانہ ہیں، کسی اور ذرایع سے ان کے دوسرے رنگ کے اشعار تک ہماری رسائی نہیں .

(۳) مثنوی قدسی : اس مثنوی کی تفصیل نہیں معلوم، بس اتنا معلوم ہے کہ یہ عارفانہ مثنوی تھی جو مثنوی معنوی کی بحر میں تھی، اس کے کچھہ اشعار نام کی قید کے ساتھہ مناقب مرتضوی میں نقل ہیں، ان سے وہ اشعار جو صحابہ کی مدح سے واسطہ رکھتے ہیں ہم بعد میں نقل کریں گے، یہاں بھی بطور نمونہ کچھہ اشعار درج کر دیں گے. یہ بات بھی قابل ذکر ہے کہ مناقب میں خود کشفی کے بعض اشعار جو عارفانہ ہیں اور جو مثنوی معنوی ھی کی بحر میں ہیں، کئی جگہ پائے جاتے ہیں، ان کے بارے میں میرا قیاس ہے کہ وہ مثنوی قدسی ھی کے ہونگے، کشفی لکھتے ہیں :

---

(۱) مثلاً اشعار جو متن میں درج ہیں، ان کے بعد باب هشتم ورق ۱۵۰ ب میں یہ اشعار نقل ہیں :

بعد ازاں گفت از سر عجز و نیاز کای سراپا گنج حسن و کان ناز
من کۀ و زینگونه دولت از کجا بر گدائے سایه افگنده هما
بر سر موری سلیمانی رسید بر تن جان دادهٔ جانی رسید
عرق بحر حیرتم زین واقعه بلکه می بینم بخواب این واقعه
تا میسر دولت دیدار شد بخت خواب آلود من بیدار شد
مکرمت کردی فدایت جان من کفر عشقت رونق ایمان من
(ورق ۱۶۳)

لمولفه :

سوختم یکسر در آتشدان درد آنچه با من کرد غم باکس نکرد
کاش مادر سنگ زادی جای من جای شیرم زهر دادی در دهن
(ورق ۱۶۳)

در کتاب شاهد قدسی این چندبیت مثنوی در مذمت دنیا گوید که بحکم : حب الا نیا رائس کل خطئیة و ترک الدنیا رائس کل عبادة ، ترکش پیرایهٔ شاهد عبادتست و حبش سرمایهٔ معصیت و خطا ، لمولفه

هر که دل از ترک دنیا کرده است
جای در فردوس اعلی کرده است
هیچ مردی دل به این بیوه نه بست
هیچ نامردی به این بیوه نرست
جملهٔ مردان طلاقش گفته اند
لیک نامردان باو خوش خفته اند
هر که او مردست خود سویش ندید
هیچگه بر ابرو و رویش ندید
آنکه تا مرد است در دام وی است
مرغ جانش سر بسر رام وی است
چیست دنیا ساحری مکارهٔ
در پی او یکجهان آوارهٔ
چیست دنیا معدن کذب و دروغ
شمع بزمش همچو دود بی فروغ
چیست دنیا مسکن حرص و هوس
طالبانش خوار مانند مگس
چیست دنیا منزل ویرانهٔ
سر بسر از مکر دام و دانهٔ
چیست دنیا دشمن دیرینهٔ
دشمن دیرینهٔ پر کینهٔ
چیست دنیا سر بسر خواب و خیال
حاصل دنیا وبال آمد وبال
حاصل دنیا بود بی حاصلی
غا فلانش غرق بحر غافلی
(۲۳۸ ب)

مناقب مرتضوی : محمد صالح کشفی کی نہایت مشہور کتاب ہے جس کے متعدد نسخے ملتے ہیں ، یہ نثر میں ہے ، لیکن اس میں اشعار کی بھرمار ہے . خان آرزو نے لکھا ہے کہ کشفی نے مولانا روم کے اشعار کا نہایت گہرا مطالعہ کیا تھا ، اور مناقب مرتضوی انہیں کے تتبع میں لکھی ، اتنا تو صحیح ہے کہ کشفی مولانا کے بڑے عقید تمند تھے ، اور پچاسوں مواقع پر مناقب مرتضوی میں مولانا کے اشعار نقل ہوئے ہیں اور اکثر جگہ اقتباس نہایت طویل ہو گیا ہے مثلاً کئی صفحات تک چلا گیا ہے لیکن مناقب مرتضوی تو نثر میں ہے اس کو مثنوی کے تتبع سے کیا تعلق .

کشفی کا خاندان اہل بیت اور حضرت علی کے ساتھ گہری عقیدت رکھتا تھا ، میر عبداللہ کے متفرق اشعار اور میر سوسن عرشی کے بیسوں قصاید سے جو حضرت علی اور دوسرے ائمہ کی منقبت میں ہیں ، اسی حقیقت کا انکشاف ہوتا ہے ، مگر سارے خاندان میں محمد صالح کشفی خصوصیت سے حضرت علی کے عاشق و شیدا تھے ، اسی بنا پر وہ حضرت علی کی منقبت میں ایک کتاب لکھنا چاہتے تھے ، پھر انہوں نے اپنا ارادہ اپنے چھوٹے بھائی سوسن عرشی پر ظاہر کیا ، آخر الذکر نے اس خیال کو سراہا تو مگر اس سے بدگمانی پھیلنے کے اندیشہ کی طرف متوجہ کیا . مگر کشفی نے پروا نہ کی ، وہ دراصل ثابت کرنا چاہتے تھے کہ اہل سنت کو بھی اہل بیت سے سچی عقیدت ہوتی ہے ، ایک بار ایسا ہوا کہ محمد صالح کے یہاں ایک محفل تھی جس میں کافی اہل علم جمع تھے ، اس میں حضرت علی سے محبت کا ذکر چھڑا تو ایک ایرانی عالم نے جو تبریز کے تھے کہا کہ اہل سنت کا عقیدہ حضرت علی اور اہل بیت کے ساتھ ویسا نہیں ہے جیسا ہونا چاہئے ، کشفی کو اس سے ملال ہوا ، وہ سنی مسلک کے پیرو تھے ، اور حضرت علی سے بڑی عقیدت رکھتے تھے ، بس انہوں نے طے کر لیا کہ وہ مناقب مرتضوی ضرور لکھیں گے اور اہل سنت کی کتابوں سے ثابت کریں گے کہ حضرت علی اور اہل بیت کے ساتھ محبت و عقیدت ایمان کا جز ہے ، انہوں نے مزید یہ بھی لکھا کہ صحابۂ کرام اور خلفائے راشدین سے محبت حضرت علی سے

محبت کے منافی نہیں ، اور اہل سنت کو اس لحاظ سے تفوق ہے کہ اہل بیت کے ساتھ ساتھ خلفائے راشدین اور صحابہ سے بھی محبت رکھتے ہیں ، باوجود اس کے بعض لوگوں نے کشفی پر مناقب لکھنے پر اعتراض کیا ، کشفی کو سخت ملال ہوا ، اور وہ یہاں تک لکھنے پر مجبور ہوئے : اگر جمع نمودن مناقب حضرت علی رفض است ، این چنین رفض را سعادت ابدی و دولت سرمدی تصور کردہ از شافعی علیہ الرحمۃ بصدق دل و جان تکرار می نمایم و این رباعی بر زبان می رانم :

تا جان بتن است راہ حیدر پویم　　تا چشم بسر جمال حیدر جویم
خواہم کہ بہر موی پذیرفتہ زبان　　چون ذکر خدای ذکر حیدر گویم

دوسری جگہ کہتے ہیں :

اگر تمام جہان دشمنت نیست ھمی　　کہ دوستی زرہ صدق با خدا دارم
مرا بخضر و بکس نیست حاجتی کشفی　　کہ رہ نما برہ حق چو مرتضی دارم
(ذیل باب اول)

پھر کہتے ہیں :

منم . پاک و پیرو شرع رسول اللہ
زعشق مرتضی نادان بہ رفضم متہم دارد
اگر عشق علی رفض است پس رفض است ایمانم
خدا زین شیوہ در محشر مرا بس محترم دارد
امیرالمومنین حیدر علی ابن ابی طالب
چو دارد حامی خود کشفی از دشمن چہ غم دارد
(۱۴۸ ھ)

یہاں پر میر صالح کا انداز وہی ہے جو حکیم سنائی کا حدیقہ میں ہے :

مرمرا مدح مصطفی است غذا　　جان ما باد جانش را بفدا
آل اورا بجان خریدارم　　وز بدی خواہ آل بیزارم

دوستدار رسول و آل ویم زانکه پیوسته در نوال ویم
در بد است این عقیده و مذهب هم برین بد بداویم یارب
(حدیقه ص ۲۴۳)

شب معراج کے بارے میں کشفی کا وهی عقیده تها جو مولوی معنوی اور میر عبد الله حسینی کا تها،

آن شاه سرفراز که اندر شب معراج
با احمد مختار یکی بود علی بود
(مولوی ورق ۱۱۲ الف)

گشت هم معراج با احمد علی زین سخن آگه بود روح ولی
زین دو تن شد نور وحدت آشکار زین دو تن گشته حقیقت پایدار
زین دو تن یزدان شناسی شد پدید زین دو تن دریافت گنج دل کلید
زین دو تن انوار دارد معرفت زین دو تن در فخر بهتر از صفت
ذات این هر دو زیک نور آمده خارجی زین رشک رنجور آمد
(عبدالله حسینی ورق ۱۲ الف)

میر عبدالله کا یه شعر قابل لحاظ ہے:

با نبوت همنشین چو کف بدست
در خلافت چون نبی آخر نشست
(مقدمه)

لیکن باوجود ان عقاید کے وه خلفای ثلاثه کی عظمت و بزرگی کے معترف اور اس اعتراف و اقرار کو عقیدے کا جز سمجهتے تهے، اور اس پر شک کرنے کو برا جانتے، کشفی لکهتے ہیں:

زهی ذات صدیق و فاروق اکبر
خو شا جامع مصحف و شاه صفدر
بظاهر چهار و به باطن همه یک
بجز احول اینجا نیارد کسی شک
(ورق ۳ الف)

اسی بات کو وہ نہایت تفصیل سے مناقب مرتضوی کے ایک واقعہ کے ذیل میں لکھتے ہیں :

نقل است کہ ابوبکر صدیق رضی‌اللہ عنہ بجانب امیر نگربستی، روزی یکی از حضار وجہ این معنی استفسار نمود، گفت از پیغمبر استماع دارم می فرمود "النظر الی علی عبادۃ" (علی کی طرف نظر ہونا عبادت ہے) بنا براین اخبار فقیر را یقین کامل حاصلست کہ میان ایشان محبت بود نہ عداوت، چنانچہ مطابق عقدۂ خود خطاب بہ اہل تعصب کردہ، این چند بیت در شاہد قدسی[1] گفتہ :

ہر کہ بد بہ صحبۂ پیغمبر است	نزد من بی شبہ آن کس کافر است
مرتضی بیزار زان زندیق ہست	کو عدوی حضرت صدیق ہست
آنکہ صدیق است مقبول خداست	ہمنشین پادشاہ انبیاست
صدر دین احمد آمد از ازل	یافت نور از وی برخ علم و عمل
ذات پاکش صدق را سرمایہ بود	نو عروس حلم را پیرایہ بود
خاطرش دریای عرفان بودہ است	پای تا سر قالبش جان بودہ است
سینہ‌اش گنجینۂ اسرار حق	سر بسر آئینۂ دیدار حق
یار غار احمد مختار اوست	ثانی اثنین اذہما فی‌الغار اوست
حق تعالی ہر کرا گوید ثنا	کی برآید وصف او از دست ما
دوستی مرتضی را این صفت	نیست ای نادان نداری معرفت
کہ یکسر دشمن شوی از جہل خویش	دشمنی خلق دانی دین و کیش
سب اصحاب محمد روز و شب	پیشۂ خود سازی از بغض و غضب
چون روا داری بخود این ظلم را	حاش للہ نیست راضی مرتضی
مہر حیدر را چنین آمد صفت	کہ کند در جانت منزل معرفت
گر بجانت مہر حیدر جان کند	قدر تو از نہ فلک بالا کند
حق تعالی بہر اینت آفرید	تا بگوئی روز و شب لعن یزید
گاہ گوئی گر ورا یابم کشم	زانکہ بس در کشتن او سرخوشم
چون یزید ثانی آمد نفس تو	گر کشی اورا بسی باشد نکو

(۱) میر صالح کشفی کی یہ مثنوی مفقود ہے، اس بنا پر سارے اشعار جو مناقب میں منقول ہیں یہاں درج کئے جاتے ہیں ۔

دشمن آل رسول آمد یزید   خاک بر فرق بگو هل من مزید
دشمن حق نفست آمد از ازل   من همیگویم زگفت لم‌یزل
زشت باشد دشمنی حق از یزید   گر کشی زیبا شوی چون بایزید
گر تو هستی مصطفی را دوستدار   دشمن حق را بکن قتل اختیار
گاه عثمان رابگوئی ناسزا   مرتضی کی دارد این مذهب روا
گر بپرسم از تو هرگز دیدهٔ   یا ز کس در عمر خود بشنیدهٔ
که بعالم یک مسلمان بنگری   دختر خود را دهد با کافری
با لیقین گوئی که زینسان چون شود   از چنین امری هزاران خون شود
پس تو خود انصاف ده ای یار من   دل مکن آزرده از گفتار من
شاه دین دختر بکافر چون دهد   کی خلاف شرع در خاطر نهد
آنکه او عثمان عفان آمده   مقبل درگاه سبحان آمده
جامع قرآن ذات پاک او   مدرک راز نهان ادراک او
از جبینش موج زن دریای علم   ابر جود و کان خلق و بحر حکم
وصف او بیرون بود از علم ما   عز او کی گنجد اندر فهم ما
بهتر از عثمان عمر را می شناس   کز وجودش یافت محکم دین اساس
او چو تاج سرمدی بر سر نهاد   یکهزار و شصت و شش منبر فتاد
شد بسی در عهد او دین را رواج   خانهٔ دین را بود ذاتش سراج
چون عمر بر مسند عزت نشست   آفتاب از شرم بر رخ پرده بست
وجه قوتش خشت مالی بوده است   مست جام لایزالی بوده است
هر کدامی پیشوای عالمند   خضر راه و رهنمای عالمند
هریکی را کار دنیا درد سر   بود، آگه نیستی ای بیخبر
چون تو دنیا را طلبکاری بجان   عارفان را همچو خود داری گمان
دوستیی کان عمر را با علی است   آن علی کو معدن آل بنی است
کی بود ما و ترا ای جان من   دوستی چار یار ای جان من
مهر ایشان هادی راه صواب   مهرشان مقصدنمای بی حجاب
هر کرا مهر علی در سینه است   با لیقین آن سینه‌اش بی کینه است
مهر تقلیدی ندارد اعتبار   مهر تقلیدی نمی آید بکار
همچو من مهر علی در سینه دار   سینهٔ خود را تهی از کینهٔ دار
درهمه انوار ربانی پدید   وای برآن کس که از کوری ندید
مذهب صوفیه را کن اختیار   تا شوی در هر دو عالم بختیار
(ورق ۱۳۸)

خلفاے اربعہ کے بارے میں لکھتے ہیں :

و لیکن در ترتیب خلافت صوری خلفای اربعه دقیقه ایست از دقایق نامتناهی و سری از اسرار الهی که بجز حصول کشف منکشف نگردد و بی تائید لم‌یزلی و سعادت ازلی معلوم نشود .
(مقدمۂ کتاب)

الحمدلله مطلب این نحیف از جمع نمودن مناقب مرتضی نه آنست که از مطالعه‌اش خلفاء ثلاثه معاذالله مورد طعن و طنز باشند چنانکه بعضی از علماء اهل تشیع بهمین نیت تالیف و تصنیف کرده‌اند لهذا باعتقاد من مدح و منقبت یکی توصیف و تعریف هر چهار است .
(مقدمۂ مناقب)

میر عبدالله مشکین قلم خلفای چہار گانہ کے متعلق اپنا عقیدہ اس طرح بیان کرتے ہیں :

من محب چار یار مصطفی خارجی گو خون شود زین ماجرا
هر کرا یکذره دانش یارشد از فراست مخلص این چار شد
چار عنصر هم بهم آمد ازان که شوند این چار را پرده عیان
(مقدمۂ مناقب)

خلاصہ یہ کہ کشفی نے یہ ثابت کرنے کی کوشش کی ہے کہ حضرت علی کے ساتھہ ارادت اور اہل بیت سے عقیدت اہل سنت کے عقیدے کے خلاف نہیں ہے، اور شیعہ حضرات کی خلفاے ثلاثہ سے عداوت اسلامی عقیدے سے سازگار نہیں، کشفی بار بار یہ نصیحت کرتے ہیں :

"عداوت خلفای راشدین در دل جا ندهد و ترتیبی که علمای اهل سنت و جماعت قرار داده‌اند ازان تخلف و تجاوز نه ورزند بلکه در اکرام و احترام جمیع صحابۂ عظام دقیقۂ نامرعی نگذارند"

(ورق ۳۳۶)

اور آخر میں مذہب کے بارے میں اپنا نقطۂ نظر اس طرح پیش کرتے ہیں :

بجان شنو که بیان می کنم چنان مذهب
که راضی است خدا و رسول ازان مذهب
میار در دل خود هیچگه تعصب را
که هست کینه و بغض از یزیدیان مذهب
ز دل بدوستی چار یار واثق باش
بد آنکه خوشتر ازین نیست در جهان مذهب
هر آنکه بایک ازین چار دشمن است، برو
هزار لعن درین مذهب و دران مذهب
بمذهبی که شمارند کم شه دین را
مکن نگاه بزن آتش اندران مذهب
بدوستئی علی ولی بکوش ولی
زاهل رفض مباش و مشو دران مذهب
بگوش جان بشنوای جوان که پیر شوی
بپوش در دل و با کس مکن عیان مذهب
بگویم این سخن از خود که گفت شاه سبیل
نگاه دار بدل همچو جان نهان مذهب
ز جمله مذهب خوش مذهب کم آزار یست
مباش در پی آزار کس بدان مذهب
اگرچه مذهب من عشق و معهم عشق است
ورای عشق ندانم من این و آن مذهب
(ورق ۳۴۸)

تفصیل بالا سے مطالب مرتضوی کے لکھنے کا مقصد معلوم ہوگیا ۔ یہ کتاب ایک تفصیلی مقدمہ جس میں وجہ تالیف تفصیل سے بیان

ہوئی ہے ، اور بارہ حسب ذیل ابواب پر مشتمل ہے:

باب اول در بیان نصوص قرآن کہ در شان امیرالمومنین و امام المتقین مطلوب الکاملین علی مرتضی کرم اللہ وجہ وارد و نازل شدہ ورق ۱۹ الف

باب دوم احادیث نبوی در مناقب علی مرتضی کرم اللہ وجہ ۳۵ الف

باب سوم در بیان بعضی از فضایل علی مرتضی کرم اللہ وجہ ۸۱ الف

باب چہارم در بیان عقد و نکاح علی مرتضی با فاطمۃ الزہرا ۱۳۸ الف

باب پنجم در بیان علم و کشف امیر المومنین علی مرتضی کرم اللہ وجہ ۱۵۵ الف

باب ششم در بیان خوارق و ظہور کرامات حضرت امیر المومنین ۱۹۷ الف

باب ہفتم در بیان زہد و ورع امیر المومنین علی مرتضی کرم اللہ وجہ ورق ۲۳۷ الف

باب ہشتم در بیان سخاوت و کرم امیر المومنین ورق ۲۵۰ ب

باب نہم در بیان قوت و شجاعت اسد اللہ الغالب امیر المومنین علی بن ابی طالب کرم اللہ وجہ ۲۵۲ ب

باب دہم در بیان فراست و کیاست امیر المومنین علی اللہ کرم اللہ وجہ ۲۵۲ ب

باب یازدہم در بیان خلافت صوری و معنوی اسد اللہ الغالب امیر المومنین علی بن ابی طالب کرم اللہ وجہ ۳۲۳ ب

باب دو ازدہم در بیان انتقال امیر المومنین ۳۳۷ب

مناقب مرتضوی ۱۰۳۴ میں شروع ہوئی اور تقریباً دو سال میں ۱۰۳۶ میں تمام ہوئی ، مہدی آخرالزماں تاریخ آغاز (۱۰۳۴) اور تاریخ اختتام راهنمای خلق (۱۰۳۶) ہے۔

خاتمہ کی نظم یہ ہے:

شکر آرم من زفیض حق تعال — ختم شد این نامه درقرب سه سال
آفتاب عالم علم یقین — دانش آموز دل روح الامین
قبلهٔ اهل معانی آمده — شمع بزم جاودانی آمده
آتش انداز جهان کثرت است — رهنما تا بارگاه وحدت است
سر بسر مرآت حسن عارفان — خضر آسا پیشوای انس وجان
راح روح افزای روح آدمست — همچو روح الله مسیح عالم است
نالهٔ از آهوی جان آمده — پای تا سر یوسفستان آمده
هم نبیذ ناب انگور یقین — هم کلید باب گنج نور دین
رهروان عشق را آمد چراغ — مست صهبای محبت را اياغ
مطلع انوار سبحانی است این — منبع اسرار ربانی است این
شمع خلوت خانهٔ جان و دل است — روشنی بخش هزاران محفل است
پای‌تاسر مشعل راه هدی است — جمله تفسیر حدیث مصطفی است
حرفهایش غنچه های باغ راز — سطرهایش شعله های دل گداز
نقطه هایش مردم چشم جهان — بل نجوم آسمان ملک جان
این نسیم از گلشن غیب آمده — یا شمیم شاه لاریب آمده
گشته طالع بر جهان انوار روح — زیر هر حرفش نهان اسرار روح
شاهدی از حجلهٔ دل آمده — طالبان را پیر کامل آمده
افسر سبع مثانی بر سرش — خلعت تفسیر قرآن در برش
دلربای عاشقان و عارفان — رهنمای مردم آخر زمان
همچو خور یکتاست برچرخ کمال — بلکه روح آساست بیرون ازخیال
دوستان را تا بس جان رهنما — حاسدان را ذوالفقار مرتضی

بارک اللہ کشفیٔ مشکین قلم — سر بسر این نامه خوش کردی رقم
کلک مشکین تو مانند سحاب — ریخت برعالم بسی درهای ناب
ازنی کلک تو هوش عقل کل — شد بران سان کز سر مستان مل
ای بر آوازه زتو ملک سخن — بشکفاندی از سر نواین انجمن
سوزشی در ملک جان انداختی — شورشی در دوجهان انداختی
گرچه بنوشتی همه از روی حال — لیک باید یک نظر از حق تعال
تاشود مقبول طبع خاص و عام — للنبی منا تحیت والسلام
(ورق ۳۴۹)

ذیل میں مناقب مرتضوی کے بعض خصوصیات کا تعین کیا جاتا ہے۔

۱ - اس کتاب سے یہ اعتراض رفع ہو جاتا ہے اس لیے کہ اهل سنت حضرت علی اور اهل بیت کرام سے جو گہری عقیدت رکھتے ہیں وہ کسی سے کم نہیں ، لیکن ان کی اس عقیدت کے ساتھ وہ صحابۂ کرام اور خلفائے راشدین سے وهی ارادت رکھتے ہیں جو ان کا حق تھا۔

۲ - یہ کتاب اپنے اسانید کے اعتبار سے بڑی اهمیت کی حامل ہے۔ حدیث ، تفسیر ، فقه ، سیر ، تاریخ اسلام اور علوم کی اکثر و بیشتر کتابیں میر محمد صالح کے پیش نظر رهی ہیں اور ان کتابوں کے نام مصنف برابر لکھتے رہے ، صرف ایک مقام (ورق ۳۲۴—۳۲۵) پر حسب ذیل نام ملتے ہیں :

صحیح مسلم ، صحیح بخاری ، ترمذی ، نسائی ، ابن ماجه ، ابوداود (صحاح سته) ، مشکوة ، مصابیح ، مسند احمد بن حنبل ، صحیح واقدی ، بیہقی ، کشاف زمخشری ، اسباب نزول واحدی ، نزل السائرین وسیلة المتعبدین ، اعلام الوری ، وصلة الاولیا ، فردوس الاخبار ، معانی الاخیار ، کفایت الطالب ، صواعقة المحرقه ، مسودات ، دستورالحقایق ، هدایت السعدا ، مقصداقصی ، ترجمه مستقصی ، کشف الغمه ، مناقب خطیب خوارزم ، مناقب حافظ بن مردویه ، سفینۂ کامله ، ربیع الابرار ، تفسیر حسن عسکری ، تفسیر ثعالبی و حافظی و فخررازی ،

تاریخ طبری، روضۃ الاحباب ، روضۃ الصفا ، تاریخ حافظ آبرو ، تاریخ گزیدہ معارج النبوہ ، حبیب السیر وغیرہ۔

اس فہرست پر اضافے کی کافی گنجائش ہے۔ شعرا کے بیسوں دواوین اور ان کی منظوم تصانیف از قسم مثنوی معنوی ، حدیقہ سنائی وغیرہ کشفی کے پیش نظر تھے۔ ان کے علاوہ لطایف الطوایف ، مستدرک حاکم ، احسن الکبار کتاب استعیاب ، صحائف ، تشریح شرقع الادیہ ، روضۃ الشہدا اور صوفیوں کے ملفوظات راحۃ القلوب وغیرہ ، سے کشفی نے کافی استفادہ کیا ہے۔

۳۔ اس کتاب سے اندازہ ہوتا ہے کہ کشفی علم و فضل کے لحاظ سے کس پائے کے تھے ، عربی اور فارسی زبانوں پر ان کو کتنا عبور تھا ، اور اسلامی علوم میں وہ کتنی دسترس رکھتے تھے۔

۴۔ مولف نے ہر واقعہ کی سند واضح طور پر بیان کردی ہے۔

۵۔ ادبی لحاظ سے مناقب مرتضوی خاصی اہمیت رکھتی ہے۔ اس میں بعض ایسے شعرا کا کلام شامل ہے جو کسی اور ماخذ سے عموماً نہیں ملتا ہے۔ مثلاً خود کشفی کے جد مادری کی کم از کم دو نظمیں نقل ہیں۔ کشفی کے والد میر عبداللہ مشکیں قلم شاعر تھے مگر ان کا دیوان نہیں ملتا ، ان کی پانچ مثنویوں میں سے صرف ایک موجود ہے ، مناقب مرتضوی میں ان کے جستہ جستہ ایسے اشعار ملتے ہیں جو کہیں اور نہیں ہیں۔

قاسم کاہی اگرچہ آزاد خیال شاعر تھا ، لیکن نہ جانے کیوں کشفی اس سے متاثر تھے اور متعدد جگہ اس کے اشعار سے استشہاد ہوا ہے۔

۶۔ صوفی شعرا میں کشفی مولانا روم ، سنائی ، جامی اور شاہ قاسم الانوار سے زیادہ متاثر تھے اور ان کے اشعار کافی نقل ہوئے ، مولانا روم کی تو غزلوں پر غزلیں نقل ہوئی ہیں۔

۷ - کشفی شاعر تھے، مگر ان کے اشعار میں صرف ایک ترجیع بند "مجموعۂ راز" ملتا ہے، مناقب میں اس کی ایک مفقود مثنوی : "شاھد قدسی" کے کافی اشعار درج ہیں، دو ایک قصیدے اور چند غزلیں بھی ملتی ہیں، ان کے علاوہ جستہ جستہ بیسوں جگہ کشفی نے اپنے اشعار درج کردئے ہیں، اگر یہ سارے اشعار جمع ہو جائیں تو ایک اچھا خاصہ مجموعہ بن سکتا ہے - اس لے اپنے مجموعۂ زار کے چند شعر درج کر دئے ہیں . کشفی نے بلا شبہ قصیدے وغیرہ لکھے تھے، چنانچہ اسپرنگر نے ایک نسخہ موتی محل میں دیکھا تھا جو ۱۷۵ صفحہ پر مشتمل اور ہر صفحے میں ۱۲ سطریں تھیں، یہ قصیدہ مخصوصاً ائمۂ کرام کی مدح میں تھے (فہرست کتابخانۂ اودھ، ص ۴۵۶) . ان کے دو ایک قصیدے مناقب مرتضوی میں محفوظ ہیں .

۸ - اس کتاب کی خصوصیت یہ ہے کہ اس میں احادیث اور اقوال جو عربی میں ہیں، سب کا فارسی میں ترجمہ کردیا گیا ہے، خود کشفی نے یہ ترجمے کئے ہیں، کافی تعداد میں ترجمے منظوم ملتے ہیں، لیکن ظاہر ہے ان میں شعریت کی تلاش بے سود ہے -

۹ - مناقب کا طرز سادہ اور تکلف سے دور ہے - لیکن درمیان میں جابجا اشعار کے اندراج سے معانی آسانی سے گرفت میں نہیں آتے -

۱۰ - مناقب مرتضوی سے کشفی کے خاندان کے بارے میں مفید اطلاع مل جاتی ھیں -

مثلاً شاہ طیب (جن کا مزار[1] ھرات میں ہے) وہ کشفی کی ماں کی طرف سے چار واسطے کے جد تھے -

کشفی نے اپنے والد کا، مقدمہ میں اس طرح ذکر کیا ہے :

" بہ تخصیص روح پر فتوح مولانا و مخدومنا ، شیخنا و استادنا ، مرشد الخواص و العوام ، قطب المحققین و الموحدین، قدوۃ العارفین و العاشقین

(۱) یہ اطلاع محمد مومن عرشی کی مثنوی شاھد عرشی سے ملی ہے -

سید السادات ، رفیع الدرجات ، عارف باللہ اعنی امیر عبداللہ الحسینی الترمذی المشہور بہ مشکین قلم و التخلص بہ وصفی :

شہ ملک طریقت قطب آفاق فلک از بہر پابوسی است مشتاق
سریر آرای فردوس معانی برخ یوسف بدم عیسی ثانی
دمش دادہ ہزاران مردہ را جان کفش رشک سحاب گوہر افشان
عطارد ریزہ چین مغز کلکش کمال خط نستعلیق ملکش
مزین بر سرش تاج ولایت برو شد ختم معراج ولایت"
(ورق ۹۳)

باب ششم کے ذیل میں مناقب میں ایک واقعہ اس طرح لکھا گیا ہے :

" ایک روز میرے والد کے پاس ایک شخص آیا اور کہا حضرت معاویہ کے بارے میں آپ کیا فرماتے ہیں ، انہوں نے فرمایا ہم صوفی ہیں ، " بحکم الصوفی لامذھب لہ " ہمارا مشرب صلح کل ہے ، سائل نے کہا ٹھیک ہے ، لیکن بحکم " و اما السائل فلا تنہر " اہل طلب کی مشکلات کا حال کمال ہے ، حضرت متبسم ہوئے اور فرمایا : ان سے (حضرت معاویہ سے) بڑی غلطی سرزد ہوئی (تقصیر عظیم صادرشدہ) جس کی وجہ سے کوئی مسلمان اپنے بیٹے کا نام معاویہ نہیں رکھتا ، حاضرین میں ایک شخص عبد اللہ نام کے تھے ، انہوں نے اپنے والد سے جن کا نام صالح تھا کہا کہ آج معلوم ہوا کہ میر عبد اللہ مشکیں قلم شیعی رجحان رکھتے ہیں (گوشۂ تشیع) اور مجلس میں جو بات نقل ہوئی اس کو من و عن اپنے باپ سے نقل کردیا ، باپ نے کہا کہ میری جانب سے جاکر کہدو کہ حاجی صالح کہتا ہے کہ اگر میرے یہاں بچہ پیدا ہوا تو اس کا نام معاویہ رکھوں گا ، عبد اللہ لوٹ آیا ، اس وقت جناب " قبلہ گاہی " کتابت میں مشغول تھے ، عبد اللہ نے ان سے باپ کی بات دہرائی ، چونکہ قبلہ گاہی بڑے صاحب تحمل و حوصلہ تھے ، عذر خواہی کی اور شفقت و مرحمت سے جو ان کی جبلی خصلت تھی ، لڑکے سے کہا ; صاحبزادے مجلس کی باتیں دوسرے کے سامنے نقل

کرنا نشان مردمی کے خلاف ہے ، اچھا ہے یہ وطیرہ ترک کردو ، اسی اصبحت کے درمیان ان کی حالت متغیر ہونے لگی اور اتنی متغیر ہوگئی کہ اهل مجلس پر رقت طاری ہوگئی۔ حضرت نے هاتھ سے قلم رکھ دیا ، پوچھا لڑکا کتنے دلوں میں پیدا ہوتا ہے ، لوگوں نے کہا مدت حمل دس ماہ اور کم سے کم ۶ ماہ - لڑکے سے کہا: جاکر اپنے باپ سے کہدو اگر وہ شخص چھہ ماہ زندہ رہ جائے تو ہم "کلاہ فقر بر سر ننہادہ باشیم و دم از محبت حقیقی امور برحق و اسیر مطلق نزدہ باشیم" اللہ کا کرنا ایسا ہوا کہ چار ماہ کے اندر وہ متعصب فوت ہوگیا - اسکی وفات سے اتنے متاثر ہوئے کہ آنکھوں سے آنسو رواں ہوگئے ، اور اسی اثنا میں فرمایا کہ جو بات مجھ سے ظاہر ہو گئی وہ درویشی و فقر کا طریقہ نہیں ، اس کے حق میں دعا کرنا چاهئے تھا کہ وہ آئمۂ معصومین کے محبان میں ہوجاتا لیکن جو کچھ مقرر ہوچکا تھا وہ بدل نہیں سکتا تھا ، اس کے بعد بیت پڑھی :

در پس آینہ طوطی صفتم داشتہ اند
آنچہ استاد ازل گفت بگو می گویم ،،

مناقب مرتضوی میں بعض نقائص بھی نظر آتے ہیں ، اس سلسلے میں کچھ باتیں عرض کرنے کی ہیں :

۱ - بعض جگہ کشفی کا مطالعہ معروضی نہیں معلوم ہوتا -

۲ - انہوں نے اپنے مآخذ میں وطب و یابس سب کچھ جمع کرلیا ہے ، بعض مآخذ بہت اہم اور بعض غیرقابل توجہ ، لیکن مرتب نے سب کو ایک ھی انداز میں پیش کیا ہے ، مآخذ کی تنظیم بھی ضروری تھی کہ اہم کو غیر اہم پر ترجیح دیتے مگر ایسا نہیں ہوا ہے -

۳ - صوفیہ کے ملفوظات مشکوک بتائے گئے ہیں ، مگر میر صالح کشفی نے ان کا بھرپور استعمال کیا ہے - البتہ خاصی تعداد

میں ایسے عارفانہ منابع ہیں جن سے استفادہ نہیں ہوا ، سیرالاولیائے میر خرد ، فوائد الفواد ملفوظ حضرت نظام الدین اولیا اہم کتابیں ہیں ان کا بھی نام نظر نہیں آیا ،

۴- واقعات کی چھان بین میں توجہ نہیں ہوئی ، واقعے کے بیان کے ضمن میں صرف ماخذ لکھ دیا ہے اور ایسا نہیں کیا گیا ہے کہ واقعے کو تحقیق کی کسوٹی پر پرکھا جاتا ، اس کی بنا پر یہ کتاب ایک مجموعہ ہے جس میں تحقیقی نظر کی بڑی کمی نظر آتی ہے -

۵ - کشفی ذہنی کشمکش کا شکار ہے وہ حضرت علی اور اہل بیت اطہار کا بڑا معتقد ہے اور اپنے اس عقیدہ کے اظہار میں وہ بعض اوقات مبالغہ کی حد میں داخل ہو جاتا ہے ، اس کو ڈر ہے کہ کہیں لوگ اس پر شیعیت کا الزام نہ لگا بیٹھیں ، تو وہ بار بار اپنے تسنن کا برملا اظہار ضرورت سے زیادہ کرتا ہے ، اور کہیں کہیں شیعوں پر بے موقع اعتراض کرتا ہے ، مناقب مرتضوی لکھ تو ڈالی مگر اس کو خیال آیا کہ حضرت رسول اللہ کی سیرت پہلے لکھنا چاہئے ، اس احساس کی وجہ سے وہ وعدہ کرتا ہے کہ اعجاز مصطفوی کے لکھنے کا مصمم ارادہ ہے : "مولف مناقب مرتضوی گوید در ایام حفر خندق معجزات غریبہ از سید کائنات علیہ افضل الصلوات و اکمل التحیات بظہور آمدہ انشاء اللہ العزیز در کتاب اعجاز مصطفوی کہ سر انجام انجامش پیش نہاد ہمت دارد ، تحریر خواہد نمود ،، اور کتاب کے اختتام پر یہ وعدہ ہے : (ورق ۲۶۹ ب) ان شاء اللہ بعد از اختتام اعجاز مصطفوی صلی اللہ علیہ وسلم کتابی جداگانہ در مناقب اصحاب مستطاب رضی اللہ عنہم اجمعین کہ مکنون خاطر است . . . . در حیز تقریر و تحریر آوردہ بر صفحۂ ظہور جلوہ‌گر خواہد گردانید (ورق ۳۰۸)

مناقب مرتضوی کے متعدد نسخے موجود ہیں ، راقم السطور نے پانچ نسخے دیکھے ہیں جن میں سے دو کا مطالعہ بھی کیا ہے ، یہ

نسخے یہ ہیں :

۱ - نسخہ شمارہ ۱/۳/۲ . کتابخانہ سید ضامن علی ، عزاخانہ شاہ گنج آگرہ ، کل اوراق ۳۴۹ ، نسخۂ اصل ۱۱۱۳ ھ ۲۶ سال جلوس عالمگیر قلعہ کہلقہ گنہ ملک کوکن ، اس کی نقل بقلم سلام اللہ در بلدہ لکھنؤ اول ربیع الاول ۱۲۳۳ ھ در عہد نصیر الدین حیدر ، یہاں ایک اور نسخہ ہے جس کا میں نے مطالعہ نہیں کیا ہے -

۲ - نسخۂ احسن کلکشن ، مسلم یونیورسٹی لائبریری ، ۲۷/۹۲. ، اوراق ۳۵۳ ، کاتب شیخ جمال محمد ۲۹ جلوس محمد شاہ ، یہی دو نسخے میرے مطالعے میں تھے -

۳ - ذخیرۂ حبیب گنج ، مسلم یونیورسٹی لائبریری ، ۲/۱۰ اوراق ۲۷۸ ناقص الآخر ، گو کاتب نے اس کے مکمل ہونے کا اعلان کر رکھا ہے -

۴ - قطب الدین کلکشن ، مسلم یونیورسٹی لائبریری ، ورق ۲۶۴ ، سطر ۱۷ کاتب عبدالکریم ۱۲۴۷ ھ

۵ . ذخیرۂ عبد السلام ، مسلم یونیورسٹی لائبریری ، ۳۰۳/۳۳۳

یہ تین کاتبوں کی کتابت کا نسخہ ہے سنہ کتابت ۱۰۹۰ محمد حسین ، محمد فاضل ، محمد عاقل ، قلعہ تارہ گڑھ ، ورق ۲۲۵

محمد صالح کشفی اعلیٰ درجے کے خطاط تھے ، سچ پوچھو تو ان کی شاعری پر ان کی خطاطی کو ترجیح حاصل ہے ، خطاطی میں ان کے استاد خود ان کے والد تھے جو خط نستعلیق کے بےبدل استاد تھے ، کشفی کا کمال فن باپ کی کوشش کا نتیجہ ہے ، اسی وجہ سے وہ آخر وقت میں کتابخانے اور نقاش خانے کے داروغہ مقرر ہوئے مگر عمر نے وفا نہ کی ، اور ایک سال کے اندر وفات پاگئے ، ان کی خطاطی کے نمونے کی تفصیل ڈاکٹر ڈیسائی کے ایک مضمون

مطبوعہ مقالے میں ملتی ہے ، راقم حروف نے بھی سالارجنگ میوزیم میں شاہ شجاع کے ایک مختصر رسالے کی نقل دیکھی جو محمد صالح کے خط میں تھی ، اس کا ذکر پہلے ہوچکا ہے -

کہتے ہیں میر صالح کو موسیقی کا شوق تھا ، بقول سعید احمد مارہروی انہوں نے موسیقی کا ایک رسالہ لکھا تھا ، اس کا ایک نسخہ کتابخانہ مجیدیہ آگرہ میں تھا ، کتاب خانہ اب تک موجود ہے ، لیکن سنا ہے بیشتر کتابیں ضائع ہوچکی ہیں - یہ کتابخانہ شعیبیہ انٹر کالج آگرہ سے متعلق ہے -

عمل صالح سے پتا چلتا ہے میر محمد صالح ہندی میں بھی شاعری کرتے اور ان کا تخلص سجان تھا ، لیکن ان کی ہندی شاعری کا کوئی نمونہ دستیاب نہیں ، در اصل ہمارے ماخذ میں صرف فارسی کتابیں ہیں جن میں ہندی شاعری کے نمونے کی موجودگی کا امکان کم ہے ، عمل صالح کے مصنف کا علمی دلیا پر احسان ہے کہ اس نے میر صالح کشفی کی ہندی شاعری اور اس کے تخلص سجان کا ذکر کردیا ، اس کی بنیاد پر اگر ہندی زبان کے محقق کوشش کریں تو بخوبی ممکن ہے کہ ان کو کامیابی ہو -

---

اس مقالے کے ذریعہ راقم السطور نے آگرے کے ایک ذی علم خانوادے کا تعارف کرانے کی کوشش کی جس کے مختلف افراد نے اکبر ، جہانگیر اور شاهجہان کے دور میں بڑی ناموری حاصل کی تھی ، ان کے عمل کا میدان تصوف ، ادب ، شاعری اور خطاطی تھا ، اس خاندان کے سب سے نامور فرزند میر عبد اللہ حسینی ترمذی ملقب بہ مشکین قلم ہیں ، علاوہ علمی فضیلت کے وہ چشتیہ سلسلے کے نامور بزرگ تھے جن کے مریدین میں عوام و خواص دونوں شامل تھے ، وہ زبردست خطاط اور اچھے شاعر تھے ، وصفی تخلص تھا لیکن ان کی شاعری کے

زیادہ نمونے باقی[۱] نہیں۔ ان کا مزار[۲] آگرہ میں مرجع خلایق ہے، وفات ۱۰۳۵ ھ میں ہوئی ان کے بڑے بیٹے میر محمد صالح کشفی ہیں جن کے کارناموں کی تفصیل اس مقالے میں پیش کی گئی، دوسرے بیٹے میر محمد مومن عرشی ہیں جن کا دیوان اور چند مثنویاں بھی محفوظ ہیں، وہ بڑے درجے کے خطاط بھی تھے، شاعری میں ان کا مرتبہ اپنے بھائی کشفی سے بڑھا ہوا ہے، انشاء اللہ کسی دوسرے موقع پر میر عبد اللہ حسینی اور میر محمد مومن عرشی کے کارناموں کا جائزہ لیاجائے گا، فی الحال ڈاکٹر ضیاء الدین ڈیسائی کے انگریزی مقالے کا ترجمہ معارف[۳] میں شایع کیا جا رہا ہے، اس سے اردو دنیا اس خاندان سے روشناس ہوگی، اور اصل بات تو یہ ہے کہ ڈیسائی صاحب کا مقالہ جو آیوا یونیورسٹی، امریکہ کے ایک سمینار میں پیش ہوا تھا، میری تشریق کا موجب ہوا - میں بھی اس سمینار میں شامل تھا اور خود موصوف کے مقالہ سے لطف اندوز ہوا تھا۔

---

(۱) ان کی ایک مثنوی گلشن اسرار مقابل مخزن اسرار نظامی، سالار جنگ میوزیم حیدرآباد (نمبر ۸۱۳/۱۸۴۷) میں موجود ہے۔

(۲) آگرہ سکندرہ بائی پاس تلسی سنیما کے قریب جواہر انگلہ میں ہے۔

(۳) اپریل ۱۹۹۱ میں شائع ہوگیا۔

علی شریعتی

سید امیر حسن عابدی*

پیغمبر اسلام نے فرمایا ہے کہ ”بعثت لاتمم مکارم الاخلاق“ یعنی میں اس لیے بھیجا گیا ہوں کہ اخلاق کی تکمیل کروں. قرآن و حدیث، پیغمبر اسلام، اصحاب اور ائمہ کی سیرت ہمارے اخلاق کی ضامن تھی، نیز خلافت راشدہ کے اختتام تک اسلام کسی حد تک اپنے صحیح خد و خال کے ساتھ ہمارے سامنے بطور ایک کامل کارنامۂ حیات کے موجود تھا جس میں اخوت اور برابری نمایاں تھی مگر بعد میں اسلام اور مسلمان دو الگ الگ چیزیں ہوگیئں، نیز وہی ملوکیت اور شہنشاہیت، استبداد اور ظلم و جور، قبائلی ذہنیت، کالے اور گورے کا فرق، عرب اور عجم کا امتیاز جس کی پیغمبر نے سختی سے مخالفت کی تھی، ابھر کر سامنے آگیا. اب خلافت اور نیابت خداوندی کا اصل جوہر جاتا رہا اور اس کی جگہ نابرابری اور غیر مساوات، اونچ نیچ کا احساس، ذات پات کے جھگڑے شروع ہو گئے، جس نے اسلام کی اصل صورت و سیرت کو مسخ کرکے رکھ دیا، نیز صالح قیادت کلیتاً ناکام ہوگئی.

مصلحین اور مجددین کا سلسلہ جاری رہا، مفکرین نے طرح طرح سے مسلمانوں کو بیدار کرنے کی کوشش کی مگر آج ہم جس صورت حال سے دو چار ہو رہے ہیں اس کا نتیجہ یہ ہے کہ آج لاکھوں مسلمان، مسلمانوں کے ہاتھوں ذبح ہو رہے ہیں. سعدی نے بہت پہلے یہی بات کہی تھی:

همه از دست غیر ناله کنند   سعدی از دست خویشتن فریاد

بہر حال اس پرآشوب زمانے میں علی شریعتی جیسی عظیم شخصیتیں پیدا ہوئیں جنھوں نے امت مسلمہ کو اس کے اصل

---

*ایمیریٹس پروفیسر سید امیر حسن عابدی، شعبۂ فارسی، دہلی یونیورسٹی، دہلی

کردار میں دیکھنے کی کوشش نیز مسلمانوں کو پھر سے انتشا سے بچانے کی سعی کی . آپ ۲۳ نومبر ۱۹۳۳ء کو خراسان کے ایک کوردہ گاؤں مازینان میں پیدا ہوئے . آپ کے والد محمد تقی شریعتی تھے ، جنہوں نے ”جنبش نوین اسلامی“ کے نام سے ایک تحریک بھی چلائی تھی .

سات برس کی عمر میں آپ وہیں کے مکتب میں داخل کر دیئے گئے ، جس کے بعد مشہد کے دو مدرسوں میں تعلیم حاصل کی ، اس کے بعد وہیں بیسک ٹیچنگ کی تربیت پائی اور پھر مشہد ہی کے قریب احمدآباد نامی گاؤں میں درس و تدریس کا کام کرنے لگے . شریعتی پر اپنے ماحول کی غربت اور بیچارگی ، کسمپرسی اور افلاس کا اتنا اثر ہوا کہ انھوں نے اپنی سب سے پہلی کتاب حضرت ابوذر غفاری کے متعلق لکھی ، جو صرف پیغمبر کے صحابی ہی نہیں بلکہ جنہوں نے دولت و حکومت ، عیش و عشرت کی زندگی کے خلاف بغاوت کی تھی اور جو حکومت وقت کی طرف سے معتوب ہو کر ایک بے آب و گیاہ جگہ 'ربذہ' میں سزا کے طور پر بھیج دیئے گئے تھے . علی شریعتی نے انہیں ” اولین خدا پرست سوشلسٹ“ بتلایا ہے . بہرحال بچپنے ہی سے انھوں نے ایک حساس اور انقلابی دل و دماغ پایا تھا .

ڈاکٹر مصدق کے زوال کے بعد ایک طرف پہلوی حکومت وطن پرستوں اور انسان دوستوں کے خلاف تشدد کا راستہ اختیار کر رہی تھی مگر دوسری طرف شریعتی جیسے درد مند دل رکھنے والوں نے قومی تحریک کا پھر سے آغاز کیا ، جس کے نتیجے میں ان کو جیل میں ڈال دیا گیا . غالباً یہ وہی زمانہ تھا جب میں بھی پروفیسر سید حسن ، پروفیسر نذیر احمد ، ڈاکٹر مہتاب نرائن ماتھر وغیرہ کے ساتھ تہران یونیورسٹی میں زیر تعلیم تھا .

بہر حال جب وہ آٹھ مہینے کی قید کے بعد رہا ہوئے تو مشہد میں اپنی تعلیم کا سلسلہ جاری رکھا ، نیز اوائل عمر سے وہ عمیق مطالعہ اور لکھنے پڑھنے کے عادی تھے .

مشہد کی تعلیم کے بعد وہ پیرس گئے ، جہاں انہوں نے جامعہ شناسی (Sociology) کی اعلی تعلیم حاصل کی ، اس کے ساتھ ساتھ ان کی عملی اور سیاسی سرگرمیاں بھی چلتی رہیں اور وہ "سازمان انقلابیٔ جوانان ملیٔ ایران" کے سرگرم رکن بن گئے ، نیز "ایران آزاد" نامی روز نامہ کے ایڈیٹر بنادئے گئے. وہ "المجاھد" نامی جماعت سے بھی متعلق ہوگئے ، جو ایک سیاسی انجمن تھی.

اسی زمانے میں الجزائر کے مظلوم عوام فرانس سے آزادی کی لڑائی لڑرہے تھے. اس لیے ان کا وھاں کے مجاھد بومدین اور بن بلا وغیرہ سے رابطہ قائم ھوا اور وہ ان کی لڑائی میں برابر کے شریک ھوگئے ، نیز انہوں نے فرانٹز فینن کی کتاب کا "دوزخیان زمین" کے نام سے ترجمہ کیا اور فرانسیسی حکومت نے انہیں جیل میں بھی ڈال دیا.

فرانس میں ان کے اساتذہ میں لوئی ماسینون ، گورویچ وغیرہ تھے ، نیز وھاں کی آزاد فضا میں انہیں وھاں کے مفکرین سے استفادہ کا موقع ملا. عمر اوزغان وغیرہ جیسے افریقی انقلابیوں سے بھی وہ بے حد متاثر ھوئے اور ان کو ایرانیوں سے متعارف کرایا.

وہ پانچ برس فرانس میں قیام کرکے اور ڈاکٹریٹ کی ڈگری حاصل کر کے ایران واپس آئے جہاں انہیں فوراً قید میں ڈال دیا گیا لیکن رھائی کے بعد پہلے فردوس کے ایک اسکول ، پھر مشہد یونیورسٹی میں ان کا تقرر کردیا گیا.

اسی زمانے سے وہ "حسینیہ ارشاد" سے متعلق ھوکر تہران آتے جاتے اور اپنی تقریروں اور تحریروں سے لوگوں میں انقلاب کا جذبہ پیدا کرتے رہے. آخر "ساواک" نے "حسینیہ ارشاد" کو بند کردیا نیز شریعتی کی کتابوں کو ضبط کرکے اُن کی تحریر و تقریر پر پابندی لگادی اور ان کو گرفتار کرلیا گیا. بعد میں

ان کو ملک چھوڑنے کی اجازت ملی اور وہ لندن چلے گئے جہاں ۱۹ جون ۱۹۷۷ کی صبح کو وہ مردہ پائے گئے. چونکہ ساواکیوں نے انہیں ختم کیا تھا، اس لیے ان کو شہید کہا جاتا ہے. آن کی دردناک موت پر ایرانی بلبلا اٹھے اور سیکڑوں شعرا نے آن کے مرثیے لکھے جن میں سے بعض مجلہ[1] سروش کے "دکتر علی شریعتی نمبر" میں دئے گئے ہیں جس کا عنوان ہے "شریعتی در سرود شاعران". آن میں سے کچھ اشعار یہاں نقل کئے جا رہے ہیں:

آدمی بود که از "درد" سخن ها می گفت
آدمی بود که از "فقر" حکایت ها داشت
بابسی تن دشمن بود
"زر و زور و تزویر"[2]

ای تو در غربت این خاک اسیر گل روئیده بدامان کویر
ای دلت غیرت آتشکده ها عاشق خستهٔ محنت زده ها
خون تو کاخ ستم ویران کرد سخت خون به رگ ایمان کرد
اهرمن بار دگر پنجهٔ شومش بکشود پربها گوهر ما طعمهٔ خود کرد و ربود
گرگ خونخوار زخون مست شد و کام گرفت زهر خود ریخت و زین فاجعه آرام گرفت[3]

هرگز نه خواهد همچو تو دانای دردی
دانشوری، شور آفرینی، رهنوردی
گردی، دلیری، سخت کوشی، یکه مردی
انسان نوازی، چاره سازی، اهل دردی

---

(۱) سروش (تہران) خرداد ماہ، ۱۳۶۰ ھ ش.
(۲) مصطفی گشفی
(۳) محمود شاہ رخی (جذبہ)

هرگز نه خواہد چون تو استادی یگانه
ای از تو بر دیوان هستی صد نشانه
ای پہنهٔ اندیشهٔ تو بیکرانه
تو جاودانه مردی آری جاودانه۱

از دشتهای وسیع خراسان می آمد
از کوچهٔ باغهای مزنیان
دستی پر از حماسه دستی پر از غرور
با یک سپد هصارهٔ تاریخ افتخار۲

نه هیچ گردم از قضا، نه هیچ در برابرم
درین سفر، پگاه تر، سوارشد، برادرم
چه غربتی است بادیه، سحور غم بر آمده
تو خفته، کاروان شده، سپیده دم بر آمده۳

برخاک خزان گام بهاری زد و رفت
بوذر شد و خیمه برصحاری زد و رفت
بر تیغ قلم بر تن یلدا ای سکوت
تامطلع فجر زخم کاری زد و رفت۴

آج ڈاکٹر علی شریعتی کا نام بہت سے اداروں اور سڑکوں پر ثبت ہے ۔ مشہد کے دانشکدۂ ادبیات کو اب دانشکدۂ علی شریعتی کہا جاتا ہے ۔

---

(۱) حمید سبزواری
(۲) جواد محقق
(۳) علی معلم
(۴) حسن حسینی

شریعتی تحریر و تقریر اور علم و عمل کے بادشاہ تھے۔ اس چھوٹی سی عمر میں انہوں نے جو کارنامے انجام دئیے، دوسرے ایک طویل مدت میں بھی نہیں کرپاتے ہیں۔ وہ صرف ایرانی شہنشاہیت کے خلاف نہیں، بلکہ پوری دنیا کے غریبوں، ناداروں اور بےکسوں کے علمبردار تھے۔ یاسر عرفات نے آن کے متعلق بالکل صحیح کہا ہے کہ وہ "تنہا ایک ایرانی یا کسی مخصوص ناحیہ کے جنگجو نہیں تھے بلکہ وہ تو فلسطینی لبنانی، عربی اور دنیا بھر کے جنگجو تھے ۱"

شریعتی کی بےشمار تقریریں اور تحریریں اب شایع ہوکر ہمارے سامنے آگئی ہیں جن سے ہم ان کے نظریات کا اندازہ لگا سکتے ہیں۔ آن میں سے بعض کے عنوان یہ ہیں:—

انسان و اسلام ـ چہار زندان انسان ـ مخروط جامعه شناسی فرهنگی ـ ایدئولوژی ـ رسالت روشن فکر برای ساختن جامعه ـ تشیع صفوی ـ تشیع سرخ ـ کویر ـ اقبال و ما ـ ان کی کتابیں اور مقالے عربی، کردی، اردو وغیرہ زبانوں میں بھی ترجمہ ہوئے ہیں۔

علامہ اقبال اور شریعتی میں بہت مشابہت ہے۔ دونوں یورپ میں رہے اور یورپی افکار کا عمیق مطالعہ کیا۔ اس کے ساتھ ساتھ دونوں اپنی مشرقی میراث سے بھی پوری طرح واقف تھے۔ دونوں مغرب زدگی سے لوگوں کو بچانے کی کوشش کرتے رہے، نیز تقلید کے خلاف اور اجتہاد میں مکمل اعتقاد رکھتے تھے۔ ڈاکٹر عزتی، شریعتی کے متعلق فرماتے ہیں:

"همیشه باسلام تقلیدی حمله میکرد و این نوع پیروی از اسلام و تشیع را رد میکرد و طرود میکرد . . . . . دکتر رسماً در نوشته های خود اعلام کرده بود که چون پدر من، جامعهٔ من، محیط من مسلمان هستند پس من هم مسلمان باشم- این را توهین باسلام و مسلمین و تشیع می دانست ۲"

---

(۱) مجله سروش، ص ۱۸

(۲) مجله سروش، ص ۳۸-۴۱

آج ہم شریعتی کو محمد قطب ، ڈاکٹر طحہ حسین ، محمد عبدہ ، جمال الدین اور ڈاکٹر اقبال کی صف میں رکھ سکتے ہیں ۔

ڈاکٹر کبیر احمد جائسی نے ان کی کتاب "علامہ اقبال ، مصلح قرن آخر" کا اردو میں ترجمہ کیا ہے جس پر پروفیسر آل احمد سرور صاحب نے پیش لفظ لکھا اور جو کشمیر یونیورسٹی ، سری نگر کے اقبال انسٹی ٹیوٹ کی طرف سے شایع ہوا ہے[۱] . اس کتاب میں شریعتی نے اقبال کو "اسلامی فکر اور انسانی و بین الملی اسلامی بصیرت"[۲] کا "مظہر"[۳] بتایا ہے ۔ ان کے نزدیک "سید جمال الدین نے جس عظیم تحریک کی بنیاد ڈالی تھی وہ اقبال کے افکار میں اپنے پایۂ تکمیل کو پہونچی ہے ." [۴] ان کے نزدیک دین اور دنیا دونوں الگ الگ نہیں ہیں ۔ نیز وہ اس کے قایل نہ تھے کہ "اخلاقی رہبری کا فریضہ تو مسیح کے ہاتھوں میں دے دیا جائے اور سیاسی رہبری قیصر کے ہاتھوں کو سپرد کردی جائے ." [۵] اقبال کے متعلق وہ مزید کہتے ہیں :

> " یہ "مسلمان مثالی انسان" انسانی عناصر کی تجدید اور شیرازہ بندی کی شکل اور ایک ایسے لئے قالب میں جلوہ گر ہوا جو بیسویں صدی سے منسلک ہے اور اس سے دور بھی - یہ نوخیز اور نوساختہ شخصیت محمد اقبال کی شخصیت ہے -

اقبال غزالی ، محی الدین عربی یا مولانا روم کی طرح مسلمان عارف نہیں ہیں جو صرف متصوفانہ اور ماورائی حالات کے بارے میں غور و فکر کرتے رہے اور اپنے انفرادی تکامل , تزکیۂ نفس

---

(۱) اس کو مکتبہ جامعہ لمٹڈ ، دھلی نے لبرٹی آرٹ پریس سے فروری ۱۹۸۲ ء میں طبع کیا ہے ۔
(۲) ص ۳۱ (اردو ترجمہ) از کبیر احمد جائسی ۔
(۳) ایضاً ص ۳۱ ۔
(۴) ایضاً ص ۳۵ ۔
(۵) ایضاً ص ۳۶ ۔

اور روشن ضمیری کی وجہ سے اپنے ہی جیسے چند آدمیوں سے رسم و راہ رکھے رہے لیکن باہر کی دنیا سے اس طرح غافل تھے کہ ان کو منگولوں کے حملے، حکومت کے جبر و ستم اور عوام کی بندگی و بےچارگی کی خبر بھی نہ ہو سکی۔

نہ ہی یہ اقبال، ابو مسلم (خراسانی) حسن صباح اور صلاح الدین ایوبی وغیرہ کی طرح ہیں جو تاریخ اسلام میں اپنی تلوار، قوت اور جنگ و جدال میں تو مشہور زمانہ ہیں لیکن انقلاب، اجتماعی روابط اور انسانی تربیت کے لیے وہ صرف زور و قوت ہی کو کافی سمجھتے ہیں اور زور و قوت کے ذریعے دشمن پر تسلط پالینا ہی ان کا مطمح نظر ہے۔ نہ ہی یہ اقبال، سر سید احمد خاں اور اس قبیل کے دوسرے ہندوستانی علما کی طرح ہیں جو اس بات کے قایل ہیں کہ اسلامی معاشرہ کی حالت خواہ کچھ بھی ہو اگر انگریز نائب السلطنت کے زیرتسلط مروجہ علوم اور بیسویں صدی کے منطقی و عقلی تاویلات کے مطابق قرآنی آیات کی عالمانہ، محققانہ اور فلسفیانہ انداز میں ایک تفسیر لکھ دی جائے تو اسلام کا احیا ہوجائے گا۔

اقبال کی شخصیت وہ شخصیت ہے جو نہ تو اہل مغرب کے اس خیال کی موید ہے کہ علم ہی انسان کی نجات، ارتقا اور تمام دکھ درد کا مداوا ہے اور نہ ہی وہ آن فلسفیوں کے ہم خیال ہیں جو انسان کی معاش اور معاشی ضرورتوں کو اس کی تمام ضرورتوں کا سرچشمہ سمجھتے ہیں اور نہ ہی اپنے ہم وطنوں یعنی بودھوں اور ہندوؤں کے بڑے بڑے مفکروں کی طرح اس بات کے قایل ہیں کہ انسانی روح کا اس سنسارک جیون اور کرم کے اس چکر سے نکل کر نروان حاصل کرلینا ہی بشریت کی معراج ہے۔ وہ اپنے ہم وطنوں کے اس خیال کے بھی قایل نہیں ہیں کہ ایک ایسے ماحول میں جہاں بھوک، غلامی، ذلت و پستی موجود ہو، وہاں پاک و منزہ روحیں، سعادت مند اور "تربیت شدہ" انسان اور پاکیزہ اخلاقیات کو جنم دیا جا سکتا ہے.....

. . . . . اقبال کا وجدان و احساس ، تصوف، مسیحیت یا لاؤزی ، بودھی اور جینی مذاہب کے احساس و وجدان کی طرح نہیں ہے جو علم ، عقل اور علمی پیشرفت کو تحقیر کی نگاہوں سے دیکھتے ہیں ۔ اسی طرح ان کا علم فرانسس بیکن اور کلوڈ برناڈ کی طرح کا وہ خشک علم نہیں ہے جو صرف مظاہر قدرت کے باہمی ربط اور مادی زندگی کے لئے طبیعی قوتوں کے استعمال تک محدود ہو ۔ اسی کے ساتھ ساتھ اقبال ایسے مفکر بھی نہیں جو فلسفہ، وجدان، علم دین، عقل اور وحی کو باہم دگر اس طرح خلط ملط کردیں جس کی سہل ترین مثال دارا شکوہ اور اس کے قبیل کے دوسرے مفکرین ہیں . . . . ۔

. . . . . ان کے نزدیک علم و تعقل کا منتہا و مقصود یہ ہے کہ یہ دونوں عشق، احساس اور الہام کے مددگار، ان کے ہاتھوں میں ہاتھ دینے اور قدم سے قدم ملاکر چلنے والے ہیں ۔ اقبال انسانی روح کے سفر تکمیل میں علم اور تعقل کو انسانی روح کا ممد و معاون سمجھتے ہیں ۔

بنی نوع انسان کے نام اقبال کا سب سے عظیم پیغام یہ ہے کہ اس کا دل (حضرت) عیسیٰ کی طرح ، فکر سقراط کی طرح اور قوت و طاقت قیصر کی طرح ہو۔"[1]

اسی کتاب میں شریعتی آگے چل کر لکھتے ہیں :

"تاریخ کے گذشتہ ادوار میں وقتاً فوقتاً صرف اسلامی ملکوں پر لوگوں کو غلام بنالینے کا اتہام لگایا جاتا رہا ہے، مگر ان ممالک پر غلاموں کی تجارت کا اتہام نہیں لگایا گیا . . . . . لیکن عصر جدید میں پورا کا پورا براعظم افریقہ طاقت و قوت یا مکر و فریب کے ذریعے استعماری قوتوں کی گرفت میں چلا گیا ۔"[2]

---

(۱) اردو ترجمہ، ص ۳۹ تا ۴۱

(۲) اردو ترجمہ ، ص ۵۹ - ۶۰

"کینیا کے عظیم رہ نما جومو کینیاٹا کا ارشاد ہے کہ "جب یورپی لوگ آئے تو ہمارے پاس زمینیں تھیں اور ان لوگوں کے پاس انجیل، اب حال یہ ہے زمینیں تو ان کے پاس ہیں اور ہمارے پاس صرف انجیل ہے۔"۱

انیسویں صدی عیسوی کا ربع سوم کا زمانہ مختلف پختہ اور ناپختہ شکلوں میں مغربیت اور استعمار کے خلاف شورشوں کے پیدا ہونے کا زمانہ ہے۔ ایران میں ایرانی عوام نے علما کی سربراہی میں جو تحریک تنباکو چلائی تھی (وہ بھی اسی شورش کی ایک شکل ہے)۔ یہ تحریک میرزا حسن شیرازی کے ایک مختصر سے فتوے سے شروع ہوتی ہے۔ علی شریعتی کو گاندھی جی کی تحریک "منفی مزاحمت" اسی تحریک کا تسلسل معلوم ہوتی، وہ اپنے خیال کا اظہار ان الفاظ میں کرتے ہیں:

"کیا اس عظیم انسان گاندھی کی تحریک "منفی مزاحمت" جو کہ تحریک "تحریم تنباکو" کے کچھ ہی عرصے بعد شروع ہوئی تھی اس تحریک "تحریم تنبا کو" سے متاثر نہ تھی۔ میرزا (حسن شیرازی) کی تحریک اس اقتصادی استعمار کے خلاف تھی جو رژی کمپنی کی شکل میں (ہندوستان کی ایسٹ انڈیا کمپنی کی طرح) ایران میں وارد ہوئی تھی . . . . رژی کمپنی کے خلاف منفی مزاحمت اور تحریک تنباکو کی کامیابی کے بعد ہی گاندھی پورے ہندوستان میں انگریزوں کے خلاف منفی مزاحمت اور بدیشی اشیا کے مقاطعے کا اعلان کرتے ہیں اور ہم دیکھتے ہیں کہ خالی ہاتھ ہونے کے باوجود وہ ایک بڑی اور مضبوط حکومت کے تسلط کا خاتمہ کردیتے ہیں . . . .

انیسویں صدی کے اختتام اور خاص طور سے دوسری جنگ عظیم کے بعد سے افریقی اور لاطینی امریکی رہنماؤں اور امہ سزر، علیوں ادیب، سنگور، فرانٹز فینن، ٹیگور، رادھا کرشنن، موہن داس جیسے عظیم مفکروں نے مغربی تہذیب

---

(۱) اردو ترجمہ، ص ۶۲

کی بالادستی پر پیاپے حملے کرنے شروع کئے اور اعلان کرنے لگے کہ صرف مغربی تہذیب و تمدن ہی عالم انسانیت کا واحد اور بہترین تمدن نہیں ہے۔''[1]

علی شریعتی مہاتما گاندھی، ٹیگور، نہرو، رادھا کرشنن اور دوسرے ہندوستانی رہنماؤں کے بھی بےحد مداح تھے۔ ایک جگہ ڈاکٹر رادھا کرشنن اور جواہر لال نہرو کے متعلق لکھتے ہیں:

''وقتی من در اروپا بودم رادھا کریشنان از هند به بلژیک آمده بود و من هم چون خیلی باو ارادت داشتم برای دیدنش رفتم۔ اودر آنجا چند کنفرانس . . . . داد و من دانشمندان بزرگ اروپا را میدیدم که در برابر او مثل یک بچه هستند یعنی وقتی که کریشنان نظریه‌ای میداد بقدری مشرف و مسلط بود که آنها مثل یک صحابی بودند در مقابل پیغمبر شان۔ و وقتیکه می خواستند سوالی بکنند خیلی ترسو و توسری و متزلزل سوال می کردند . . . . . او که سخن می گفت از این همه زیبائی و عمق، آدم دچار هیجان و تفکرمی شد و از این همه عظمت و بلندیٔ اندیشه واقعاً دچار حقارت، و اروپا می فهمد که یک آدم تازه آمده است باروپا۔

. . . . . آن احترامی که برای نهرو قایل بودند، وقتی که باروپا می آمد تمام فلاسفه، دانشمندان و هنرمندان اشتیاق داشتند که اورا ببینند، برای این بود که میدیدند یک شخصیت تازه است، اندیشهٔ دیگری دارد، سیاست را جور دیگر می فهمد، تاریخ را جور دیگر بررسی می‌کند و جامعه را جور دیگر می‌فهمد۔

. . . . . سال ۶۱ که نهرو آمده بود بفرانسه، سفارت هند، برخلاف سفارت خانه های دیگر، که وقتی جشنی برپا می کردند تمام وسواس شان این بود که درست مثل فرانسوی

(۱) اردو ترجمه، ص ۶۶ تا ۵۰

و مثل کاخ الهزه غذا درست کنند . . . . . دستور دادکه از اول تا بآخر غذی هندی باشد ـ هنرمندان و وزرای فرانسه و امثال این ها . . . . وقتی آمدند دیدند که اصلاً دکوراسیون جور دیگری است ، آدم ها جور دیگری هستند ، لباس ها جور دیگر است ، شخصیت ها جور دیگرند و فرانسوی در برابر آنها احساس حقارت میکرد ـ بعد از دو قرن استعمار با سرفرازی با همان لباس خود شان و با اندیشهٔ خودشان و با شخصیت خود شان مثل کوه ایستاده اند و این احترام اروپا را برمی انگیخت ـ » ۱

ہندوستان بلکہ پوری مشرق زمین کی وکالت کرتے ہوئے شریعتی مغربی مغرور انسانوں کو اس طرح چیلنج کرتے ہیں :

« همین هندیها که متهم اند که فقط بدرد عرفان و اخلاق و ریاضت میخورند اعداد را برای اولین بار اینها آوریدند ، و الآن اعدادی که در دنیا وجود دارند اصلاً هندی اند ـ خلق هندی و دماغ هندی عدد را کشف کرده ـ قوانین که ابن هیثم در شکست نور خلق کرده ، قوانینی است که هنوز در فزیک مدرن قابل قبول است ـ محاسبات دقیقی که ابن هیثم کرده یا برادران موسیٰ و پسران موسی کرده اند ، یا جبرو مقابلهٔ خیام ، یا اصولاً خود فن جبر ، اینها همه اختراع دماغ مشرقی است چه کسی میگوید که اینجا مشرق جای عرفان و اخلاق و تفکر و جای تعقل و جای منطق است و جای سازندگی و جای اقتصاد نیست ـ

این جور طرح کردن مسائل فلسفی ، مسائل علمی ، مسائل جامعه شناسی و مسایل تاریخی برای این است که اروپائی در همان حال که می خواهد یک برتری و اصالت و یک

(۱) « انسان و اسلام » (رسالت روشن فکران برای ساختن جامعه) ۲۵۹-۲۵۸ (مجموعهٔ شش سخنرانی و یک مصاحبه در دانشکدهٔ نفت ، آبادان

قدرت و اطمینان بخودش بدهد ، قصد دارد یک نوع حقارت نژادی ، تحقیر ، ضعف و سستی و بی ایمانی بشرقی نسبت دهد ـ ۱"

یہ فارسی کی عبارتیں اس لیے نقل کی گئی ہیں تاکہ ان سے شریعتی کے خیالات کے ساتھ ساتھ اُن کی طرز نگارش اور اسلوب کا بھی اندازہ لگایا جاسکے ۔ اگر اقبال بہت بڑے شاعر اور مفکر ہیں ، تو شریعتی اپنے زمانے کے مفکر اور نثر نویس ہیں ، نیز انہوں نے فارسی نثر کو ایک نیا اسلوب عطا کیا ہے ۔ محمود شاهرخی کہتے ہیں :

" اندکی پیش از نهضت مشروطه با تاثر از غرب سبک و سیاقی د ر فن نویسندگی در ایران بوجود آمد و د ر شیوهٔ نگارش و در ادب ما بطور اعم از نظم و نثر تحول و دگرگونی ایجاد شد ، که کم کم سبک رائج نویسندگی گردید و به سوی پختگی و کمال رفت ..... این سبک دارای نویسندگان بزرگ است که شاد روان آل احمد و دکتر شریعتی و نظائر آنان از حلقه های همین زنجیر بهم پیوسته اند ـ اما آثار دکتر را درمیان آنان گذشته از تفاوت در محتوا از نظر زیبائی و شور انگیزی دارای امتیاز خاصی است ..... او باتسلط کامل بر کلام و با حسن سلیقهٔ خویش آثاری را پدید آورده که بسیار حائز اهمیت است و گاهی درمیان آثار وی به نمونه های برمی‌خوریم که از نظر شیوائی و رسائی و شور و زیبائی شعرااب را در ذهن ندا می کند و شگفت آنکه معلم شهید علاوه برهمه امتیازاتی که داشت این امتیازش بسیار چشمگیر است که هم در فن نویسندگیٔ استاد بود و هم در فن خطابه و بیان که این هر دو دریک شخص کمتر تحقق می یابد ـ ۲"

---

(۱) استحزاج و تصفیهٔ منابع فرهنگی (انسان و اسلام) ص ۴۳-۴۵

(۲) مجله سروش ، ص ۵۴

علوی معلم فرماتے ہیں :

از دورۂ سبک بازگشت انحطاط ادبی ایران آغاز گردیده است، اگرچه این ارتجاع ادبی را بعنوان تجدید حیات ادب قلمداد کرده‌اند ..... مرحوم دکتر جلال که بحق چشم و چراغ نویسندگان این دوره‌اند۔ میراث خواران اسلاف خویش‌اند ..... اما نوشته های دکتر در نوع خود سخت ادیبانه و پرشوراست بخصوص کتاب "کویر" که شاهکار ادبی آن مرد بزرگ است ۔ "١

یہاں اتنا اور اضافہ کردیا جائے کہ مرحوم جلال احمد سے میری غائبانہ خط کتابت ہو چکی ہے، نیز ان کے چھوٹے بھائی شمس آل احمد، جو خود بھی بہت بڑے ادیب ہیں، میرے دوستوں میں ہیں.

یہ تو تصویر کا ایک رخ تھا. دوسری طرف میں یہ کہوں گا کہ بیسویں صدی کے ایرانیوں میں یہ ایک بڑی کمی ہے کہ وہ مشرق زمین کے مقابلے میں احساس برتری اور یورپ کے مقابلے میں احساس کمتری میں مبتلا رہے ہیں. تہران کے بعد وہ سیدھے پیرس کو اپنا کعبہ سمجھتے ہیں، جہاں سے ان کو سب کچھ مل سکتا ہے. هندوستان سے ان کی واقفیت بہت کم ہے اور نہ وہ اس کو سمجھنے کی کوشش کرتے ہیں، جب کہ همارا ملک تہذیب و تمدن کے لحاظ سے دنیا کے تمام ممالک سے الگ ہے، جہاں هماری مخلوط تہذیب نے جنم لیا، نیز یہ ملک تمام مذاهب و ادیان کا سنگم رها ہے اور ہے. علی شریعتی نے اسلام اور یورپ کا ضرور گہرا مطالعہ کیا ہے مگر اتنا هی وہ هندوستان اور هندوستانی مذاهب، اس کے فلسفے سے ناواقفیت کا ثبوت دیتے ہیں. نیز یہاں کی چیزوں کو وہ عصبیت کی نظر سے دیکھتے ہیں خاص کر جب وہ یہ دعوی کرتے ہیں کہ وہ صرف اس لیے مسلمان نہیں ہیں کہ ایک مسلمان گھرانے میں پیدا ہوئے ہیں.

---

(١) مجله سروش، ص ٥٥

بہر حال اس مختصر سی عمر میں شریمتی نے جو عملی اور فکری کارنامے انجام دیئے ہیں ان پر بجا طور سے فخر کیا جا سکتا ہے۔ نیز ہمارے سامنے انہوں نے جن قدروں کو پیش کیا ہے، اسے پرکھا اور تولا جا سکتا ہے۔ وہ خود بھی اپنے کو کوئی حرف آخر نہیں سمجھتی تھی مگر انہوں نے جو سوالیہ نشان چھوڑے ہیں، ان پر غور کرنا ہماری نسل کے لیے بےحد ضروری اور قابل استفادہ ہے۔

احمد آتش ـ ایک ترک ایران شناس

کبیر احمد جائسی*

احمد آتش کا شمار ترکی کے ان دانشوروں میں ہوتا ہے جنہوں نے ترکی زبان و ادب کے پہلو بہ پہلو عربی و فارسی زبان و ادب کی پیشرفت میں اپنی ساری زندگی صرف کردی اور جب وہ اس دنیا سے رخصت ہوئے تو اپنی یادگار میں ایک ایسا علمی و ادبی سرمایہ چھوڑ گئے جو اہل علم کو مدتوں ان کی یاد دلاتا رہے گا. احمد آتش کو اس دنیا سے رخصت ہوئے ربع صدی کا زمانہ گزرچکا ہے لیکن ان کی تحقیقات کا اچھوتاپن آج بھی اپنی جگہ برقرار اور با معنی ہے.

ایک زمانے میں بر صغیر کے مسلمانوں کو ترکوں سے جذباتی اور والہانہ لگاؤ تھا اور وہ ان کے لیے اپنا خواب و خور حرام کئے ہوئے تھے لیکن یہ جذباتی اور ہنگامی دور بہت جلد ختم ہو گیا اور اس کی جگہ پر نہ جانے کیوں عدم توجہی اور لا تعلقی کا دور شروع ہوا، یہ دور طویل سے طریل تر ہوتا جا رہا ہے اور بظاہر جلد اس کے ختم ہونے کا کوئی امکان بھی نظر نہیں آرہا ہے. ترک، ترکی زبان، ادب، تاریخ اور تہذیب و تمدن پر اردو زبان میں اب تک کوئی ایسا کام نہیں ہوا ہے جس کو "ترکیات" کا سنگ میل قرار دیا جاسکے. تاہم چند دانشور ایسے ضرور ہیں جو ان موضوعات پر کسی نہ کسی نوع کا مفید اور اہم کام انجام دے رہے ہیں. ظاہر ہے جب کام کرنے والے انگشت شمار ہوں اور موضوعات لاتعداد تو اگر اردو زبان میں "ترکیات" کا سرمایہ قابل لحاظ حد تک کم ہو تو یہ چنداں تعجب کی بات نہیں ہے. زیر نظر تحریر میں احمد آتش کی زندگی اور ان کے کارناموں کا ایک جائزہ پیش کیا جا رہا ہے. ہم نے اس تحریر میں ان کے ان

---

* ڈائرکٹر، ادارۂ علوم اسلامیہ، علی گڑھ مسلم یونیورسٹی، علی گڑھ (ہند)

کارناموں کا نسبتاً تفصیلی ذکر کیا ہے جن کا موضوع فارسی علم و ادب ہے، عربی علم و ادب سے متعلق ان کے کارناموں کا ذکر صرف اس قدر ہے کہ ان کی زندگی کا یہ گوشہ تاریکی میں نہ رہے۔

احمد آتش کے بعض سوانح نگاروں کے قول کے مطابق ان کی پیدائش سنہ ۱۳۲۹ھ مطابق سنہ ۱۹۱۱ء میں اگجاکوی (Agchaköy) میں ہوئی تھی جو ضلع بیراجیک (Birecik) میں واقع ہے، لیکن خود احمد آتش کے نزدیک یہ سنہ ولادت جو کہ ان کی تعلیمی سند میں بھی درج ہے غلط ہے اور ان کے نزدیک ان کا صحیح سنہ ولادت ۱۹۱۷ء ہے[1]۔ ان کے والد کا نام مصطفی بیگ تھا جو محکمۂ ریلویز کے اوسط درجے کے ٹھیکے دار تھے۔ احمد آتش نے اپنی ابتدائی تعلیم کا آغاز مرعش (Marsh) کے مقام پر کیا اور اس کے بعد متوسطات کی تعلیم حاصل کرنے کے لیے قونیہ چلے گیے اور وہیں پر اس کو پایۂ تکمیل تک پہونچایا۔ اعلی تعلیم کے حصول کے لیے ان کو استانبول کا رخ کرنا پڑا جہاں وہ مدرسۂ عالی کے سنہ ۱۹۳۵ء سے سنہ ۱۹۳۹ء تک طالب علم رہے اور وہیں سے فارغ التحصیل ہوے۔ ان کی دلچسپی کا خاص موضوع عربی و فارسی لسانیات کا مطالعہ تھا۔ فارغ التحصیل ہوتے ہی وہ اپنے جرمن استاد ہلمٹ ریٹر (Hellmut Ritter) کے نائب مقرر کردئے گئے۔ احمد آتش کے شاگرد نہاد چیتن (Nihat Chetin) کا بیان ہے کہ فاضل استاد اپنے شاگرد کی صلاحیتوں سے بہت متاثر تھے اور ان کی راہوں اور کاموں کو شروع ہی سے بڑی اہمیت دیتے تھے۔ غالباً یہی وجہ ہے کہ وہ پانچ برسوں کے مختصر سے عرصے کے بعد اسی ادارے میں لکچرر ہوگئے اور درس و تدریس کے کاموں میں پہلے سے بھی زیادہ مصروف ہوگئے۔

ان کو سنہ ۱۹۴۹ء تک اپنے استاد ہلمٹ ریٹر (۱۸۹۲-۱۹۶۲ء) کی همراهی میں کام کرنے کا موقع ملا۔ اسی سنہ میں ریٹر اپنے وطن جرمنی واپس چلے گئے۔

---

(۱) راهنمای کتاب، تهران، سال سیزدهم، شماره ۱۰-۱۲، سنه ۱۳۴۹، ص ۷۴۲

بعض نامعلوم وجوہ کی بنا پر ریٹر کا جی اپنے وطن میں نہ لگا اور کچھ ہی عرصے بعد پھر ترکی واپس آگئے اور اپنی زندگی کے آخری ایام تک استانبول یونیورسٹی سے وابستہ رہے۔ آخری عمر میں وہ مفلوج ہوگئے تھے جس سے اُن کے ہاتھ اور پیر دونوں متاثر تھے مگر وہ اس عالم میں بھی یونیورسٹی آتے اور برابر کلاس لیتے رہے۔ بہ ہر حال ریٹر کے جانے کے بعد شعبۂ عربی و فارسی اور ادارۂ شرقیات کی سربراہی کا فریضہ احمد آتش کو تفویض کیا گیا اور سنہ ۱۹۵۲ میں ان کو پروفیسر مقرر کیا گیا۔ انہوں نے سنہ ۱۹۵٦ میں اپنے ادارے سے ترکی زبان میں ایک رسالہ شرقیات مجموعہ‌سی (Sharkiyat Mecmuasi) کے نام سے نکالنا شروع کیا جو بعد میں ان کے ادارۂ شرقیات کی شہرت کا سبب بنا۔ اسی کے ساتھ ساتھ وہ اس ترکی دائرۃ المعارف اسلامی (Islam Ansiklopedisi) کی مجلس ادارت کے رکن بھی بنے جو ادارۂ ترکیات کے زیر نگرانی سنہ ۱۹۵۰ء سے شائع ہونا شروع ہوئی تھی۔ کچھ ہی عرصے بعد ان کو اس کی مجلس ادارت کا صدر بھی مقرر کیا گیا، اس عہدے پر وہ اپنی زندگی کے آخری دن تک کام کرتے رہے۔

پروفیسر احمد آتش ان دانشوروں میں ہیں جنہوں نے اپنی ابتدائی سے لےکر انتہائی تعلیم تک ترکی ہی میں رہ‌کر حاصل کی اور اعلیٰ تعلیم کے لیے کسی یورپی ملک کی یونیورسٹی کے منت کش نہ ہوئے۔ یوں تو وہ مختلف مذاکروں اور جلسوں میں شرکت کرنے کے لیے ترکی سے باہر جایا کرتے تھے مگر یہ سفر بہت کم دنوں کے لیے ہوتا۔ وہ مذاکروں اور جلسوں میں اپنے ملک کی نمائندگی کرنے کے بعد پہلی فرصت میں لوٹ آیا کرتے۔ سنہ ۱۹٦۲ء میں جب کہ ان کی عمر چھالیس یا باون سال ہوچکی تھی وہ چھ مہینوں کے لیے یورپ میں ضرور رہے۔ یہی وہ طویل ترین مدت ہے جو انہوں نے اپنے وطن عزیز سے باہر گزاری ورنہ وہ ہمیشہ ترکی ہی میں رہے اور مرکر اسی کی خاک کا پیوند بنے۔

سنہ ۱۹٦۵ء میں وہ قلبی عارضے کا شکار ہوئے، معالجوں نے ان کو خانہ نشین کردیا اور تن دہی سے ان کا علاج کرنے لگے

جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ بیمار نے سنبھالا لیا اور علم و ادب ، تحقیق و تدقیق کا یہ شیدائی دوبارہ اپنے تدریسی اور علمی کاموں میں مصروف ہوگیا ۔ ستمبر ۱۹٦٦ء میں " تدوین تاریخ " پر تہران میں ایک سیمینار کا انعقاد کیا گیا تھا جس میں مختلف ملکوں کے دانشوروں اور محققوں نے شرکت کی تھی ۔ احمد آتش بھی دوسرے ترک دانشوروں اور محققوں کے ساتھ اس سیمینار میں شریک ہوئے ۔ یہ ان کی زندگی کا آخری سیمینار تھا ۔ تہران سے واپسی کے بعد وہ دوبارہ اپنے کاموں میں مشغول ہوگئے ۔ ۲۰ اکتوبر ۱۹٦٦ء کو انہوں نے اپنے روز کے معمولات پورے کئے ، دائرۃالمعارف اسلامی کے پروف عصر کے وقت تک دیکھے ۔ ادارہ کے اوقات کار کے اختتام پر اپنی قیامگاہ واپس چلے گئے ۔ اسی شب میں گیارہ بج کر تیس منٹ پر ان کے دل نے ہمیشہ کے لیے دھڑکنا بند کردیا اور وہ اپنے خالق سے جاملے ۔ دوسرے دن عصر کے بعد ان کی نماز جنازہ مسجد بایزید میں ادا کی گئی ، یہ مسجد یونیورسٹی کے قریب واقع ہے اور اپنی وسعت و خوبصورتی کے لیے مشہور ہے ۔ بعد ازاں ان کا جنازہ یونیورسٹی کے احاطے میں لایا گیا جہاں ایک تعزیتی جلسہ ہوا ۔ جلسے کے اختتام پر ان کے عقیدت مندوں نے ان کو مرکز افندی (Merkez Efendi) میں ابدی استراحت کے لیے سپرد خاک کردیا ۔ ان کے لوح مزار پر ترکی کے جید عالم عبد الباقی گولپینارلی کے اشعار کندہ ہیں ، جس شعر سے ان کی تاریخ وفات برآمد ہوتی ہے ، وہ یہ ہے :

" زای " گلدی نالہلر قیلدی دیدی تاریخنی

" احمد آتش یاقدی نار حزننہ احبابنی "

۱۳۸٦ھ

اگر ان کا سنہ ولادت سنہ ۱۹۱۱ھ ہے تو انتقال کے وقت ان کی عمر پچپن برس تھی اور اگر سنہ ۱۹۱۴ھ ہے تو صرف باون برس ۔ ان کے انتقال کے وقت ان کی والدہ حیات تھیں ، ان کے ایک بھائی محمود آتش انجینیر اور دوسرے مصطفی آتش ادیب ، ان کی

چھوٹی بہن ڈاکٹر یادگار آتش اس زمانے میں ازمیر یونیورسٹی میں لکچرر تھیں جو بعد میں تحقیقی کاموں کے سلسلے میں فرانس بھی گئیں۔ ان کی اہلیہ نکرت اوزبورت ان کی ہم درس بھی رہ چکی تھیں، احمد آتش نے ان سے سنہ ۱۹۴۰ء میں شادی کی۔ چھتیس برسوں تک دونوں کی رفاقت ضرب المثل رہی، جس زمانے میں احمد آتش کا انتقال ہوا وہ وفا نامی ہائی اسکول (Vefa Lisesi) کی مدرس تھیں۔ ان کے پس ماندگان میں ان کے دو صاحبزادے بھی تھے جن میں سے ایک کا نام ایرتنگا ہے جن کی پیدائش ۱۹۴۲ء میں ہوئی تھی۔ دوسرے صاحبزادے کی پیدائش سنہ ۱۹۴۴ء میں ہوئی جن کا نام طوقتامش ہے۔

یوں تو ترکی میں احمد آتش سے بھی بڑے اور اہم محقق گذرے ہیں مگر احمد آتش کی حیثیت اپنی جگہ صرف اس لیے مسلم اور قابل تعریف و تقلید ہے کہ انہوں نے اپنے ملک میں مشرقیات اور خاص کر فارسی علم و ادب کی تحقیق و ترویج میں جو کارہائے نمایاں انجام دئے، ان میں وہ منفرد ہیں۔ احمد آتش کے کاموں کی قدر و قیمت اس وجہ سے اور بڑھ جاتی ہے کہ انہوں نے جب اپنی تعلیم کا آغاز کیا تو اس زمانے میں متوسط اور اعلیٰ تعلیمی اداروں سے عربی اور فارسی کا نصاب خارج کیا جاچکا تھا لیکن انہوں نے اپنی خواہش اور شوق سے عربی اور فارسی زبانوں کی تعلیم ان زبانوں کے ماہرین سے حاصل کی اور ترکی زبان کے کے ساتھ ساتھ عربی و فارسی زبانوں میں تحریر کی وہ مشق بہم پہونچائی جس نے ان کو اس قابل بنایا کہ وہ عربی و فارسی کے قدیم مخطوطات کو جدید ترین انداز و آداب سے مرتب کرسکیں، ان زبانوں کے علمی و ادبی سرمایے کا طبع زاد مقالوں کے ذریعہ جائزہ لے سکیں اور اپنے ہم وطنوں کو عربی و فارسی کے اعلیٰ علمی سرمایوں سے روشناس کراسکیں۔ اس ضمن میں انہوں نے ترکی زبان میں فارسی قواعد پر ایک محققانہ کتاب تحریر کی جو پہلی بار سنہ ۱۹۴۲ء میں شائع ہوئی۔ اس کتاب کی نئی اشاعتیں سنہ ۱۹۴۵، سنہ ۱۹۵۴ اور سنہ ۱۹۶۲ میں منظر عام پر آئیں۔ احمد آتش ہر بار

پنی کتاب پر نظر ثانی کر کے لئے اور مفید مواد کا اضافہ کرتے،
اسی طرح عربی زبان کی قواعد پر بھی انہوں نے ایک کتاب
تحریر کی جو سنہ ۱۹۳۳ میں استانبول سے شایع ہوئی۔

جیسا کہ معلوم ہے علم کا معاملہ چراغ سے چراغ جلنے کا
ہوتا ہے۔ احمد آتش نے اپنا علمی چراغ جن چراغوں سے روشن
کیا تھا وہ اپنے زمانے کے منارۂ نور کی حیثیت رکھتے تھے۔ ان
کے استادوں میں مشہور جرمن مستشرق ہلمٹ ریٹر کا نام سرفہرست
ہے جو احمد آتش کو صحیح معنوں میں اپنا شاگرد رشید قرار
دیتے تھے۔ ان کے علاوہ محمد فواد کوپرولو[۱]، رشید رحمتی آرات[۲]،
علی نہاد تارلان[۳] اور احمد جعفر اوغلو[۴] کے نام خاص طور سے

---

(۱) محمد فواد کوپرولو (۱۸۹۰ — ۱۹۶۶) کا شمار ترکی کے
اہم ترین محققوں میں ہوتا ہے۔ انہوں نے ہی ترکی میں علمی تحقیق
کی نہ صرف ابتدا کی بلکہ اس کو فروغ بھی دیا۔ بنیادی طور
پر وہ درس و تدریس کے ماہر اور یونیورسٹی پروفیسر تھے مگر اپنی
گوناگوں خصوصیات کی وجہ سے ان کو جمہوریہ ترکی کے وزیر خارجہ
کا بھی عہدہ سنبھالنا پڑا۔ ان کی شایع شدہ کتابوں کی تعداد
۲۰۶ بتلائی جاتی ہے۔

(۲) رشید رحمتی آرات (م: ۱۹۶۴ ھ) قدیم ترکی زبان و ادب کے
مستند عالم تھے۔ یہ وہی نامور عالم ہیں جنہوں نے ظہیر الدین
محمد بابر کی اصل چغتائی ترکی زبان میں تحریر کردہ "بابر نامہ"
یعنی تزک بابری کا جدید ترکی میں دو جلدوں میں ترجمہ کیا۔ اس
کی پہلی جلد ۱۹۴۳ ھ میں دوسری ۱۹۴۶ء میں انقرہ کی "ترک
تاریخ کورومو" نے شایع کی۔

(۳) پروفیسر ڈاکٹر علی نہاد تارلان استانبول یونیورسٹی میں
قدیم عثمانی ترکی کے صدر شعبہ تھے، پروفیسر تارلان کو فارسی
زبان و ادب سے بھی گہرا لگاؤ تھا اور فارسی زبان میں ان کے
تحریر کردہ متعدد مقالے ان کے اس شغف کی یادگار ہیں۔

(۴) پروفیسر احمد جعفر اوغلو ترکی زبان کے ماہرین لسانیات
میں ایک اہم مقام پر فائز تھے۔ ان کا شمار کثیر التصنیف مصنفین
میں ہوتا ہے۔

قابل ذکر ہیں ۔ یہ وہ لوگ تھے جو جدید طریق تعلیم کے استاد تھے ۔ ان سب کا موضوع درس و تدریس اگرچہ زبان و ادبیات ترکی تھا مگر ان کا طریق تعلیم جدید ہی نہیں جدید تر بھی تھا ۔ احمد آتش نے ان سب استادوں سے استفادہ کیا ۔ اسی کے ساتھ ساتھ انھوں نے ان بوریہ نشینوں سے بھی استفادہ کیا جن کو جدید طریق تعلیم کے ماہرین "روایتی طریق تعلیم" کا استاد سمجھتے تھے ، ایسے استادوں میں شرف الدین یالتکایا[1] کا نام خاص طور سے قابل ذکر ہے جو قدیم عربی متون پر بڑی محرمانہ اور عمیق نظر رکھتے تھے ۔ ریٹر جیسے جدید تر اور شرف الدین یالتکایا جیسے "روایتی" استاد سے استفادے نے احمد آتش کو ایک ایسے علمی سانچے میں ڈھال دیا جس کی نظیریں اس زمانے تو کجا آج کے زمانے کے ترکی میں بھی انگشت شمار ہیں ۔ یہ انہیں استادوں کا فیض تھا کہ احمد آتش نے قدیم ترین عربی و فارسی علمی سرمایے کو اپنی تحقیق کا موضوع بنایا اور اس سرمایے کو جدید تر انداز میں اپنے اہالیان ملک کے سامنے پیش کیا ۔

احمد آتش نے بہتوں کے مقابلے میں نسبتاً کم عمر پائی لیکن چونکہ ان کے کام کرنے کا انداز انتہائی منظم مرتب ہونے کے کے ساتھ ساتھ بلاناغہ بھی تھا اس لیے ان کی زندگی ہی میں ان کا شمار منفرد محققوں میں کیا جانے لگا ۔ ان کے دن کا زیادہ‌تر حصہ مختلف کتابخانوں میں قدیم مخطوطات کی تلاش و جستجو اور مطالعہ میں صرف ہوتا ۔ جب سے ترکی دائرۃ المعارف اسلامی کی مجلس ادارت کی صدارت ان کو تفویض کی گئی تھی انھوں نے اپنی تحقیق و جستجو اور مطالعے کے اوقات کو بڑھا دیا تھا ۔ انھوں نے اپنی تلاش و تحقیق کے ذریعہ بہت سے مسلمات کو توڑا ، بہت سے علمی و ادبی رائج خیالات کو باطل محض ثابت کیا اور بہت سے ایسے اشخاص اور کتابیں ان کی وجہ سے لوگوں تک علم میں

---

(۱) شرف الدین یالتکایا (۱۸۷۹ء — ۱۹۴۷ء) استانبول یونیورسٹی میں اسلامی فلسفہ و مذہب کے پروفیسر تھے ۔

آئیں جن پر وقت کا دبیز گرد و غبار جم کر ان کو چھپا چکا تھا. ان مصروفیات کے باوجود وہ ملکی اور غیر ملکی سیمیناروں میں شریک ہوتے رہے. ان کے شاگرد نہاد چیتن کی تحریر کے مطابق (اس تحریر کا اصل ترکی اور فارسی ترجمہ دونوں ہمارے پیش نظر ہے) انہوں نے سب سے پہلے جولائی سنہ ۱۹۴۸ء میں بین الاقوامی مستشرقین کانگریس (International Congress of Orientalists) کے اکیسویں اجلاس منعقدہ پیرس میں شرکت کی تھی[۱]. اس کانفرنس میں انہوں نے اپنا مقالہ ترجمان البلاغہ اور فارسی شاعری کے اسالیب پر پیش کیا[۲]. پھر اس کے بعد مارچ ۱۹۵۲ء میں جب بغداد میں ابن سینا کی ہزار سالہ سالگرہ منانے کے لیے ایک بین الاقوامی کانفرنس کا انعقاد ہوا تو احمد آتش بھی اس میں شریک ہوے. انہوں نے اس کانفرنس میں ابن سینا سے منسوب ایک عربی رسالہ "رسالہ الاکسیر" کو اپنی تحقیق کا موضوع بنایا اور اس کی عبارت اور اسلوب بیان کا بھرپور جائزہ لےکر اپنے اس خیال کا اظہار کیا کہ اس رسالہ کا انتساب ابن سینا سے درست نہیں ہے[۳]. بعد ازآن جب سنہ ۱۹۵۴ء میں اسی موضوع اور مناسبت سے ایک اور کانفرنس تہران میں ہوئی تو ترکی کی نمائندگی احمد آتش نے کی اور ابن سینا سے منسوب ایک دوسرے رسالہ "رسالہ حکمت الموت" پر اپنا مقالہ پڑھا. احمد آتش کے اس مقالہ کا

---

(۱) احمد آتش نے اس کانفرنس کی روداد پر بھی ایک مقالہ ترکی زبان میں تحریر کیا تھا جو استانبول یونیورسٹی کے رسالہ "ترک دلی و ادبیاتی درگسی" کے شمارہ نمبر ۳ (۱۹۴۸) میں شایع ہوا تھا.

(۲) یہ مقالہ "ترک دلی و ادبیاتی درگسی" کی جلد ۳ شمارہ ۳-۴ (۱۹۴۹) میں فرانسیسی زبان میں شایع ہوا..

(۳) یہ مقالہ ترکی زبان میں "رسالہ الاکسیر" کے تنقیدی متن کے ساتھ "ترکیات مجموعہسی" کے شمارہ ۱۰ (۱۹۵۳) میں شایع ہوچکا ہے.

فارسی میں ترجمہ شایع ہوچکا ہے اور "جشن نامۂ ابن سینا" میں دیکھا جاسکتا ہے[1]. اسی سال اگست کے مہینے میں انہوں نے کیمبرج میں بین الاقوامی مستشرقین کانگریس کے تیئیسویں اجلاس میں شرکت کی. اس اجلاس میں انہوں نے اس موضوع پر مقالہ پڑھا کہ شاہنامہ کی تاریخ تصنیف کیا ہے اور فردوسی نے سب سے آخر میں کون سے اشعار کہے[2] تھے. بعد میں ان کا یہ مقالہ فرانسیسی اور ترکی دونوں زبانوں میں شایع ہوا[3]. احمد آتش سنہ ۱۹۵۷ کی اس بین الاقوامی کانفرنس میں بھی شریک ہوئے[4] جو میونخ میں منعقد ہوئی تھی. سنہ ۱۹۶۰ میں وہ ماسکو گئے جہاں بین الاقوامی مستشرقین کانگریس کی پچیسویں کانفرنس منعقد ہو رہی تھی. اس کانفرنس میں انہوں نے "خاقانی کے خطوط کا ایک مجموعہ" کے عنوان سے اپنا مقالہ پیش کیا جو بعد میں ترکی کے ایک تحقیقی رسالہ "بلیٹن" کی جلد ۲۵، نمبر ۹۸ (۱۹۶۱ء) میں شایع ہوا. سنہ ۱۹۶۲ ء میں خواجہ عبداللہ انصاری کے نو سو سالہ جشن سالگرہ کا کابل میں اہتمام کیا گیا تھا. اس موقع پر جو کانفرنس ہوئی تھی اس میں احمد آتش بھی شریک تھے اور انہوں نے خواجہ عبداللہ انصاری کی کتاب "ذم الکلام" پر اپنا مقالہ فارسی زبان میں پیش کیا تھا جس کا ترکی ترجمہ بعد میں

---

(۱) جشن نامۂ ابن سینا، تہران ۱۳۳۴/۱۹۵۶، ج ۲، ص ۴ تا ۲۸ — احمد آتش نے تہران کانفرنس کی روداد بھی مرتب کی تھی جس کو انہوں نے "ترکیات مجموعہ‌سی" ۱۹۵۴ ء کے گیارھویں شمارے میں شایع کروایا تھا اور اس فارسی مقالہ کا ترکی متن "تاریخ درگیسی" جلد ۶، شمارہ ۹ (۱۹۵۴) میں شایع ہوا تھا.

(۲) جدید ترین تحقیقات سے یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ شاہنامۂ فردوسی جس ترتیب سے آج موجود ہے اس ترتیب سے منظوم نہیں ہوا تھا.

(۳) "ترک تاریخ کوروموں" کا "بلیٹن" جلد ۱۸، شمارہ ۷۰ (۱۹۵۴) ملاحظہ ہو.

(۴) اس کانفرنس کی روداد پر احمد آتش کا مقالہ "ترک دلی" جلد ۷، نمبر ۷۵ (۱۹۵۷) میں شایع ہوا تھا.

"شرقیات مجموعہسی" میں شایع ہوا[1]. غالباً اپنی مصروفیات کی وجہ سے اس کے بعد وہ کسی بین الاقوامی کانفرنس میں شریک نہیں ہوے ورنہ ان کے شاگرد نہاد چیتن اس کا ذکر بھی اپنے مقالے یں کرتے. یہاں یہ ذکر نامناسب نہ ہوگا کہ احمد آتش کے زیادہ‌تر مقالے ترکی زبان میں لکھے گئے ہیں، ان میں سے بعض کے فرانسیسی اور فارسی زبانوں میں ترجمے بھی ہوے ہیں. ترکی زبان میں ان مقالوں کو لکھے جانے کی وجہ سے یہ مقالے ان کے ہم‌وطنوں کے لیے زیادہ بامعنی اور مفید ہوگئے ہیں. اگر احمد آتش اپنی تحقیقات کا ماحصل فارسی یا کسی اور زبان میں پیش کرتے تو ان کے ہم‌وطن ان کی تحقیقات سے استفادہ کرنے سے محروم رہتے. اپنی مادری زبان میں فارسی علم و ادب پر علمی و تحقیقی کام کرکے انہوں نے ترکی زبان میں فارسی کے اعلیٰ سرمایے کو منتقل کیا، اس پر نقدوتبصرہ کرکے اپنی مادری زبان کے ساتھ ساتھ فارسی زبان کی بھی اس طرح خدمت کی کہ جو لوگ فارسی زبان کا ایک لفظ بھی نہیں جانتے وہ بھی ان کی تحریر کے ذریعے فارسی علم و ادب کے ایک واضح تصور سے آشنا ہوگئے. غالباً یہی وجہ ہے کہ ایران میں بھی احمد آتش کی کاوشوں کو بڑی قدر کی نگاہ سے دیکھا جاتا ہے.

جہاں تک احمد آتش کے تنقیدی اور تحقیقی مقالات کا تعلق ہے ان کے بارے میں بھی یہی بات کہی جاسکتی ہے کہ انہوں نے اپنے ان مقالات کے ذریعے تحقیق و تنقید کے "آئین نو" کو وضع کرنے کی کوشش کی ہے. ان کے شاگرد نہاد چیتن، جو بعد میں ان کے جانشین بھی ہوے، کے قول کے مطابق ان کا مقالہ Metin Tenkidi Hakkinda (تنقیدی متن کے بارے میں) ان کی تصنیفی زندگی میں سنگ میل کی حیثیت رکھتا ہے. اس مقالے کے مطالعے سے اس بات کا پتہ چلتا ہے کہ احمد آتش تنقیدی متن مرتب کرنے کے

---

(۱) جلد ۵ (۱۹۶۳) اسی شمارہ میں ان کی تحریر کردہ اس کانفرنس کی روداد بھی شایع ہوئی.

سلسلے میں کس نظریے کے حامل اور کن اصولوں کے پابند تھے. ان کا یہ مقالہ " ترکیات مجموعہسی " کی جلد ۷ — ۸ ، شمارہ ۱ ، (۱۹۴۲ء) میں شایع ہوا تھا . لہاد چیتن کے مقالے کا جو فارسی ترجمہ ہمارے پیش نظر ہے اس میں اس مقالے کا سنہ اشاعت ۱۹۲۲ درج ہے جو درست نہیں ہے . بہ ہرحال اس مقالے میں انہوں نے اپنے استاد ہلمٹ ریٹر کی روش تحقیق کو تحقیق کا اصل معیار قرار دیا اور ان کے جن تحقیقی اصولوں کو اجاگر کیا تھا زندگی بھر وہ انہی اصولوں کی توسیع کرتے رہے . ان کے وہ مقالے بھی خاص‌طور سے قابل توجہ اور قابل ذکر ہیں جو انہوں نے ترکی دائرۃ المعارف اسلامی (Islam Ansiklopedisi) کے لیے سپرد قلم کئے تھے . ان مقالات کی مجموعی تعداد پچاس سے زیادہ ہے . جن فارسی ادیبوں اور شاعروں پر انہوں نے کمال دقت و محنت سے مقالات لکھ‌کر شایع کیے ہیں ان میں میرزا عبد القادر بیدل، عمر خیام، اوحد الدین انوری ، افضل الدین خاقانی ، حکیم قطران تبریزی ، مسعود بن سعد سلمان ، منوچہری ، سنائی ، رودکی اور نظامی گنجوی کے نام قابل‌ذکر ہیں . اردو دائرۂ معارف اسلامیہ میں بھی ان کے پانچ مقالات شامل ہیں جو ابن الجوزی ، ابن عباد ، ابن مسکویہ ، ابن المعتز اور ابن یمین سے متعلق ہیں . اس کے علاوہ انہوں نے لیلیٰ اور مجنوں پر بھی تحقیقی مقالہ سپرد قلم کیا ۱ ، حالانکہ یہ دونوں شخصیتیں عرب ہیں مگر فارسی شاعری میں ان کا اتنا ذکر ملتا ہے کہ ایک طرح سے یہ دونوں فارسی شاعری کی جان ہوکر رہ گئے ہیں . اس لیے اس مقالے کو بھی فارسی کے علمی سرمایے کا مطالعہ قرار دیا جا سکتا ہے . اسی طرح ان کا وہ مقالہ بھی جس کا موضوع " ایرانی ادب " ہے اور جو ترکی دائرۃ المعارف اسلامی کی جلد ۵ میں شایع ہوا ہے ، خاصی اہمیت کا حامل ہے.

اوپر احمد آتش کے جن مقالوں کا ذکر کیا گیا ہے ان کی اہمیت اپنی جگہ مسلم مگر یہ وہ موضوعات ہیں جن پر دوسرے اہل قلم بھی قلم اٹھاتے رہے ہیں . اب ہم ان کے چند ایسے

---

(۱) اسلام انسکلو پادیسی ، جلد ۵ .

مقالوں کا ذکر کر رہے ہیں جن کو احمد آتش کی اولیات میں شمار کیا جانا چاہیے۔ ان مقالوں میں انہوں نے جن موضوعات پر قلم اٹھایا ہے ان سے پہلے کسی دوسرے محقق یا ناقد نے ان موضوعات پر کچھ بھی نہیں لکھا تھا۔ اس سلسلے میں ان کا سب سے اہم مقالہ عیوقی کی مثنوی "ورقہ و گلشاہ" پر ہے۔ اس مثنوی کا ایک منفرد نسخہ ان کو "طوپ قاپی سرائے موزہسی" میں ملا جس پر کتاب کا نام "در مدائش سلطان محمود" لکھا تھا۔ انہوں نے جب اس مخطوطے کا مطالعہ کیا تو ان کو معلوم ہوا کہ یہ کتاب کا اصلی نام نہیں ہے بلکہ کسی نے غلطی سے دوسرے سرورق کی ایک فصل کے عنوان کو کتاب کا نام سمجھ لیا ہے اور اسی کو کتاب کا نام قرار دے دیا ہے (واضح رہے کہ کتاب کا پہلا سرورق غائب ہوچکا ہے) اصل میں یہ عیوقی کی مثنوی "ورقہ و گلشاہ" ہے جس کو عیوقی نے محمود غزنوی کے لیے لکھا تھا۔ اس مخطوطے کا خط وہ دائرہدار نسخ ہے جو ساتویں صدی ہجری میں (تیرھویں صدی عیسوی میں) اناطولیہ میں رائج تھا۔ اس سے انہوں نے یہ نتیجہ اخذ کیا کہ اس مخطوطے کی بھی کتابت ساتویں صدی ہجری میں ہوئی ہوگی۔

غزنویوں کے عہد میں جو مثنویاں نظم ہوئی تھیں ان میں سے بیشتر ضایع ہوچکی ہیں، انھیں میں مشہور شاعر عنصری کی "وامق و عذرا" بھی ہے۔ اس لحاظ سے مثنوی "ورقہ و گل شاہ" کی دریافت بجائے خود ایک بڑا کارنامہ ہے۔ یہ مثنوی تقریباً شاہنامۂ فردوسی کی ہمعہد ہے لیکن بطل پرستی، عظمت رفتہ کی یاد اور نسلی تفاخر و مباہات کے اظہار سے یکسر دامن کش ہے۔ اس کا موضوع "عشق" ہے جو غزنویوں کے دور کی کسی اور مثنوی میں نہیں ملتا۔

احمد آتش نے اس مثنوی کا تنقیدی متن بڑے سلیقے سے مرتب کیا اور اس مثنوی کے مآخذ پر بھی ایک مقالہ لکھا جو سنہ ۱۹۴۸ میں Turk Dili ve Edebiyati Dergisi میں شایع ہوا[۱]۔ انہوں نے اس

(۱) جلد ۲، شمارہ ۱ — ۲ (۱۹۴۸ء)

مثنوی پر ایک اور مقاله لکھا تھا جو سنه ۱۹۵۰ء میں شایع ہوا تھا[1]. اس مقالے میں احمد آتش نے اس مثنوی کے مخطوطے کی اہمیت پر بھی روشنی ڈالی اور داخلی شہادت کی بنیاد پر یه ثابت کیا که اس کی کتابت ساتویں صدی ہجری یعنی تیرھویں صدی عیسوی میں ہوئی. اس میں جو تصویرچے ملتے ہیں وہ منگولوں کے غلبے سے پہلے کی تصویرکشی و نقاشی کے اعلیٰ درجے کے نمونے ہیں اگر ان تصویرچوں کو تحقیق کی بنیاد بنایا جائے تو ان کے ذریعے تصویرکشی و تزئین کاری کی تاریخ کے بعض حل طلب نکات واضح و روشن ہو سکتے ہیں. نہاد چیتن کے قول کے مطابق اس مقالے کا فارسی ترجمه سنه ۱۹۵۳ء/۱۳۳۳ھش کے مجلهٔ دانشکدۂ ادبیات (تہران) میں شایع ہوا جس سے ایرانیوں کو ایک ایسی مثنوی کے بارے میں علم ہوا جو انہی کے وطن اور انہی کی زبان میں لکھی گئی تھی مگر وقت اور حالات نے اس کو دیس نکالا دے کر ترکی میں پناہ گزیں کردیا تھا.

خوش قسمتی سے مجلهٔ دانشکدۂ ادبیات کا یه شماره ادارۂ علوم اسلامیه، علی گڑھ مسلم یونیورسٹی، علی گڑھ کے کتابخانه میں محفوظ ہے. ہم نے اپنے استفادے کے لیے جب مذکورہ بالا مقالے کا مطالعه کیا تو معلوم ہوا که یه مقاله فارسی میں ترجمه نہیں ہوا ہے بلکه یه خود احمد آتش کی فارسی تحریر کا نمونه ہے. ہمارے اس خیال کو تقویت اس بات سے پہونچتی ہے که اول تو مقاله کے لیے تحریر کیا گیا ہے "بقلم احمد آتش، استاد زبان فارسی، در دانشگاه استانبول" دوہم یه که مقالے کے اختتام پر اس بات کی کوئی صراحت نہیں ہے که یه تحریر ترجمه ہے اور نه کسی مترجم کا نام شایع ہوا ہے، سوم یه که اس مقالے کا اسلوب تحریر اور بعض مخصوص کلمات کا استعمال اس کی واضح دلیل ہے که ان سطروں کو تحریر کرنے والا کوئی ایرانی نہیں ہے. ہماری خوش قسمتی سے ادارۂ علوم اسلامیه، علی گڑھ مسلم یونیورسٹی، علی گڑھ کے کتابخانه میں احمد آتش کی مرتب کردہ دو فارسی کتابیں "سندباد نامه" اور

---

(۱) ترک دلی و ادبیاتی درگسی، جلد ۵ (۱۹۵۳ء)

"ترجمان البلاغہ" بھی موجود ہیں ۔ ان دونوں کتابوں کا تفصیلی مطالعہ تو آئندہ سطروں میں کیا جائے گا ۔ اس وقت صرف اتنا عرض کردینا کافی ہے کہ "سندباد نامہ" کا محققانہ و عالمانہ مقدمہ ترکی زبان میں ہے ، صرف کتاب کا اصل متن فارسی میں ہے لیکن ترجمان البلاغہ میں ان کی چھ صفحات کی ایک فارسی تحریر بھی ملتی ہے جس کا اسلوب بیان اور بعض بعض مخصوص کلمات کا استعمال زیربحث مقالے سے بالکل ملتا جلتا ہے ۔ اس لیے ہمارے نزدیک یہ تحریر ترجمہ نہیں ہے ، احمد آتش کی طبع زاد فارسی تحریر ہے جس کے نمونے ہماری دسترس میں کم ہی ہیں ۔

معلوم ہوتا ہے کہ عیوقی کی یہ مثنوی اپنے زمانے میں ہی نہیں بلکہ صدیوں تک بڑی مقبول تھی ۔ اس لیے عیوقی کے بعد کے کئی شاعروں نے اسی عنوان سے مثنویاں نظم کی ہیں جو ایران سے بارہا شایع ہو چکی ہیں ۔ اسی موضوع پر احمد آتش نے ایک اور سیر حاصل مقالہ لکھ کر شایع کروایا ۔ ان کا یہ مقالہ واشنگٹن کے Ars Orientalis کے چوتھے شمارے (۱۹۶۱ء) میں فرانسیسی زبان میں شایع ہوا تھا ۔ اس مقالے کی ایک اہم خصوصیت یہ بھی ہے کہ اس میں "ورقہ و گلشاہ" کے مخطوطے کے تصویرچوں پر بھی سیر حاصل بحث کی گئی ہے ۔

عیوقی اور اس کی مثنوی "ورقہ و گلشاہ" دونوں ہندوستان میں غیر معروف ہیں ۔ اس لیے نامناسب نہ ہوگا کہ احمد آتش کے کارناموں کا جائزہ لیتے ہوئے ان کے اس انکشاف کا بھی مختصراً جائزہ پیش کردیا جائے تاکہ جو لوگ احمد آتش کو جانیں وہ عیوقی اور اس کی مثنوی کے بارے میں بھی تھوڑا سا جان لیں ۔ عیوقی کا ذکر تذکرہ نگاروں کے یہاں نہیں ملتا لیکن اسدی طوسی نے اپنی لغت جو "لغت فرس" کے نام سے معروف ہے ، میں عیوقی کے دو شعر بطور شاہد نقل کیے ہیں ، احمد آتش نے اپنے مقالے میں لکھا ہے کہ چونکہ اسدی طوسی نے اپنی لغت پانچویں صدی ہجری کے وسط میں ترتیب دی ہے اس لیے عیوقی کا زمانہ حیات پانچویں صدی ہجری (گیارھویں صدی عیسوی) قرار پاتا ہے ۔

اس کے علاوہ اس شاعر کے بارے میں ہم کو کسی اور بات کا علم نہیں بجز اس کے کہ وہ سلطان محمود غزنوی کے مقربین میں تھا جیسا کہ خود اس نے اس مثنوی میں بیان کیا ہے اور اس مثنوی کا سلطان کی خدمت میں ہدیہ کرنے کا بھی ذکر کیا ہے۔

احمد آتش کے نزدیک تاریخ ادبیات ایران میں اس مثنوی کو غیر معمولی اہمیت حاصل ہے۔ اس کی وجہ انہی کے الفاظ میں یہ ہے:

"این مثنوی ورقه و گلشاه عیوقی که در حق مولفش غیر از آن اقتباس که در لغت فرس اسدی است چیزی بدست نه توانستم آورد۔ از چند حیث از برای تاریخ ادبیات ایران و ترک و عرب اهمیت فوق‌العاده دارد. اولاً از روی تاریخ ادبیات ایران: معلوم است که در دورهٔ غزنویان هم چنانکه بسیار شاعر مدیحه‌گوی بزرگ آمدند، در طرز مثنوی در موضوعهای داستانی و عشقی و نصیحت، چند کتاب تالیف شده بود از این مثنوی‌ها غیر از شاهنامهٔ فردوسی هیچ یک بدست ما واصل نه شده است از این روی "ورقه و گل شاه" عیوقی یگانه مثنوی عشقی است که از آن دور تا امروز باقی مانده است. بد یهی است که وامق و عذاری عنصری که چند بیت متفرق از آن به دست است و دو بار از طرف لامعی و جامعی در قرن پانزدهم و شانزدهم میلادی بزبان ترکی ترجمه شد به شمار داخل نمی باشد. وزنی که عیوقی در نظم ورقه و گلشاه بکار برده است هم چنانکه وزن وامق و عذرای عنصری و شاهنامهٔ فردوسی، بحر متقارب است. این خصوصیت فقط با آنکه دلیل قدامت کتاب است اثبات می کند که این مثنوی یگانه نمونهٔ یک نوع گم شدهٔ ادبی است(۱)"

[عیوقی کی یہ مثنوی "ورقه و گل شاه" کہ جس کے مولف کے بارے میں بجز اس اقتباس کے جو لغت فرس اسدی میں ہے میں کوئی چیز حاصل نہیں کر سکا۔ یہ مثنوی چند حیثیتوں

(۱) مجله دانشکدهٔ ادبیات (تهران) تیر ماه ۱۳۳۲ ھ ش ص ۹-۱۰

سے ایران، ترکی اور عرب کی تاریخ ادبیات میں غیر معمولی اہمیت رکھتی ہے. سب سے پہلے تاریخ ادبیات ایران کی حیثیت سے: یہ معلوم ہے کہ غزنویوں کے دور میں بہت سے عظیم قصیدہ نگار شاعر پیدا ہوئے (اسی طرح) مثنوی کی ہیت میں داستانی، عشقیہ اور نصایح کے موضوع پر چند کتابیں لکھی گئی تھیں. ان مثنویوں میں سے بجز فردوسی کی مثنوی کے کوئی ایک بھی ہمارے ہاتھوں تک نہیں پہونچی ہے. اس لحاظ سے عیوقی کی "ورقہ و گل شاہ" وہ واحد مثنوی ہے جو کہ اس دور سے لےکر ہمارے دور تک محفوظ رہی ہے. یہ بات واضح ہے کہ عنصری کی (مثنوی) وامق و عذرا جس کے چند متفرق اشعار ہماری دسترس میں ہیں اور جو دو بار پندرھویں اور سولھویں صدی عیسوی میں لامعی اور جامعی کے ذریعے ترکی (زبان) میں ترجمہ ہوئی اس شمار میں نہیں آتی. وہ وزن جس کو عیوقی نے "ورقہ و گلشاہ" کو نظم کرنے کے لیے استعمال کیا ہے عنصری کی وامق و عذرا اور فردوسی کے شاھنامہ ہی کی طرح بحر متقارب ہے. یہ خصوصیت کتاب کی قدامت کی دلیل ہونے کے ساتھ ساتھ اس بات کو بھی ثابت کرتی ہے کہ یہ مثنوی ایک گم شدہ ادبی ہیت کا منفرد نمونہ ہے]

مزید برآں احمد آتش کے نزدیک یہ مثنوی عربی اور ترکی ادبیات کی تاریخ میں بھی بہت ہی اہم مقام کی حامل ہے. اس اہمیت کی وجہ انہوں نے یہ بتائی ہے کہ عیوقی نے اپنی مثنوی میں جو قصہ نظم کیا ہے اس کی تاریخ کے بہت سے نکات کو یہ مثنوی حل کرتی ہے. واقعہ یہ ہے کہ عیوقی نے اپنی مثنوی میں جو قصہ نظم کیا ہے وہ عربی ادبیات کا داشتہ و پرداختہ ہے اور ایرانی ادبیات کے توسط سے پہلے تو اس نے ترکی کی ادبی دنیا میں راہ پائی بعد ازاں اس کے اثر سے عامۃ الناس کے ترکی ادبیہ (غالباً احمد آتش کی مراد "فوک لور" سے ہے) میں

بھی داخل ہوا اور دوسرے راستوں کے ذریعے یہ قرون وسطیٰ کے فرانس میں بھی پہونچ گیا۔

اس بحث کو مزید آگے بڑھانے سے پہلے بہتر یہ معلوم ہوتا ہے کہ احمد آتش نے اپنے مقالے میں قصہ کا جو خلاصہ تحریر کیا ہے اس کو پیش کر دیا جائے تاکہ یہ دیکھا جا سکے کہ انہوں نے جس بات کی طرف اشارہ کیا ہے وہ کس حد تک درست ہے؟

قصہ کا خلاصہ یوں ہے:

”نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں ہلال اور ہمام نام کے دو بھائی تھے جو قبیلۂ بنی شیبہ کے رئیس تھے۔ ان کی بود و باش مکہ کے جوار میں تھی۔ دونوں بھائیوں کے یہاں دو اولادیں ہوئیں، ایک کے یہاں لڑکی، دوسرے کے یہاں لڑکا۔ لڑکے کا نام ورقہ تھا اور لڑکی کا گل شاہ۔ دونوں کی داشت پرداخت ایک ساتھ ہی ہوئی، اسی لیے دونوں ایک دوسرے کو بہت عزیز رکھتے۔ جب وہ دس سال کے ہوئے تو تعلیم کے لیے استادوں کے پاس بھیجے گئے۔ ورقہ مشہور شہسوار بنا۔ چونکہ گل شاہ بہت خوبرو تھی اس لیے بہت سے نوجوان اس کے عاشق ہو گئے۔ جب دونوں کی عمریں سولہ برس کی ہوئیں تو ان کی باہمی شادی طے پائی۔ نکاح کے وقت بنی ضبہ کے رئیس ربیع بن عدنان نے گل شاہ کو حاصل کرنے کے لیے بنی شیبہ پر شبخون مار کر غارتگری مچائی اور گل شاہ کو اغوا کر لے گیا۔ ورقہ نے اپنی فوج لے کر ربیع کا پیچھا کیا مگر اس کا انجام یہ ہوا کہ جنگ کرتے ہوئے ربیع نے ہمام کو ہلاک کر دیا۔

ورقہ نے ہمت نہیں ہاری وہ ربیع پر حملے کرتا رہا تاآنکہ وہ ربیع کو ہلاک کرنے میں کامیاب ہو گیا اور گل شاہ کو اپنے قبیلے میں واپس لے آیا لیکن یہ کامیابی اس وقت ملی جب وہ مال و دولت اور اپنے والد سے ہاتھ دھو بیٹھا تھا۔ اس وجہ سے گل شاہ کی والدہ اس بات پر راضی ہوئیں کہ وہ اس کی شادی

ورقہ سے کر دیں، ورقہ نے اپنے ایک غلام کو اپنے ایک عزیز کے پاس جو یمن میں رہتا تھا مال و زر اور جہیز کا سامان لانے کے لیے بھیجا۔ جب ورقہ کا فرستادہ غلام ایک مدت تک واپس نہ آیا تو ورقہ پریشان ہوگیا اور خود عازم یمن ہوا، بہت سی مصیبتیں جھیلتا، چند جنگوں سے اپنے آپ کو محفوظ رکھتا، یمن پہونچا۔ آخرش خاصہ مال و متاع لے کر اپنے قبیلہ میں واپس آیا، لیکن افسوس ورقہ کی غیر موجودگی میں شام کا بادشاہ ورقہ کے قبیلے میں آیا، اس نے گل شاہ کے حسن و جمال کو دیکھا اور اس پر فریفتہ ہو گیا۔ چنانچہ اس نے بہت سارا جہیز پیش کرکے اس سے نکاح کیا اور اپنے ساتھہ شام لے گیا۔ گل شاہ جب ملک شام کی طرف کوچ کر رہی تھی، اسنے اپنی انگوٹھی ایک غلام کو دی اور اس سے فرمائش کی کہ جب ورقہ واپس آئے تو اس کو یہ انگوٹھی دے دی جائے۔

گل شاہ کے شام جانے کے بعد اس کی والدہ نے ایک بھیڑ ذبح کی اور اس کا گوشت پورے قبیلے میں تقسیم کیا اور ھڈیوں کو ایک جگہ زمین میں دفن کر کے اس پر قبر بنادی۔ جب ورقہ واپس آیا تو قبیلے کے تمام لوگوں نے ماتم گساروں کی طرح اس کی پیشوائی کی اور اس سے غلط بیانی کی کہ گل شاہ کا انتقال ہو چکا ہے۔ وہ لوگ ورقہ کو اس جگہ لے گئے جس میں بھیڑ کی ھڈیاں دفن تھیں۔ کسی بھی شخص نے ورقہ کو حقیقت حال سے آگاہ نہیں کیا۔ ورقہ پاگلوں کی طرح ہر روز اس قبر پر آتا اور دیر تک بیٹھا رہتا۔ ایک دن ان بچوں کے ذریعے جو وہاں کھیل رہے تھے اس کو اصل حقیقت کا علم ہوا۔ حقیقت کا علم ہونے پر وہ ملک شام گیا اور وہاں بادشاہ کا مہمان بنا۔ کسی صورت سے اس انگوٹھی کے ذریعے جو گل شاہ نے ایک غلام کے ذریعے اس کو بھجوائی تھی اس کو اپنی آمد کی اطلاع دی۔ گل شاہ نے اپنے شوہر کو ورقہ کی موجودگی سے خبردار کیا۔ ورقہ کو جب اس بات کا علم ہوا تو وہ بہت غمزدہ اور پریشان ہوا اور اسی حال میں اپنے قبیلے کی طرف واپس

ہوا مگر انتہائی غمگین راستے ہی میں مر گیا۔ جب گل شاہ کو ورقہ کی موت کی اطلاع ملی تو اس کی قبر پر گئی اور اس نے وہاں پہونچ کر ایک خنجر سے خود کو ہلاک کر لیا۔

کچھ عرصے کے بعد آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا اپنے چار برگزیدہ صحابیوں کے ساتھ ادھر گذر ا ہوا ان پاکباز عاشقوں کا واقعہ جب آپ کے گوش گذار ہوا تو آپ نے ورقہ اور گل شاہ کے حق میں دعا فرمائی جس کے نتیجے میں دونوں نے نئی زندگی پائی۔ ان کے زندہ ہونے کے بعد شام کے بادشاہ نے گل شاہ کو طلاق دی اور خود آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے نکاح کے ذریعے گل شاہ اور ورقہ کو رشتۂ ازدواج سے منسلک کر دیا۔ شام کے بادشاہ نے اپنی حکومت ورقہ کو دے دی بعد ازاں دونوں نے اپنی زندگی اطمینان اور سکون سے بسر کی۔ "۲

احمد آتش نے مختصر ترین اور انتہائی سادہ انداز میں درج بالا خلاصہ تحریر کرنے کے بعد دوبارہ اپنے موضوع کی طرف مراجعت کرتے ہوئے تحریر کیا ہے کہ جب انہوں نے آٹھویں صدی ہجری کے ایک اناطولی شاعر یوسف مداح کی مثنوی "ورقہ و گلشاہ" پر اپنا مقالہ لکھا تھا تو انہوں نے اس بات کی نشاندھی بھی کی تھی کہ مثنوی "ورقہ و گل شاہ" میں جن واقعات و حوادث کو نظم کیا گیا ہے وہ من و عن پہلی صدی ہجری کے ایک عرب شاعر عروۃ بن الحزم العذری کے حالات و حوادث سے مطابقت رکھتے ہیں۔ احمد آتش کا قیاس ہے کہ پہلی صدی ہجری ہی سے اس شاعر کی محرومیاں عوامی قصے کا رنگ اختیار کر گئی تھیں، اپنے اس قیاس کی تائید میں انہوں نے ابن الندیم کی "کتاب الفہرست" کا ذکر کیا ہے جو چوتھی صدی ہجری کی تصنیف ہے اور اس میں ایک

---

(۱) یہ [illegible] کا بیان ہے، تاریخی واقعہ نہیں۔
(۲) ملاحظہ ہو مجلہ دانشکدۂ ادبیات (تہران) سال اول [illegible] ۱۳۳۲ [illegible]

کتاب کا نام "کتاب عروہ و عفراء" بھی مذکور ہے۱ . علاوہ بر این عیوقی کی مثنوی کی درواثت سے پہلے بھی فارسی ادبیات میں ورقہ اور گل شاہ کا نام نامعلوم نہ تھا کیونکہ ان کے نام سوزنی (م : ۵۶۹ ھ) اور مولانا روم (م : ۶۷۲) کے اشعار میں موجود ہیں . ترکی ادبیات میں سب سے پہلے یہ قصہ یوسف مداح نے نظم کیا . پھر اس قصہ سے متاثر ہو کر بہت سے عوامی قصے بھی وضع کئے گئے . احمد آتش نے اس بات کی بھی نشاندھی کی ہے کہ یہ قصہ کسی طرح اسپین پہونچا اور اسپین کے توسط سے فرانسیسی بھی اس سے واقف ہوئے . چنانچہ عہد وسطی میں اسی قصے کی بنیاد پر Floire Blancheflor نامی قصہ فرانس میں مرتب ہوا . یہاں پر اس امر کی بھی نشاندھی ضروری ہے کہ عروہ بن الحزم کی حقیقی اور واقعی زندگی میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی دعا سے ان کے دوبارہ زندہ ہونے کا کوئی ثبوت نہیں ملتا . عیوقی کی "ورقہ و گل شاہ" میں یہ بات نظم ہوئی ہے اس سے اس بات کا اندازہ لگایا جا سکتا ہے کہ یہ غلط روایت کتنے طویل عرصے سے سینہ بہ سینہ منتقل ہوتی چلی آرہی ہے . ممکن ہے اس کی ابتدا پانچویں صدی ہجری سے بھی پہلے ہو گئی ہو اور ابھی تک ہم کو اس کا علم نہ ہو سکا ہو . بہ ہر حال کسی واقعے میں جب افسانوی رنگ ملتا ہے تو ایسا ہو جانا چنداں باعث تعجب نہیں ہوتا .

مثنوی "ورقہ و گل شاہ" پر احمد آتش کا زیر بحث مقالہ "مجلۂ دانشکدۂ ادبیات" کے صرف گیارہ صفحات پر محیط ہے لیکن انھی گیارہ صفحات میں انہوں نے معلومات کا جو دریا بہا دیا ہے اس کی مثالیں مشکل ہی سے ملیں گی .

ان کے ایک اور مقالے کا ذکر ناگزیر ہے جو ہماری دسترس میں نہیں ہے . ان کے شاگرد نہادچیتن کے قول کے مطابق احمد آتش نے اناطولیہ کے ایک فراموش شدہ مگر اہم فارسی شاعر

---

(۱) کتاب الفہرست (ترجمۂ فارسی) تہران ، ۱۳۶۶ ھ ش ، ص ۵۳۳

سیف الدین محمد فرغانی پر ایک طویل مقالہ لکھا ہے[1]۔ یہ شاعر چودھویں صدی کے اوائل میں ایران سے ترک سکونت کرکے اناطولیہ میں آکر بس گیا تھا۔ وہ نہ تو ایران میں مشہور تھا اور نہ ہی ترکی میں۔ احمد آتش کو اس کے دیوان کے تین مخطوطے ملے جو ترکی کے مختلف کتابخانوں میں محفوظ تھے۔ انھوں نے ان مخطوطوں کا مطالعہ کرنے کے بعد یہ محسوس کیا کہ اس شاعر کا شمار تو فارسی زبان کے اچھے بلکہ بڑے شعرا میں ہونا چاہیے۔ اپنے اس احساس کے تحت انہوں نے فرغانی کے حالات زندگی کے بارے میں تحقیق شروع کی اور اپنی انتھک محنت کے بعد وہ اس بات میں کامیاب ہوئے کہ فرغانی کو تاریکی کی دنیا سے نکال کر روشنی میں لے آئے۔ اس طرح اس کے حالات زندگی بھی معلوم ہو گئے اور اس کا کلام بھی منظر عام پر آگیا۔

احمد آتش نے درج بالا علمی کاموں کے علاوہ ترکی کے مختلف قدیم کتابخانوں میں محفوظ مخطوطوں کی تفصیلی اور تحقیقی فہرستیں بھی مرتب کیں۔ انہوں نے چروم، یوزقات، بور دور، انطالیہ، قونیہ، قسطمونی[2]، اماسیہ، استانبول اور اناطولیہ کے کتابخانوں پر گرانقدر مقالے بھی تحریر کیے۔ علاوہ بریں بہت سے اہم مخطوطوں کو انہوں نے اپنے مقالوں کے ذریعہ علمی دنیا سے روشناس کرایا۔ مزید براں سلیمان چلبی کی کتاب "وسیلۃ النجات" کا تنقیدی متن مرتب کرکے اپنے مقدمہ کے ساتھ انقرہ سے ۱۹۵۴ء میں شایع کروایا۔ اسی طرح کا ایک اور قابل توجہ علمی کام بھی ان کے ہاتھوں انجام پذیر ہوا اور انہوں نے رشید الدین فضل اللہ

---

(۱) یہ مقالہ Belleten کی جلد ۱۳، نمبر ۹۱ (۱۹۵۹ء) میں شایع ہوا ہے۔

(۲) قسطمونی میں محفوظ مخطوطات سے متعلق احمد آتش کے ترکی مقالے کا اردو ترجمہ پروفیسر اکمل ایوبی صاحب نے "ترکی کا ایک غیر معروف کتبخانہ" کے عنوان سے کیا تھا جو مجلہ علوم اسلامیہ (علی گڑھ) کی جلد ۱، شمارہ ۱ (جون ۱۹۶۰ء) میں شایع ہوا تھا۔ اصل مقالہ رسالہ Oriens کی جلد ۵، شمارہ ۱ (۱۹۵۲ء) میں شایع ہوا تھا۔

کی "جامع التواریخ" کے غزنویوں اور سلجوقیوں سے متعلق حصوں کے تنقیدی متن کو دو الگ الگ جلدوں میں انقرہ سے شایع کیا۔ غزنویوں والا حصہ سنہ ۱۹۵۷ء میں اور سلجوقیوں والا سنہ ۱۹۶۰ء میں منظر عام پر آیا[1]۔ علاوہ برایں انہوں نے چند

عربی کتابوں کے ترکی زبان میں ترجمے بھی کیئے ہیں جن میں فارابی[2] کی "کتاب احصاد العلوم" اور ابن سینا کا رسالہ "رسالہ فی ماهیت العشق"[3] خاص طور سے قابل ذکر ہیں۔

اپنے اس مطالعے کے آخر میں ہم ان کے دو ایسے کارناموں پر قدرے تفصیل سے روشنی ڈال رہے ہیں جن کو فارسی کی علمی دنیا میں بڑی شہرت اور اهمیت حاصل ہے۔ هماری مراد "سند بادنامہ" اور ترجمان البلاغہ سے ہے۔ هم پہلے "سندباد نامہ" کا مطالعہ پیش کرتے ہیں۔

"سندباد نامہ" جس کو کتاب سند باد حکیم، وزراء سبعہ اور کتاب مکر النسا[4] بھی کہا جاتا ہے قدیم فارسی نثر کا نمونہ ہے۔ یہ کتاب بھی انہی کتابوں میں ہے جو هندوستان سے ایران گئیں اور پہلوی میں ترجمہ هوئیں۔ لیکن بدقسمتی سے هم کو اس بات کا علم نہیں ہے کہ یہ کتاب کس زمانے میں ایران پہنچی اور ترجمہ هوئی۔ البتہ یہ ضرور معلوم ہے کہ دوسری صدی هجری میں اس کا ایک عربی ترجمہ هوا۔ نصر بن احمد سامانی کے عہد حکومت میں رودکی (م: ۳۲۹ھ) نے اس کتاب کی چند

---

(۱) پروفیسر احمد آتش کا "جامع التواریخ" پر ترکی زبان میں ایک مقالہ Belleten کی جلد ۱۵، نمبر ۹۷ (۱۹۶۱) میں شایع هوا تھا اور اس کا فارسی ترجمہ تہران کے مجلۂ دانشکدۂ ادبیات کی جلد ۸ کے تیسرے شمارے (۱۹۶۱) میں شایع هوا۔

(۲) احمد آتش نے فارابی سے متعلق ایک تفصیلی ببلوگرافیہ بھی مرتب کی جو سنہ ۱۹۵۱ میں شایع هوئی تھی۔

(۳) یہ رسالہ کتابی شکل میں سنہ ۱۹۵۳ء میں استانبول سے شایع هوا تھا۔ اس رسالہ میں ترکی ترجمہ کے ساتھ ساتھ اصل عبارت کا تنقیدی متن بھی شایع کیا گیا ہے۔

(۴) مجلہ دانشکدۂ ادبیات، تہران، جون ۱۹۶۶ ص ۹۶

حکایتوں کو نظم کیا ۔ اس کے کچھ زمانے کے بعد نوح بن نصر سامانی کے حکم سے خواجہ عمید ابو الفوارس فنارورزی نے پہلوی سندباد نامہ کا فارسی میں ترجمہ کیا ۔ یہاں پر اس امر کا ذکر ضروری ہے کہ بہت سے لوگ اس کتاب کو اس سندباد بحری سے متعلق سمجھتے ہیں جس نے سات دریائی سفر کیے تھے ۔ یہ "سندباد نامہ" جو ہندوستان سے ایران پہونچا اور پہلوی زبان میں ترجمہ ہوا سندباد بحری کے سات دریائی سفر سے کوئی تعلق نہیں رکھتا ۔ ایک خیال یہ بھی[1] ہے کہ زیر بحث کتاب کا مصنف ایک ہندوستانی فلسفی سدہ پتی ہے ۔ ظہیری سمرقندی نے لکھا ہے کہ سندباد "کور دیس" کی مملکت اور اس عہد کا ایک نامور شخص تھا ۔ کوردیس نام کا ہندوستان کا کوئی بادشاہ معروف نہیں ہے ۔ اس لیے اسے مورخوں نے ، جن میں مسعودی بھی شامل ہے ، کوردیس کا نام کوروش لکھا ہے ۔ مجمل التواریخ و القصص (سال تالیف ۵۲۰ھ مصنف نامعلوم) کے مصنف کا قیاس یہ ہے کہ یہ کتاب اشکانیوں کے دور میں ، ۲۲۷ سے ۲۵۰ ق م کے درمیان معرض وجود میں آئی ۔ فہرست ابن الندیم[2] میں یہ بھی لکھا گیا ہے کہ اس کتاب کے بارے میں ہندوستانیوں اور ایرانیوں میں یہ نزاع تھی کہ اس کی جائے تصنیف ہندوستان ہے یا ایران ۔ دونوں ملکوں کے علما اور فضلا اپنے اپنے دلائل سے دعوے پیش کیا کرتے ۔ ابن الندیم اس بات کا قایل ہے کہ یہ کتاب اصلاً ہندوستانی ہے جو ایران لائی گئی اور اس کا پہلوی زبان میں ترجمہ ہوا ۔

---

(۱) ڈاکٹر غلام حسین صدیقی نے مذکورہ بالا مجلہ میں شایع شدہ اپنے مقالے " بعضی از کہن‌ترین آثار نثر فارسی " میں اس کتاب سے بحث کرتے ہوئے اس کا سنہ ترجمہ عہد نوشیروان (۵۲۱—۵۷۹ ء) قرار دیا ہے اور اس قیاس کا سبب یہ قرار دیا ہے کہ برزویہ طبیب نوشیروان کے عہد حکومت میں کلیلہ و دمنہ کے ساتھ چند اور کتابیں بھی ایران لایا تھا جن کا ترجمہ پہلوی زبان میں کیا گیا ۔ ان کا قیاس ہے کہ "سندباد نامہ" بھی انہی کتابوں میں ہے جن کو برزویہ طبیب اپنے ساتھ ایران لایا تھا ۔

(۲) الفہرست، ترجمۂ فارسی، ص: ۵۴

فناروزی کا فارسی ترجمہ صدیوں پہلے معدوم ہوچکا ہے مگر "سندباد نامہ" کی حکایتیں اور قصے اور خود فناروزی کا نام ظہیری سمرقندی کی ترتیب دادہ یا باز نوشت کردہ "سندباد نامہ" کی وجہ سے زندہ ہے۔ ظہیری سمرقندی، ایلک خانی بادشاہ رکن الدین مسعود بن علی (۵۵۶ — ۵۷۴ھ) کا درباری تھا، اس نے فناروزی کی سادہ اور سہل زبان کی جگہ پر مرصع عبارت اور حاشیہ آرائی کے ساتھ اپنی فارسی میں اس کتاب کے مندرجات کو تحریر کیا جو آج ہمارے ہاتھوں میں ہے[۱]۔ اس سرگذشت کی داستان خود ظہیری سمرقندی کے الفاظ میں یہ ہے:

"باید دانست که این کتاب به لغت پہلوی بوده است و تا روزگار امیر اجل عالم عادل، ناصر الدین ابو محمد نوح بن منصور[۲] السامانی اناراللہ برهانه، هیچ کس ترجمه نه کرده بود، امیر عادل نوح بن[۳] منصور فرمان داد خواجه عمید ابوالفوارس فناروزی را۔تا بزبان فارسی ترجمت کند و تفاوت و اختلافی که بدو راه یافته بود بردارد و درست و راست کند بتاریخ سنه تسع و ثلثین و ثلثمایه ۔ خواجه عمید ابو الفوارس رنج بر گرفت و خاطر درکار آورد و این کتاب را در عبارت دری پرداخت لکن عبارت عظیم نازل بود و از تزین و تحلی عاری و عاطل و بآنک در وی مقال را فسحت و مجال را وسعت تتوق و تصنع بود، هیچ مشاطه این عروس را نیاراسته بود . . . . و نزدیک بود که از صحائف ایام مدروس گردد و از حواشی روزگار بیک بار محو شودو اکنون بفردولت قاهره احیا پذیرفت و از سرطراوت و رونق گرفت"[۴]۔

(۱) مزید تفصیل کے لیے مجلۂ دانشکدۂ ادبیات، تہران، جون ۱۹۶۶، ص ۹۷ ملاحظہ ہو۔

(۲) نوح بن نصر (۳۳۱ — ۳۴۳ھ) کا نام ہونا چاہیے۔

(۳) ایضاً

(۴) سندباد نامہ، استانبول، ۱۹۴۸ء، بکوشش احمد آتش، ص ۲۵

[معلوم ہونا چاہیے یہ کتاب پہلوی زبان میں تھی۔ بہت بڑے امیر، عالم اور منصف ناصر الدین ابو محمد نوح بن منصور سامانی، اللہ ان کی دلیل کو روشن کرے، کے زمانے تک اس کا کسی بھی شخص نے ترجمہ نہ کیا تھا۔ منصف امیر نوح بن منصور (نوح بن نصر ہونا چاہیے) نے خواجہ عمید ابوالفارس فناروزی کو حکم دیا کہ وہ اس کا فارسی زبان میں ترجمہ کریں اور اس میں (یعنی متن میں) جو تحریف ہوئی اور خلل پیدا ہوگیا ہے اس کو درست کریں اور ٹھیک ٹھاک کریں۔ سنہ ۳۳۹ھ میں خواجہ عمید ابو الفوارس نے زحمت اٹھائی اور اس کام پر اپنا دل لگایا اور اس کو دری میں لکھا لیکن ان کی عبارت سخت پست تھی اور زینت و آرائش سے عاری بھی تھی باوجودیکہ اس میں (متن میں) بات کو واضح طور سے کہا گیا تھا اور طریقۂ بیان میں چرب دستی اور صنعت کاری کا مظاہرہ تھا، کسی مشاطہ نے اس دلہن کو سنوارا نہ تھا۔ ۔ ۔ ۔ ۔ قریب تھا کہ یہ پوری (کتاب) زمانے کی کتاب سے محو ہو جائے اور وقت کے حاشیے سے یکسر ختم ہو جائے۔ اب حکومت قاہرہ کے جمال سے اس نے دوبارہ زندگی اور نئے سرے سے تازگی اور رونق پائی]

محمد ظہیری سمرقندی کے اس بیان کی روشنی میں ایک دلچسپ بحث یہ سامنے آئی کہ اس کو فارسی "سندباد نامہ" کا مصنف کہا جائے یا مرتب؟ ہمارے زمانے میں بھی کبھی کبھی اس مسئلہ پر بحث چھڑ جاتی ہے۔ اس موضوع پر ہمارا خیال یہ ہے کہ اس کو ظہیری سمرقندی کی ترتیب نہیں بلکہ تصنیف سمجھنا چاہیے البتہ یہ ضرور ہے کہ اس موقع پر خواجہ عمید ابو الفوارس کو فراموش کرنا سخت ناانصافی ہوگی۔ واقعہ یہ ہے کہ پہلوی "سندباد نامہ" کا ترجمہ خواجہ عمید ابوالفوارس فناروزی کی کاوشوں کا نتیجہ ہے اور اس کی جو شکل فارسی زبان میں ہماری دسترس میں ہے وہ ظہیری سمرقندی کی یادگار ہے، ہم ان دونوں شخصیتوں میں سے کسی ایک سے بھی صرف نظر نہیں کر سکتے۔

قدیم زمانے سے ہی یہ کتاب اہل علم کی توجہ کا مرکز رہی ہے اور اس کے بہت سے مخطوطے ایران ہی میں نہیں دنیا کے اور بہت سے کتابخانوں کے ذخیروں میں بھی محفوظ ہیں جو اس بات کی دلالت کرتے ہیں کہ یہ کتاب فارسی کی مقبول ترین کتابوں میں رہی ہے. دور جدید میں بہت سے ایرانی عالموں نے اس کتاب کے بارے میں کسی نہ کسی نہج سے اظہار خیال کیا ہے جن میں سے چند کے نام یہ ہیں: تقی‌زادہ، سعید نفیسی، ڈاکٹر محمد معین، محمد دبیر سیاقی، ذبیح اللہ صفا وغیرہ۔ ترکی میں بھی "سندباد نامہ" کے متعدد مخطوطے مختلف کتابخانوں میں محفوظ تھے. احمد آتش نے، جہاں تک ان کی پہونچ ہوسکی، تمام مخطوطوں کا غائر نظروں سے مطالعہ کرکے اس کا ایک تنقیدی متن مرتب کیا اور اس پر ایک سو چار صفحات کا ترکی زبان میں مقدمہ تحریر کیا. ترکی زبان میں ہونے کی وجہ سے افسوس ہے کہ ہم اس مقدمہ سے کوئی استفادہ نہ کرسکے. ان کے شاگرد نہادچیتن کے قول کے مطابق اس مقدمہ میں احمد آتش نے صرف ظہیری سمرقندی کے مفصل سوانح حیات اور کارناموں ہی کی تلاش و جستجو نہیں کی ہے بلکہ ان تمام ترجموں کا بھی ذکر کیا ہے جو مشرقی زبانوں میں ہوئے ہیں. اس کے علاوہ ان کے مقدمہ میں اس بات کی بھی نشاندھی کی گئی ہے کہ انہوں نے اپنا تنقیدی متن کیسے اور کن ترجیحات کے ساتھ مرتب کیا ہے. اس طویل مقدمہ کو تحریر کرنے کے علاوہ انہوں نے یہ بھی کیا کہ ترکی میں محفوظ ایک عربی "سندباد نامہ" کی بھی ناقدانہ تصحیح کرکے ظہیری سمرقندی کے "سندباد نامہ" کے ساتھ ساتھ ۱۹۴۸ء میں استانبول سے شایع کیا ہے. ان کے مذکورہ عالمانہ مقدمہ کا سارا نچوڑ اس مقالے میں محفوظ ہے جو انہوں نے ترکی دائرۃ المعارف اسلامی (Islam Ansiklopedisi) کے لیے لکھا ہے جو دسویں جلد میں شامل ہے.

اسی طرح کا ان کا ایک دوسرا کارنامہ "ترجمان البلاغہ" کے ایک منفرد مخطوطے کا تنقیدی متن مرتب کرکے شایع کرنا ہے. "ترجمان البلاغہ" کا موضوع ادبی صنایع کا بیان ہے. ایسا تو نہیں

ہے کہ اہل علم اس کتاب کے وجود سے ناواقف رہے ہوں مگر اس کے مصنف سے ضرور ناواقف تھے۔ احمد آتش کی مرتب کردہ "ترجمان البلاغہ" کے شایع ہونے سے پہلے جن حضرات نے تاریخ ادبیات ایران پر گرانبہا تصانیف و تالیف کا انبار لگادیا ہے وہ سب کے سب اس کتاب کا مصنف غزنویوں کے دور کے مشہور شاعر فرخی کو سمجھتے تھے۔ سنہ ۱۹۴۸ء میں احمد آتش کو اس کتاب کا ایک مخطوطہ ترکی کے ایک کتابخانہ میں ملا جس پر اس کا سنہ کتابت ۵۰۷ھ مطابق ۱۱۱۳ء درج تھا اور اس پر کاتب کا نام اردشیر بن دیلمسپار النجمی الشاعر بھی موجود تھا۔ یہ وہی اردشیر ہے جس نے اسدی طوسی کو اس بات کے لیے آمادہ کیا تھا کہ وہ اپنی شہرہ آفاق کتاب لغت فرس جو "لغت فرس اسدی طوسی" کے نام سے مشہور ہے، لکھے۔ اس مخطوطے کی دریافت کے بعد انہوں نے سوچا کہ وہ اپنے مقدمہ کے ساتھ اس کا عکس شایع کردیں مگر جب انہوں نے مخطوطے کا مزید مطالعہ کیا تو ان کو محسوس ہوا کہ اس میں نہ صرف کتابت کی بہت سی غلطیاں ہیں بلکہ بعض بعض جگہوں پر اوراق بھی غائب ہیں۔ علاوہ بریں اس کا خط ایسا ہے کہ آج کے لوگ نہ پڑھ سکیں گے، اس لیے انہوں نے عکس کے ساتھ تنقیدی متن بھی شایع کرکے ایک نہایت اہم ادبی خدمت انجام دی۔

مخطوطے کے مطالعے نے ان پر یہ بات منکشف کی کہ اس کتاب کا مصنف فرخی نہیں بلکہ محمد بن عمر الرادویانی ہے۔ شخص مذکور کا تاریخ ادبیات ایران میں کہیں نام نہیں ملتا لیکن اس کی اہمیت کا اندازہ صرف اس ایک حقیقت سے لگایا جا سکتا ہے کہ صنایع ادبی پر مشہور زمانہ کتاب یعنی رشیدالدین وطواط (م : ۵۷۳ھ) کی کتاب حدایق السحر، الرادویانی کی کتاب "ترجمان البلاغہ" سے مستفاد ہے، علاوہ بریں اس بات کا بھی علم ہوا کہ ابوالحسن نصر بن الحسن المرغینانی کی کتاب "محاسن الکلام" الرادویانی کے لیے نمونہ بنی۔ تاہم اس نے اپنی انفرادیت کو باقی رکھا اور محاسن الکلام کا فارسی زبان میں اپنے نام سے ترجمہ نہیں کیا۔

احمد آتش کے الفاظ یہ ہیں :

''هر چند الرادویانی این کتاب را سرمشق گرفته ولی خود تماماً مستقل بوده است''.

[هر چند کہ اس کتاب کو الرادویانی نے نمونہ بنایا ہے مگر وہ بجائے خود ایک مستقل تصنیف ہے]

اس انکشاف سے وہ اس نتیجے پر پہونچے کہ ''حدایق السحر'' دو کتابوں ''محاسن الکلام'' اور ''ترجمان البلاغہ'' سے مستفاد ہے . ان تمام باتوں کا علم ہم کو ان کی اس چار صفحوں کی تحریر سے ہوا جس کو انہوں نے دیباچۂ ناشر کتاب کے عنوان سے کتاب کے شروع میں فارسی زبان میں تحریر کیا ہے . ''ترجمان البلاغہ'' پر احمد آتش کا ترکی مقدمہ ۱۵۹ صفحات پر محیط ہے . افسوس ہے کہ ہم اس مقدمہ سے بھی کوئی استفادہ نہ کر سکے . اگر '' سندباد نامہ '' اور ''ترجمان البلاغہ'' کے ترکی مقدمے فارسی زبان میں ترجمہ ہو جائیں تو اس سے احمد آتش کے خیالات کو مزید عام ہونے کا موقع ملے گا اور ان کی تحقیق کی روشنی میں ان کتابوں پر مزید تحقیق کی جا سکے گی[1] .

احمد اتش نے یوں تو صرف انچاس سال کی عمر پائی مگر اسی عمر میں وہ ایسے کارنامے انجام دے گئے جو مدتوں ان کی یاد کو تازہ رکھیں گے . ان کے آثار کی تعداد ۱۸۸ ہے[2] . معلوم نہیں احمد آتش کے بعد کی نسل نے ان کی روش کو برقرار رکھا ہے

---

(۱) ترجمان البلاغہ سے متعلق احمد آتش کے دیگر مضامین ان رسالوں میں بھی شایع ہوے ہیں : Oriens ۱۹۴۸ - دانش تہران، جلد اول (۱۹۵۰ / ۱۳۲۸) - مجلہ آموزش و پرورش (۱۹۵۰ / ۱۳۲۸) مجلہ یغما، جلد ۳ (سنہ ۱۹۵۱ ء ۱۳۲۹ ھ ش)

(۲) میں پروفیسر اکمل ایوبی صاحب کا شکر گذار ہوں کہ انہوں نے اس مقالے میں ترکیات کے بارے میں بہت سے نکات کے اضافے کروائے .

یا فارسی زبان ان کے لیے ایک اجنبی زبان بن چکی ہے ؟

ماخذ

۱ - سندباد نامہ ، بکوشش احمد آتش ، استانبول ، چاپخانہ وزارت فرہنگ ، ۱۹۴۸ ء

۲ - سندباد نامہ ، بکوشش (نامعلوم) چاپخانۂ محمد علی فردین ، تہران ، اردی بہشت ۱۳۳۳ ھ ش .

۳ - ترجمان البلاغہ ، بکوشش احمد آتش ، استانبول ، چاپخانہ ابراہیم خروس ، ۱۹۴۹ ء

۴ - مجلۂ دانشکدۂ ادبیات ، تہران ، جلد ۱۳ ، شمارہ ۴ (جون ۱۹۶۶ ء)

۵ - راہنمای کتاب ، تہران ، جلد ۱۳ ، شمارہ ۱۱-۱۲ ، جنوری—مارچ ۱۹۷۱ ء

۶ - مجلۂ دانشکدۂ ادبیات ، سال اول ، شمارہ ۴ ، تیرماہ ۱۳۳۳ ھ ش

۷ - جشن نامۂ ابن سینا ، تہران ، ۱۳۳۴ ھ ش ، جلد دوم

۸ - Sarkiyat Mecmuasi ، استانبول ، جلد ۵ (سنہ ۱۹۷۲ ء)

۹ - Turk Kulturu ، انقرہ ، نمبر ۵۰ (۱۹۶۶ ء)

ادب اور تاریخ کے دوامی رشتے
دکتر ابراهیم باستانی پاریزی کی نظر میں

پروفیسر شعیب اعظمی*

یہ فیصلہ کرنا بہت مشکل ہے کہ فن ادب اور فن تاریخ میں پہلے کس فن کا آغاز ہوا؟ آیا ادب کو جو انسان کی ذہنی تخلیق کا اولین شاہکار تھا خواہ وہ نثر ہو یا نظم یا پھر تاریخ کو جسے ماضی کا آئینہ اور آیندہ کا معمار کہا گیا ہے۔ بہر حال یہ بات یقینی ہے کہ دونوں کے رشتے بہت قدیم ہیں اور دونوں ایک دوسرے کا لازم و ملزوم ہیں اور خصوصاً اسلامی تاریخ کو اس کے ادب سے جدا کرنا آسان نہیں ہے۔ کیا "شاهنامه" کو ہم تاریخ کا نام نہیں دے سکتے اور کیا تاریخ بیہقی کو خالص واقعات اور جنگوں کے ایک مرتب تاریخ‌وار دستاویز کا مجموعہ قرار دیا جا سکتا ہے۔ اگر ایک محقق اور نقاد کے ذمہ ان آثار کی تدوین، تنقید، تحلیل اور تجزیہ کا کام سونپا جائے تو وہ اپنی دیانت دلچسپی، صحیح متن، مشقت اور متعدد مآخذ اور منابع کے وہی بنیادی اصول متعین کرے گا یا پھر ان دونوں کو جدا کر کے کوئی نئے اصول مرتب کرے گا۔

عربی اور فارسی ادبیات اور تاریخ کے محقق طالبعلموں کو غالباً صاحب "چہار مقاله" کے دبیری کے باب میں کہے ہوئے لازمی نکات کبھی فراموش نہیں ہو سکتے جس میں ایک اچھا دبیر بننے کے لیے تفسیر، حدیث، اخبار، روایات، فقه، شاعری کے علاوہ دیگر مروجه علوم پر دسترس ضروری ہے۔ غالباً یہ شرط ہر ادیب اور مورخ کے لیے بھی ناگزیر تھی چنانچہ ہم اس عہد کی بیشتر تاریخوں میں بیان کے ساتھ قرآنی آیات، احادیث، اقوال، انشاء اور

---

* پروفیسر شعیب اعظمی، شعبه فارسی، جامعه ملیه اسلامیه، دهلی.

اشعار کا بیش بہا خزانہ پاتے ہیں۔ گویا ادیب مورخ تھا اور مورخ ادیب اور اس کی کاوش حقیقت اور عبرت کا آئینہ۔ ابراهیم باستانی پاریزی کا ایک اقتباس ملاحظہ ہو :

در تمدن چند هزار سالۂ ما که هزار و پانصد سال بازبان فارسی امروزی همراه بوده است، غیر عادی نیست. اگر تاریخ با ادب آمیخته شده باشد بیشتر کتب ادبی فارسی ما حاوی قسمت مهمی از تاریخ اجتماعی ماست. یاد مرحوم عباس اقبال بخیر، همیشه میگفت "دیوان امیر معزی نیشاپوری "خودش یک تاریخ عصر سلجوقی است" از طرف دیگر شعر و ادب، در نگارش تاریخ، یک چاشنی‌ای به نوشته می دهد که خواننده را به دنبال کردن بحث تشویق و ترغیب میکند. منتها البته ضروری هست میان شعر و ادب با تاریخ و سرگذشت که این مرزباید رعایت شود ۱.

آج کی اس مجلس میں مندرجہ بالا اقتباس کے مصنف جو ایک مایہ‌ناز مورخ معروف مقالہ نگار، صاحب طرز ادیب، لطیف مزاج نگار اور دلنشین شعر کہنے والے شخص، دکتر ابراہیم باستانی

---

(۱) کیہان فرہنگی، ص ۴، شمارہ ۱۰، سال چہارم دیماہ ۱۳۶۶، مؤسسہ کیہان، تہران، ایران۔

اس عبارت کا اردو ترجمہ یوں ہے :

"ہمارے تمدن کے چند ہزار سالوں میں جو کہ پندرہ سو برس سے آج کی فارسی زبان تک ہمراہ رہا ہے، یہ بات غیر فطری نہیں ہے، اگر تاریخ ادب کے ساتھ شامل رہی ہو۔ فارسی کی زیادہ تر ادبی کتابیں ہماری اجتماعی تاریخ کے اہم حصوں پر حاوی ہے۔ مرحوم عباس اقبال کی یاد بخیر ہمیشہ کہا کرتے تھے "دو امیر معزی نیشاپوری کا دیوان خود اپنی جگہ سلجوقی عہد کی ایک تاریخ ہے۔ دوسری جانب، تاریخ نگاری میں شعر اور ادب تحریر میں ایک ایسی چاشنی پیدا کر دیتے ہیں جو قاری کو بحث و گفتگو کی تلاش میں شوق اور رغبت دلاتے ہیں۔ غرض یہ کہ یہ بات یقیناً ضروری ہے کہ شعر و ادب کو تاریخ اور واقعات نگاری کے میدان میں ملحوظ رکھنا چاہیے۔"

پاریزی کے حالات زندگی، تحصیلات، مشاغل اور ادبی و علمی کارناموں کا ذکر ہوگا جن کی نگارشات نے دنیائے فارسی میں ایک دھوم مچا رکھی ہے اور جن کی تحقیق، تنقید، تاریخ، شاعری اور علمی دنیا کا دائرہ ایران سے باہر مصر، فرانس، انگلستان، امریکہ اور دوسرے ممالک کی زبان و ادب کی سرحدوں میں داخل ہوگیا ہے.

باستانی پاریزی سیرجان اور رفسنجان کے درمیان واقع پاریز نام کے چھوٹے سے قصبہ میں ۱۳۰۴ش/۱۹۲۵ء میں پیدا ہوئے. ان کے والد ملا علی اکبر اخوند خود صاحب علم تھے. پاریزی قصبہ کے جنوب میں تالاب کے کنارے شیخ محمد حسنی نام کے ایک شخص کے گھر میں واقع مدرسہ میں الفبا کا درس لیتے رہے. وہ اپنے کلاس کے مانیٹر، اکبر پیغمبر زادہ کی وجاہت اور عبقریت سے بہت زیادہ متاثر تھے. چنانچہ خود لکھتے ہیں:

> کم کم دانستم کہ این شخص خود نیز یکپا صاحبخانہ محسوب می شود. یعنی پدرش شیخ جلال، پسر شیخ حسینعلی ونوہ شیخ محمد حسن پیغمبر دزدان بودہ و بقول خود پیغمبر "صاحب اجاق" است و امروز می فہمم شاید اثر روح بزرگ ہمان مرد روحانی بودہ کہ الفبا در خالۂ او بزبان من نہادہ شود تا ۱۳ سال بعد ازان روز کہ پایہ مدرسہ نہادم مامور باشم کہ مکاتیب و نامہ ہائی این پیغمبر را گرد آورم و لااقل مریدان و امت لاکتاب نایاب را باکتاب کنم ۱".

(۱) پیغمبر دزدان، مقدمہ، "مجھے تھوڑا تھوڑا یہ احساس ہوا کہ یہ شخص خود اپنی جگہ بھی ایک حیثیت سے صاحبخانہ ہونے کا شرف رکھتا ہے یعنی اس کے والد شیخ جلال، پسر شیخ حسینعلی اور شیخ محمد حسن کے نواسے ہی پیغمبر دزدان تھے اور خود پیغمبر "صاحب اجاق" یعنی میر مطبخ تھے اور آج میں یہ خیال کرتا ہوں کہ یہ شاید اسی روحانی بزرگ شخصیت کی روح کا اثر تھا کہ میری زبان پر الف، ب کے حروف رکھے جائیں یہاں تک کہ اس روز کے ۱۳ سال بعد جب میں نے مدرسہ کے حدود میں قدم رکھا تھا اس امر پر مامور کیا جاؤں کہ ان پیغمبر کے خطوط اور مراسلات کو اکٹھا کروں اور کم از کم ان مریدوں اور بے کتاب کی امت کو صاحب کتاب کردوں".

پیغمبر دزدان کے مکان والے مدرسہ کی ابتدائی پانچویں جماعت ختم کرنے کے بعد وہ اپنے والد کے شخصی مدرسہ میں آگئے جہاں گرمیوں کے زمانہ میں دور دراز علاقوں کے علماء اساتذہ اور اہل علم و فضل جمع ہوتے تھے۔ ان لوگوں میں آقائی احمد معین زادہ رفسنجانی، سید ہدایت زادہ نبوی اور یحییٰ سالمی جیسے نامور اساتذہ ان کے مربی اور مدرس تھے۔ رفسنجانیؒ نے ان کو ''پیغمبر دزدان'' کے خطوط کا مسودہ عنایت کیا تھا اور سالمی نے پاریزی کے ادبی ذوق میں مغربی ادب کی چاشنی کا اضافہ کیا تھا۔ پاریزی کے والد اور سالمی نے ۱۳۱۳ش/۱۹۳۴ء وکٹر ھیگو کے کلام کو پڑھ کر ان کے دل میں اس عظیم مصنف کی عظمت کا ایسا چراغ روشن کیا تھا کہ پاریزی نے اس کی کتاب کا فارسی ترجمہ ''بینوایان'' کے نام سے کیا اور جب اپنے استاد سالمی کی فرمائش پر وکٹر ھیگو کے مقبرہ پر ان کا سلام کہنے گئے تو اپنی اس کتاب کا نذرانۂ عقیدت بھی پیش کیا۔ پاریزی کا کہنا ہے کہ اس دور افتادہ گاؤں پاریز میں ان دونوں بزرگوں کی وجہ سے وہ اتنا جانا مانا تھا کہ کیا نپولین کا نام سنا گیا ہوگا۔

مدرسہ میں والد کے علاوہ جو اساتذہ تھے وہ قلیل تنخواہ کے باوجود درس و تدریس کا فریضہ بخوبی انجام دیتے تھے۔ ۱۳۱۸ ش/ ۱۹۳۹ ء میں تعلیم حاصل کرنے سیرجان گیے۔ یہ دوسری جنگ عظیم کا زمانہ تھا، قسما، بیماری، غریبی اور مہنگائی کی بنا پر بھیانک بھوک اور گرانی کا دور دورہ تھا۔ پاریزی بمشکل آٹے اور پنیر پر گزارہ کرتے تھے جو بدقت تمام ان کے گاؤں سے بھیجا جاتا تھا۔ وہاں کے اساتذہ کی طویل فہرست میں آقائی عبد الحسین حجازی، ابوالقاسم ارجمند اور محمد صنعتی کا نام قابل ذکر ہے جنھوں نے پاریزی کے ذوق علمی کو اور تشنگی بخشی۔ پاریزی موسم گرما کی تعطیلات میں سیرجان سے اپنے گاؤں آتے والد کے حلقہ احباب میں شریک دور و نزدیک سے آئے ہوئے اساتذہ، شعرا، مورخین اور بزلہ سنج حضرات کی مجالس میں شریک ہوتے جو کسی بڑے علمی مدرسہ کی تدریس سے کم نہیں تھی اور

وہ بقول‌خود ”خذالعلم من الاخوان الکرام“ کے مصداق ان تمام حضرات سے استفادہ کرتے رہے اور خصوصا تاریخ اور ادب کا ذوق اپنے والد کی تشویق اور همت افزائی کی بدولت پایا. یہیں ۱۳۱۸ ش/۱۹۳۹ میں ایک قلمی مجلہ ”ندائی پاریز“ نکال‌کر اپنی علمی زندگی کا آغاز کیا.

سیرجان سے نویں کلاس پاس کرکے انہیں پاریز کے ڈاکخانہ میں ملازمت کا خیال پیدا ہوا. اسی زمانے میں کرمان کے ایک عالم استاد مرتضوی برازجانی کا ایک مضمون حضرت فاطمہ کے بارے میں شایع ہوا. پاریزی نے اس کی رد میں اپنا پہلا مقالہ ۱۳۲۱ش/۱۹۴۲ء کے مجلہ ”بیداری“ میں شایع کیا. کرمان ہی کے ایک دوسرے استاد آقائی منصوری نے اس مضمون کو پڑھ‌کر پاریزی کو ڈاکخانے کی ملازمت چھوڑ کر تصنیف و تالیف کے میدان میں آجانے کا مشورہ دیا، چنانچہ بہ کرمان گئے اور وہاں دانش‌سرای شبانہ‌روزی میں داخلہ لیا اور تقریباً ایک درجن مزید اساتذہ سے کسب فیض کیا. یہیں انہوں نے اپنی اولین تحقیقی اور علمی تصنیف کا پہلا کارنامہ ”پیغمبر دزدان“ مرتب کیا چنانچہ خود رقمطراز ہیں:

”بہ قول قدیمیہا چنان می نماید کہ او یکی از پر مرید ترین پیغمبران روئی‌زمین بودہ باشد زیرا کہ این کتاب تاکنون ۱۳ بارچاپ رسیدہ و اگرهمان پیغمبر معجزہ کند و مسئلہ کاغذ راحل کند شاید بچاپ بیستم هم برسد! باخاطر دارم، روزهائی کہ برائی غلط گیری بہ چاپخانہ می رفتم (این چاپخانہ در یکی از حمامهائی قدیمی کرمان تاسیس شدہ بود) بہ محض اینکہ پا بہ داخل می گذاشتم کارگران آهستہ بهم می گفتند، پسر پیغمبر دزدان آمد“[۱].

(۱) پیغمبر دزدان، مقدمہ، بزرگوں کے قول کے مطابق ایسا معلوم ہوتا ہے کہ وہ روے زمین پر نازل ہونے والوں میں سے بہت زیادہ مرید رکھنے والا پیغمبر رہا ہوگا کیونکہ یہ کتاب اب تک ۱۳ بار چھپ چکی ہے اور اگر وہی پیغمبر معجزہ دکھائے اور

"پیغمبر دزدان" کے ناشر کرمان کے سعیدی یزدی، پاریزی کے لکھنے کے مطابق "پیغمبر دزدان" کے مریدین میں سے تھے اور کتابفردوشی گلبہار کرمان کے مالک تھے اور غالباً پیغمبر کے مرید ہونے کی بنا پر اس نوعمری مین مصنف پاریزی کی کتاب چھاپنے پر بےتکلف آمادہ ہوگئے۔ ۱۳۲۳ ش / ۱۹۴۴ء سے ۱۹۸۴ تک ۱۳، اڈیشن چھپ چکے ہیں۔

پاریزی نے اپنا دوسرا مقالہ اپنے استاد و ادیب باستاد کے انتقال پر کرمان کے روزنامہ "روح القدس" میں شائع کیا۔ اپنے درجہ میں دوسرے نمبر پر امتیازی حیثیت حاصل ہونے کی بنا پر دانشسرائی عالی، تہران میں داخلہ مل گیا۔ یہ دبیرستان رشدیہ کا سال ششم ادبی تھا جہاں محمد جواد تربتی، محیط طباطبائی، دکتر گوہرین اور محمد علی خلیلی جیسے معروف اساتذہ کی تدریس نے علم و ادب، تحقیق و تصنیف کے شوق کو مہمیز لگائی۔ باستانی پاریزی نے خاور، پولاد، اقدام، رہبر، تہران مصور، ناخدا، شہرآشوب، خورشید، آسیائی، جوان، آموزش و پرورش اور خواندینہا جیسے جلیل القدر مجلوں میں متعدد مقالات لکھے۔ پھر دانشکدہ ادبیات میں داخلہ بہ مضمون تاریخ لیا۔ اور دیگر مشہور اساتذہ نصر اللہ فلسفی، رشید یاسمی، سعید نفیسی، عباس اقبال آشتیانی، دکتر احمد بہمنش دکتر احمد مستوفی اور دکتر محمد گنجی سے تاریخ ایران اور ان تاریخ نویسی کے نشیب وفراز سمجھے۔

ام. اے. کی تعلیم کے زمانہ میں بھی لکھنے پڑھنے کا سلسلہ جاری رہا۔ "کیہان" روز نامہ کے کالم نویس کی حیثیت سے مصر کے

(بقیہ صفحہ ۹۱)

کاغذ کی مشکل حل کردے تو شاید بیسویں ایڈیشن کی نوبت آجائے۔ مجھے یاد ہے ان دنوں جب میں اس کی اشاعت کے سلسلہ میں پریس جایا کرتا تھا (یہ پریس کرمان کے ایک پرانے غسل خانہ میں قائم ہوا تھا) اور جیسے ہی کہ میں اندر داخل ہوتا تھا تو وہاں کے کارگر آپس میں ایک دوسرے سے آہستہ سے کہا کرتے تھے کہ پیغمبر دزدان کا بیٹا آگیا"۔

عربی اخبارات الخضری، الاهرام، آخرساعة اور اخبار الیوم کی خبروں کے تراجم فراہم کرتے رہے. یہ زمانہ ایران میں پٹرول کی صنعت کو قومیانے کا تھا اور مصدق کے اقدامات اور ایرانیوں کی خواهشات کی ترجمانی بھی انہیں کے ذمہ تھی.

۱۳۳۰ ش/۱۹۵۱ ء میں جب مولانا ابوالکلام ایران تشریف لے گئے تو ان کے ترجمۂ کلام مجید کی تفسیر، سکندر و ذالقرنین کا ترجمہ "ذوالقرنین یا کوروش کبیر" کے عنوان سے لکھا اور ان کی خدمت میں پیش کیا. پھر "کوروش اور روایات ایرانی" نامی مضمون طبع کروا کر محیط طباطبائی کے سفارشی اور تعارفی خط کے ساتھ مولانا ابوالکلام کی خدمت میں بھیجا.

۱۳۳۰ش/۱۹۵۱ ء میں اعلی تعلیم سے فراغت کے بعد کرمان میں مدارس کے دبیر اعلی کے عہدہ پر فائز ہوئے اور ساتھ ھی دبیرستان دختران بہمنیار، کرمان کی دبیری کا کام سنبھالا. اسی هفت سالہ قیام کے زمانہ میں "هفتوار" نامی رسالہ کا ۱۳۳۶/۱۹۵۷ء میں اجرا کیا جس کے ۱۷ شمارے نکلے. "بیداریٔ کرمان" نامی مجلہ میں مضامین لکھنے کا سلسلہ برابر جاری رہا اپنی اسی ملازمت اور مضمون نویسی کے زمانہ میں دبیرستان کی ایک معلمہ سے شادی کرلی جن سے ایک بیٹا اور ایک بیٹی ہیں اور دونوں تہران یونیورسٹی کے دانشکدہ علوم فنی سے فارغ التحصیل ہیں. ۱۳۳۳ش/۱۹۵۴ ء میں ان کے والد کا انتقال ھوگیا اور وھاں کے مدرسہ کا نام ان کے والد کے نام پر رکھ دیا گیا.

۱۳۳۷ ش/۱۹۵۸ ء میں وہ ڈاکٹریٹ کرنے کے لیے تہران یونیورسٹی آگئے. مرحوم پورداؤد اور استاد سعید نفیسی کی نگرانی میں ارسطو کے رسالہ "اصول حکومت و آئین" کا ترجمہ کیا پھر ابن الاثیر کی "الکامل" سے "اخبار ایران" کا منتخب حصہ ترجمہ کیا اور دونوں کو شایع کیا. ۱۹۵۸/۱۳۳۷ ء میں موزہ ایران باستان میں کام کرنے کا موقع ملا اور جب ڈاکٹر محمد خوانساری یونیورسٹی سے یوروپ کے سفر پر گئے تو نہ صرف یونیورسٹی میں

تدریس کا موقع ملا بلکہ "مجلہ دانشکدۂ ادبیات" کی ادارت کی ذمہ داری بھی سنبھالی اور تقریباً دس سال تک یہ خدمت بھی انجام دیتے رہے۔ ۱۳۴۹ ش/۱۹۷۰ء میں یوروپ کا سفر کیا تو تدریس اور مدیریت کے فرائض سے سبکدوشی اختیار کرلی۔

ان دس سالوں میں وہ مقالہ نویسی اور تصنیف کے مشاغل کا سلسلہ قائم رکھے رہے اور یغما، دانشکدۂ ادبیات، بررسیہائی تاریخی، وحید، گوہر اور هفت هنر میں اور دیگر رسائل، رهنمائی کتاب، سپید و سیاہ اور باستان شناسی میں مقالات چھپواتے رہے۔ تہران کے علاوہ دیگر شہروں کے مجلوں جیسے پارس شیراز، اندیشہ گرمان، خراسان مشهد، استوار قم، آریانا افغانی، لوائی ملت خوزستان وغیرہ میں مضامین چھپواکر ارباب علم و فن کے دائرہ میں داخل ہوتے گئے۔ روزنامہ اطلاعات کے مضامین کا مجموعہ "زیر این هفت آسمان" کے نام سے دو بار شایع کیا۔ انقلاب اسلامی کے بعد بھی نہیب آزادی ماهان، حدیث گرمان، آینده اور چیستان میں بھی مقالوں کو طبع کرانے کا شرف حاصل کیا۔

۱۳۴۱/۱۹۶۲ء میں یونیورسٹی واپس آکر ایران باستان پر مقدمہ لکھکر "تلاش آزادی" کے عنوان سے کتاب کی شکل میں شایع کیا۔ یہ رسالہ مشروطیت سے قاچاریوں کے سقوط تک کی تاریخ ہے۔ ۱۳۴۴ / ۱۹۶۵ء میں "یعقوب لیث" دو جلدوں میں اور "شاہ منصور" جوانوں کے لیے ۱۳۴۸/۱۹۶۹ء میں متعدد اڈیشن شائع کیے۔ "از پاریز تا پاریس" مقالات کا مجموعہ جو یورپ کے سفر کی یادداشتوں پر مشتمل تھا، ۱۳۵۷/۱۹۷۸ء میں شایع کیا۔ آخری کتاب "سیاست و اقتصاد در عصر صفوی" بھی چھاپی۔

ایک سخنرانی جو "قائم مقام" سے متعلق تھی، ۸۰۰ صفحات پر مشتمل "حماسۂ کویر" کے نام سے شایع کی۔ ۹۰۰ سو صفحات پر مشتمل کتاب "نون‌جو و دون‌گو" کے عنوان سے ایسے لوگوں کے بارے میں لکھی، جن پر صفوی عہد میں مظالم توڑے گئے جو جلاوطن کیے گئے۔ "تن آدمی شریف است" کے عنوان سے

سر تا پا تمام اعضاء پر جن لوگوں کے ساتھہ طرح طرح سے ظلم ہوں ان کا ذکر ہے، دوسری جلد بھی زیرتحریر ہے. مقالات کا مجموعہ "فرمانفرمائی عالم" کے عنوان سے شائع کیا اور مقدمات کو "جامع المقدمات" کے نام سے شایع کیا. "خود سشت و مالی" کے نام سے (Self Criticism) اپنی تصانیف اور تحریروں پر تنقید کی ہے اور بعضوں کے خیال میں یہی ان کی بہترین تصنیف ہے. "راہ آبریشم" نامی طویل مقالہ لکھا جس کا ترجمہ فرانسیسی زبان میں ہوکر بخارسٹ (رومانیہ) سے شایع ہوا.

اپنے اس علمی سفر کی داستان، باستانی پاریزی نے مقالات کے ایک مجموعہ "آسیائی هفت سنگ" میں جو کہ ۱۳۶۲ ش/۱۹۸۳ء میں شائع ہوئی ہے. مقدمہ میں اس طرح بیان کی ہے:

"سی سال است کہ قلم بدست دارم و رطب و یابسی نگارم: درست از سال ۱۳۱۶ ش/۱۹۳۷ء کہ قریہ کوچک پاریز را شبانه ترک گفتم و برائی ادامه تحصیل به سیرجان رفتم، تا امروز، قلم ندیم قدیم من است. تحصیل در کرمان (۱۳۲۲—۱۳۲۳) و تحصیل تهران (۱۳۲۵—۱۳۳۰) با نگارش مقالاتی همراه بود که امروز وقتی آن رابرسی شمرم، تعداد آن به سیصد میرسد. نگارش این مقالات در پاریز از پائی لاله هائی که با شمع روشن میشد شروع شد و بالآخره در پرتو برق اطاق مدرسهٔ شیخ عبدالحسین و در سایه درختان امیرآباد تهران ادامه یافت و در جراید مثل پولاد روح القدس و خاور و الفبا و تهران مصور و ناخدا و شهر آشوب و خوالدنیها و بامداد امید و دالستنیها و ترقی و آسیائی جوان و سپید و سیاه و اندیشه و راهنمائی کتاب و یغما و وحید و باستان شناسی و مجله دانشکدهٔ ادبیات اصفهان و اطلاعات و فردوسی و با مشاد و نگین و آریانائی

افغانستان و بررسی‌هائی تاریخی و امثال آنها منتشر گردید ۱ .

باستانی پاریزی کی تمام دیگر تصانیف کو کیہان فرہنگی نے ان کے کہنے کے مطابق تین بڑے مختلف گروہوں میں تقسیم کیا ہے جس کی تفصیل یوں ہے .

۱ - آثار پیغمبر دزدان ، چاپ سیزدہم ۲ ، نشریۂ فرہنگ کرمان ۳ راہنمائی آثار تاریخی کرمان ، ۴ ، دورہ مجلہ ہفتوار ، ۵ ، تاریخ کرمان ۶ منابع و مآخذ تاریخ کرمان ، ۷ ، سلجوقیان و غز در کرمان ۸ ،

---

(۱) آسیائی ہفت سنگ ، مقدمہ ، انتشارات دانش ، چاپ چہارم ۱۳۶۲ ش ، خیابان ناصر خسرو ، تہران ، ایران .

" ۳۰ سال کا عرصہ گذر گیا ہے کہ میں نے قلم ہاتھ میں لے رکھا ہے اور رطب و یابس لکھ رہا ہوں ٹھیک ۱۳۱۶ ش/۱۹۳۷ء میں جبکہ میں نے ایک رات پاریز کے ایک چھوٹے سے قصبہ کو خیرباد کہا اور تعلیم جاری رکھنے کے لیے سیرجان گیا ، آج تک قلم میرا قدیم ترین ساتھی رہا ہے . کرمان اور تہران کی تعلیم (۲۴-۱۳۲۲ ش — ۳۰-۱۳۲۵ ش) مقالہ نگاری کے ساتھ جاری رہی اور آج جس وقت میں ان سب کا شمار کرتا ہوں ان کی تعداد تین سو تک پہونچتی ہے . ان مقامات کا لکھنا پاریز کے ڈیوٹ کے نیچے جو کہ موم بتیوں سے چلتا تھا ، سے شروع ہوا اور آخرکار شیخ عبدالحسین کے مدرسہ کے کمرہ کی بجلی کی روشنی اور امیر آباد کی سڑک کے دو رویہ درختوں کے سایہ تک جاری رہا . اور پولاد ، روح القدس ، خاور اور الفبا اور تہران مصور اور ناخدا اور شہر آشوب و خوانندہا اور بامداد امید ، دانستنیہا ، ترقی ، آسیائی جوان اور مہد و مجلہ اور اندیشہ ، راہنمائی کتاب اور یغما اور وحید اور باستانشناسی اور مجلہ دانشکدہ ادبیات تہران و دانشکدہ ادبیات اصفہان اور اطلاعات اور فردوسی اور پاستاد اور نگین اور آریانائی افغانستان اور بررسی ہائی تاریخی اور اسی طرح کے نامی جریدوں میں شائع ہوا " .

فرمانفرمان و کرمان ، چاپ دوم ، ۹ ، جغرافیائی کرمان ، چاپ دوم ، ۱۰ ، گنجعلی خان ، چاپ دوم ، ۱۱ ، وادی هفت واد ، ۱۲ ، تاریخ شاهی قراختائیان [1] .

۲ - بمجموعه هفت کتاب است . ۱ - خاتون هفت قلعه چاپ دوم ، ۲ - آسیائی هفت سنگ ، چاپ دوم ، ۳ - نائی هفت بند چاپ دوم ، ۴ - ازدهائی هفت سر ، چاپ دوم ، ۵ - کوچهٔ هفت پیچ ، چاپ دوم ، ۶ - زیراین هفت آسمان ، چاپ دوم ، ۷ - سنگ هفت قلم ، چاپ دوم ، ۸ - هشت الهفت [2] .

۳ - عام موضوعات پر (۱) یاد بود من ، مجموعهٔ شعر (۲) ذوالقرنین یا کوروش کبیر ، چاپ چهارم (۳) یاد بود مجموعهٔ شعر (۴) محیط سیاسی و زندگی مشیرالدوله (۵) اصول حکمت آتن چاپ دوم (۶) یعقوب لیث ، چاپ دوم (۷) تلاش آزادی ، چاپ چهارم (۸) شاه منصور (۹) سیاست و اقتصاد عصر صفوی ، چاپ دوم (۱۰) اخبار ایران (۱۱) از پاریز تا پاریس ، چاپ سوم (۱۲) حماسهٔ کویر ، چاپ دوم (۱۳) تن آدمی شریف است (۱۴) نون‌جو و دروغگو ، چاپ دوم (۱۵) جامع المقدمات اور (۱۶) فرما نفرمائی عالم [3] ۔

ان کتابوں کی تعداد ۳۶ ہے اور جن کے کئی کئی اڈیشن شائع ہو چکے ہیں اور بعض کی تعداد اشاعت پانچہزار تک ہے ۔ ان تمام مضامین اور موضوعات میں ہمیں پاریزی ایک عظیم مورخ ، ایک زبردست ادیب و محقق ، ایک ذہین نقاد ، ملیح مزاح نگار اور دلچسپ شاعر نظر آتے ہیں ۔ وہ کرمان کے دلدادہ ہیں اور ان کی تاریخ کا بیشتر موضوع رہا ہے اور اس حد تک کو لوگ ان پر طنز کرنے لگے مگر باستانی پاریزی نے تاریخ کو کسی قوم کے فرہنگ اور تمدن کا سرمایا مانا ہے ۔ مورخ تن تنہا استقامت

---

(۱) کیہان فرہنگی ، ص ۶

(۲) کیہان فرہنگی ، ص ۷

(۳) کیہان فرہنگی ، ص ۷

کے ساتھ وقت اور زمانہ کے حوادث کا محافظ بن کر معاشرہ کے اقدار کا احترام حاصل کرتا ہے ۔ ان کے خیال میں ہدایت کی "روضۃ الصفا" شرف‌الدین یزدی کا "مظفر نامہ" اسکندر بیگ کی "عالم آرائی عباسی" اپنے اپنے عہد کی اس وقت کی دستاویزات ہیں جب اخبار، نامہ نگار، ریڈیو، ٹیلیویژن اور کیسٹ نہیں تھے اور دنیائے اسلام و ایران میں یعقوبی، مسعودی، طبری، ابن خلدون اور دوسرے عالی مقام مورخین ظہور میں آئے ۔ ابوبیہقی، خواند میر، اعتماد السلطنت، مرحوم فلسفی کے کارنامے مغلوں، صفویوں اور قدیم ایران کے بارہ میں اپنی نظیر نہیں رکھتے ۔ ان کے خیال میں دنیا کبھی گرانقدر مورخین سے خالی نہیں رہی ہے اور انہیں کے بقول :

> خدا وند هرگز زمین را از حجت خالی نخواهد گذاشت و هر روز هستند طبری‌ها و مسعودی هائی که برائی تکامل راه بشری به قلم و قدم درین راه از پائی نمی نشیند فقط گاهی، جائی خود را عوض می کند گاهی ویلدورانت و از امریکا بر می خیزد وگاهی توین بی از انگلستان و زمانی کروچه از ایتالیا[۱] .

اور اسی لیے وہ عصر حاضر کے فارسی نقاد، ادیب اور مورخ عبدالحسین زرین کوب کے بارہ میں اپنی کس قدر لمبی تلی اور

---

(۱) پیغمبر دزدان، مقدمہ

"اللہ جل شانہ زمین کو کبھی بغیر دلیل کے قائم نہ رکھے گا اور روزانہ طبری اور مسعودی جیسے مورخین ہیں جو انسانی زندگی کے سفر کی تکمیل میں اپنے قدم اور قلم سے خدمت کرنے میں کبھی تھک کر نہیں بیٹھتے ہیں ۔ صرف یہ لوگ اپنی جگہیں خالی کرتے رہتے ہیں ۔ کبھی ویلدورانت امریکا میں پیدا ہو جاتا ہے اور کبھی ٹوین‌بی انگلستان میں جنم لیتا ہے اور کبھی کسی وقت کروچہ ایتا لیا کی سر زمین پر ۔

بہری رائے دیتے ہیں :

اما بهر حال وقتی انسان "مقدمه تاریخ ایران بعد از اسلام" دکتر زرین کوب را می خواند و نقد آن منابع عظیم را در دویست و سیصد صفحه، ملاحظه می کند متوجه می شود که هستند کسانی که در روزگار ما نیز قدرت آن را یافته اند که با بزرگترین مورخان و ادبائی صاحبنظر اروپائی، مشرقی، عرب و سوری و مصری و لبنانی سر همسری داشته باشند. امثال دکتر زرین کوب، کسانی هستند که صد یا پانصد سال دیگر، پس از آنکه جزئی از تاریخ شدند تاریخ درباب آنها بهمان قضاوت خواهد کرد که امروز درباره قلل شامخه تاریخ هزار سال پیش خودمان داریم. امثال او در واقع، خود زمینه‌هائی تاریخ و جزء تاریخ خواهند شد و این شعر درباب آنها مصداق خواهد یافت :

ما زلت تکتب فی التاریخ مجتهدا
حتی رایتک فی التاریخ مکتوبا [۲]

---

(۲) پیغمبردزدان، ص ۱۴۵ — " لیکن بہرحال جس وقت آدمی ڈاکٹر عبدالحسین زرین کوب کی کتاب "مقدمہ تاریخ ایران بعد از اسلام" کا مطالعہ کرتا ہے اور اس کے گرانقدر منابع کو دو تین سو صفحات کی کسوٹی پر پرکھتا ہوا ملاحظہ کرتا ہے تو یقیناً خیال کرتا ہے کہ آج ہمارے زمانہ میں بھی ایسے افراد ہیں جن کو یہ قدرت حاصل ہے کہ وہ مغرب کے بڑے صاحبنظر ادیبوں اور مورخوں، عرب، شام اور مصر اور لبنان کے اہل قلم کی ہمسری کر سکتے ہوں. زرین کوب جیسے لوگ وہ افراد ہیں جو سو یا پانچ سو آیندہ سالوں میں، اس کے بعد جبکہ وہ تاریخ کا ایک حصہ بن جائیں، تو تاریخ ان کے ساتھ وہی فیصلہ کرے گی جو ہم اپنی ہزار سالہ شاندار تاریخ کے چند مورخین کے سلسلہ میں کرتے ہیں. حقیقتاً ان جیسے لوگ تاریخ کا فن اور تاریخ کا حصہ بن جائیں گے. اور یہ شعر ان کے بارہ میں صادق ہوگا " تم اپنی پوری کوشش کے ساتھ تاریخ لکھتے رہے یہاں تک کہ میں نے تمہیں تاریخ میں سپید و سیاہ کی شکل میں دیکھ لیا ".

پاریزی نے اس حقیقت کو تسلم کیا ہے کہ تاریخ نویسی بھی غلط بیانیوں ، مبالغوں اور کذب بیانیوں کی بنا پر اور مصنفین اور کاتبین کی اچھی روایتیں قائم نہ رکھنے کی بنا پر اپنا وقار برقرار نہیں رکھ سکی ہے اور کسی روایت کو اشتباہ اور تسامح سے مبرا قرار نہیں دیا ہے . ان کا یہ کہنا اپنی جگہ بالکل درست ہے کہ آج اتنی زیادہ سہولتوں کے باوجود جب ہمارے بیانات غلط بیانیوں کا شکار ہیں تو ہر ہزار سال پہلے طبری کے قلم کے ذریعہ حضرت عمر کے قتل کی روایت اور کرمان کے بارے میں ابن اثیر کی روایت کتنی مشکلات کا شکار رہی ہونگی. پھر بھی دقت ، مشقت اور صداقت اگر مورخ کے ذہن اور قلم کا جزو ہے تو اس کا بیان واقعی زندہ اور پاینده رہےگا. خود ان کا کہنا ہے :

مقصودم آنست که هیچ مورخی ، از طبری گرفته تا نویسنده فی المثل " تذکره شوستر " از سهو و زلت بر کنار نیست . مهم آنست که تاچه حد بی‌غرضی و بی نظری و دقت و واقع بینی درنگارش آن تاریخ ، چه‌کوچک وچه بزرگ ، تاثیر و دخالت داشته باشد و تاچه حد در بنائی آن حق و عدالت به کار گرفته شده باشد دراین صورت چنین تاریخی ماندنی و خواندنی است و هر سال و هر قرن و هر هزاره‌ای که برآن بگزرد خواندنی‌تر و ماندنی‌تر خواهد شد[۱] .

(۱) " میرا مطلب یہ ہے کہ طبری سے لےکر لکھنے والے آج تک کسی مورخ نے مثلاً " تذکرہ شوستر " غلطیوں سے مبرا نہیں ہے . زیادہ اہم یہ ہے کہ کس حدتک بےغرضی ، غیرجانبداری ، محنت ، حقیقت پسندی اس تاریخ کے لکھنے میں خواہ وہ بڑی ہو یا چھوٹی ، اثر اور حقیقت رکھتی رہی ہوگی اور کس حد تک اس کی تیاری میں انصاف اور سچائی سے کام لیا گیا ہوگا . اس صورت میں ایسی تاریخ زندہ رہنے والی اور پڑھی جانے والی ہے اور ہر سال اور ہرصدی اور ہر ہزار سال جو اس پر بیت جائیں گے پھر بھی وہ زیادہ پائدار اور قابل مطالعہ ہوگی . "

گویا پاریزی کی اس تاریخی حقیقت کو ہم فارسی ادب کی تحقیقی اور تدریسی روش کا معیار قرار نہیں دے سکتے. نظم و نثر کی تحقیق و تنقید کی مبادیات اور اصولوں کے تعین کے وقت ہم اس معیار کو نظر انداز کرسکوں گے ؟ اس روش اور معیار کی تلاش ہم خود پاریزی کی بیشتر تصانیف میں کرسکتے ہیں کہ کس طرح انہوں نے اپنی تحریروں اور تالیفوں کو سند، تدوین ، تشریح تعلیق اور واقعات کی جزوی باتوں کے ذریعہ تحقیقی معیار بخش دیا ہے .

پاریزی کی پہلی کتاب "پیغمبر دزدان" ہے جس کے ۱۳ اڈیشن طبع ہو چکے ہیں اور اس کے خطوط اپنے عہد کی تاریخی ، جغرافیائی معاشرتی ، سیاسی ، علمی ، ادبی اور ذہنی طباعی کا مرقع ہیں . باستانی پاریزی نے اس شخص کی تاریخ پیدائش، جائے پیدائش کا محل وقوع ، وضع قطع ، رہن سہن ، ہمعصر لوگوں ، علمی ذوق کا مفصل ذکر کیا ہے اور ادبی کمالات کے اس مجموعہ علمی کے بیشتر نکات کی توضیح و تعلیق کی ہے. اور ہر اڈیشن کے مقدمہ میں صاحب کتاب اور مکاتیب کے بارہ میں نئی نئی چیزوں کا انکشاف کیا ہے . باستانی پاریزی نے ان خطوط کی تاریخی ، علمی ، سیاسی اور طنز و مزاح آمیز خصوصیات کا ذکر اپنے مقدمہ میں بیان کرتے ہوے لکھا ہے :

> اینک که بعلت کثرت مریدان و پیروان این پیغمبر "ناحق" بقول خودش مقدمات تجدید "کتاب السارقین" فراهم می شود توانم این ادعا را بکنم که دزدان را از "لاکتابی" نجات داده ام و یکصد و بیست چهار هزار ویکمین پیغمبر را هم‌صاحب کتاب کرده ام و او را از بی‌معجزی رهانده‌ام و خود را درین راه تا مرحله کاتب وحی رسانده‌ام و با این مقدمات مثل شیخ بهائی : من نمی گویم که آن عالیجناب
> هست پیغمبر ولی دارد کتاب .[1]

---

(۱) اب جب کہ اس پیغمبر ناحق (خود اس کے اقول) کے مریدوں اور ماننے والوں کی بڑی تعداد کی بنا پر "کتاب السارقین"

[اگلے صفحہ پر]

اس کتاب کی خوبیاں پڑھنے اور ایک جداگانہ مضمون کی طالب ہیں اور نہ صرف پیغمبر کے وسیع علم کا مظہر ہیں بلکہ اس کے مرتب اور مولف باستانی باروزی کی تحقیق و تنقید کا آئینہ انھوں نے مکتوب نگار کی تحریروں میں اشخاص، جگہوں، ملکوں، علاقوں کوھستانوں، چشموں، قبیلوں کے علاوہ تلمیحات، تشبیہات، استعارات، اقوال و اخبار و اشارات غرض، سومنات، ابوالبشر، نوح، بلعم باعور، بابک خرم دین، سجاح، بوسیلم، مزدکی، خرعیسی، حمیرا، سدرۃالمنتہی، سبعہ جیسی صدہا عوامی اور خصوصی چیزوں کی تشریح کی ہے حج کے مناسک اور مقام کا ایک نمونہ ملاحظہ ہو:

اصطلاحات خاص حج است—زمزم، چاھی است، در مسجد الحرام، مطاف—محل طواف محرم، احرامدارندہ، مناسک—اعمالی کہ حج گزاران باید یکشب درآن محل بسر برند. عرفات—محلی است نزدیک مکہ کہ حج گزاران باید یکروز در آنجا توقف کنند۱".

(بقیہ گذشتہ صفحہ)

کے دوسرے اڈیشن کے اسباب فراہم ہو رہے ہیں تو میں یہ دعوا کرسکتا ہوں کہ میں نے چوروں کو بے کتاب ہونے سے نجات دلادی ہے اور ایک لاکھ چوبیس ہزار ایک ویں پیغمبر کو بھی صاحب کتاب بنادیا ہے اور اسے بےمعجزگی سے خلاص دلایا ہے اور اس راہ میں اپنے آپ کو کاتب وحی کے مقام پر پہونچایا ہے.

ان تمام باتوں کے ساتھ شیخ بہائی کے بقول:

میں یہ نہیں کہتا کہ وہ جناب عالی
پیغمبر ہیں، لیکن صاحب کتاب ضرور ہیں

(۱) حج کی خاص اصطلاحات ہیں: زمزم، مسجد الحرام میں ایک کنواں. مطاف—محرموں کے طواف کرنے کا مقام. احرام دارندہ یعنی احرام باندھے ہوئے.

مناسک—وہ فرائض جو حج گزار ایک شب اس مقام پر گزار کر ادا کریں.

عرفات—وہ مقام جو مکہ کے نزدیک ہے جہاں حاجیوں کو ایک روز قیام کرنا پڑتا ہے.

جب ۱۳۲۴ ش/۱۹۴۵ء میں پاریزی نے یہ کتاب شائع کی تو
حسین جباری نے اس پر تقریظ لکھی اور روزنامہ "بیدارئی
ؑ" میں اس پر تبصرہ کے ساتھ باستانی پاریزی کی تعریف کی۔
جعفر محجوب نے "فرہنگ لغات عامیانہ" کتاب لکھی اور
ہد علی جمالزادہ نے اس پر مقدمہ لکھا تو باستانی کی اس
، کی دل کھول کر تعریف کی اور ڈاکٹر خانلری نے ۱۳۲۴ش/
کے "مجلۂ سخن" کی اشاعت میں "پیغمبر دزدان" پر تبصرہ کرتے
یہ لکھا:

آقائی محمد ابراهیم باستانی پاریزی باگردآوری و انتشار این
مجموعه خدمتی شایان بادبیات فارسی کرده‌اند. مقدمهٔ
مبسوطی که بر این دیوان نوشته‌اند اگرچه در اغلب
موارد غیر لازم بنظری رسد معهذا شامل نکات سودمندی
دربارهٔ زندگی و آثار این نویسنده لطیف و صاحب ذوق
است. علاقمندان بادبیات فارسی باید قدر کوشش آقائی
باستانی را بدانند و ما این خدمت را که با معرفی
آثاریکی از نویسندگان ظریف و خوش ذوق ایران انجام
داده‌اند بایشان تبریک می گوییم[1]".

---

(۱) جناب محمد ابراهیم باستانی پاریزی نے اس مجموعہ کو
کرکے اور شائع کرکے فارسی ادب کی قابل قدر خدمت انجام
ہے۔ وہ مفصل مقدمہ جو اس دیوان پر لکھا ہے اگرچہ
اسباب کے بارہ میں غیر ضروری نظر آتا ہے بہر حال اس
پ اور صاحب ذوق مصنف کی تصانیف اور حالات کے بارے میں
مند نکات کا حامل ہے۔ فارسی ادب سے دلچسپی رکھنے والوں
چاہیے کہ جناب باستانی پاریزی کی قابل قدر کوششوں کو
یں اور ہم اس خدمت کو جو انھوں نے ایک ایرانی خوش‌ذوق
ظریف ادیب کی ادبی کوششوں سے متعارف کرایا ہے، ان کو
کباد دیں۔

یہ حقیقت ہے کہ باستانی کی تصانیف میں ان کے مقدمات انتہائی پر از معلومات اور تحقیق و تنقید کا اعلیٰ نمونہ ہیں اور ادبیات اور علمی کاوشوں کا بہترین معیار مقرر کرتے ہیں اور قارئین کو معلومات کے نئے نئے آسمانوں کی سیر کراتے ہیں۔

زن در تاریخ

باستانی پاریزی کا متن، سواد اور بیان قاری کو حیرت و استعجاب میں ڈالتا رہتا ہے۔ انھوں نے نصف بہتر یعنی عورت کے مرتبہ اور خدمات کا تاریخی جائزہ لیا ہے۔ اپنی کتاب "زانی هفت بند" میں انھوں نے "زن و جنگ" کے عنوان کے تحت صدھا تاریخی خواتین، بیگمات، ملکاؤں، شہزادیوں اور کنیزوں کا عبرت انگیز ذکر کیا ہے مگر صوفیا، شعرا اور علماء کی تخلیقات میں ان کی ہمسروں نے جو بے مثال کارنامہ انجام دیا ہے اگرچہ ان کا ذکر کہیں نہیں ملتا ہے لیکن پاریزی نے "فردوسی" کے "شاهنامه" کی تخلیق کا سہرا اس کی بیوی کے سر باندھا ہے جو عسرت اور ناداری کے ۳۰ سال میں اسے ایک سیب اور انار کا آذوقہ مہیا کرتی رہی، ورنہ فردوسی یہ کیوں لکھتا:

> در هیزم و گندم و گوسپند
> ببست این برآورده چرخ بلند
> مرا نیست این خرم آن را که هست
> ببخشائی بر مردم تنگدست[۱].

ناصر خسرو جب دردر کی خاک چھانتا اور مارا مارا پھر رہا تھا، خلق اس کے خون کی پیاسی تھی اور اس کی شریک حیات بلخ

---

(۱) "لکڑی، گیہوں اور بھیڑ کا دروازہ
اس بلند و بالا آسمان نے مجھ پر بند کر دیا
میرے لیے یہ خوشیاں نہیں ہیں اور بہر حال جس کو میسر ہو
مجھ جیسے تنگدست پر یہ نعمتیں بخش دے"۔

میں یہ سوسالہانی کے زمانہ میں صبروایثار کا مجسمہ بنی رہی جس کا اعتراف ناصر خسرو نے خود کیا ہے:

سر مرا پرس ازین زن کہ مرا با او شصت یا بیش گذشتہ است دی و بہمن[۱]

اسی طرح پاریزی نے شیخ انصاری کی تصنیفی خدمات کو ان کی رفیقہ حیات کا رھین منت بتایا ہے۔ مندرجہ ذیل اقتباس سے اس کی تصدیق ہوتی ہے:—

افسوس کہ ھیچکدام از بزرگان ما، انصاف، لا اقل توجہ مرحوم شیخ انصاری معلم بزرگ را نداشتہ اند کہ وقتی بانبوہ رسالات و کتب و تالیف خود نظری انداخت، ناچار اعتراف می‌کرد و میگفت: اگر عیال من از حقش نمیگذشت من نمی توانستم کتابہا را بنویسم۔[۲]

طنزیات و مطائبات

تاریخ کا موضوع بسا اوقات خشک اور بیجان ہو جاتا ہے اگر اس میں انشا، ادب اور برائے تفنن، مزاح، طنز اور مطایبہ کا عنصر داخل نہ کیا جائے۔ پاریزی نے اپنی بیشتر تاریخی تصانیف کے صحرا میں اس قسم کے تاریخی لطایف و ظرایف کو شامل کرلیا ہے جو حکمرانوں، بیگموں، کنیزوں، علماء، مشایخ اور تاریخ ساز شخصیات کی ذاتی زندگی کا عنصر تھے مگر تاریخی حقیقت

---

(۱) "مجھ سے اس عورت کے بارے میں پوچھو کہ جس نے میرے ساتھ زندگی کی ساٹھ یا اس سے کچھ زیادہ بہاریں اور خزاں گزاری ہیں"

(۲) افسوس کہ ھمارے بزرگوں میں کسی نے بھی شیخ انصاری جیسے بزرگ استاد کی طرف کمترین منصفانہ توجہ نہیں کی ہے جنھوں نے جس وقت اپنے رسائل، کتابوں اور تالیفات کے ڈھیر پر نظر ڈالی تو مجبوراً اس بات کا اعتراف کیا اور کہا:
"اگر میری بیوی اپنا حق قربان نہ کردیتی تو میں یہ کتابیں نہیں لکھ سکتا تھا۔"

ان گئے اور اس قسم کے صدہا ہزار واقعات ایسے ہیں جو "صد تا عبید زاکانی و ملا نصر الدین را از خندہ رو و بہرسی کند" پاریزی کا کہنا ہے کہ اگر ایسا نہ کریں تو بقول جامی: —

تاریخ جہاں کہ قصۂ خرد و کلاں
ثبت است در آن زپہلوان و یلان
در ہر ورقش خوان کہ فی عام کذا
قد جاء فلان بن فلان بن فلان ۱

پاریزی کے مقدمات جیسا کہ مندرج بالا اوراق میں ذکر کیا گیا اس قسم کے لطیف، مزاحیہ اور طنزیہ پیرایہ کی مثالوں کے حامل ہیں. اپنی کتاب "اژدھائی ہفت سر" چاپ دوم ۱۳۶۳/۱۹۸۴ء کے مقدمہ میں وہ اپنے ذوق کی اقدار کو بشریت کا کتنا لطیف جز بنا دیتے ہیں: —

سالہا، مظاہر ذوق و ادب و فرہنگ انسانی را، از طریق چشم و گوش و دل می دیدم و می شنیدم و حس می کردم شعر و موسیقی و نقاشی و مجسمہ سازی را از مظاہر تعالی روح آدمی میدانستم محبت و لطف و عاطفہ بد رو مادری و مہماندوستی و ہمسایہ نوازی و غریب پروری را نشانۂ برتری روح آدمی و تربیت قوم میدانستم خدا لعنت کند فروید را کہ وقتی عقدہمائی آدمی را شکافت اعلام داشت کہ ہرچہ ہست نتیجہ فعالیت روح بہمی آدمی و غریزہ جنسی اوست، بہ آدمی کہ ہیچ، بہ حیوان ہم کہ ابقا نکرد، و حتیٰ ترانہ سرائی بلبل را نیز نتیجہ عشق اوبزیبائی گل سرخ کہ اسکروائلد آن را از خون بلبل رنگین می

---

(۱) "دنیا کی تاریخ جس میں چھوٹے بڑے قصے
پہلوانوں اور جوانوں کے درج ہیں،
اس کے ہر صفحہ پر پڑھوگے جیسا کہ عموماً ہوتا ہے
کہ کب کون کس کس کا بیٹا تھا."

بندارد ، نداانست و حاصل جفت و جونی و شکم بادگی آن مرغک نازنین به حساب آورد .''۱

اپنی ایک دوسری تصنیف ''نانجو و دوغ گو'' چاپ اول ۱۳۶۲/ ۱۹۸۳ء میں وہ کتاب کا تعارف کراتے ہیں کہ دنیا کے بڑے اور اچھے آدمی آدم تا این دم نے اسی نان جویں پر گزارہ کیا ہے حتی مولانا روم نے شعر کو حضرت عیسی کے مشورہ سے بالاتر کردیا ہے ، پاربزی شکر و سپاس کے عنوان سے اس لطیفہ کو ظرافت اور مزاح کا اعلی شاہکار بنا دیتے ہیں : —

امام غزالی در کیمیائی سعادت گوید: عیسی همیشه گفتی : یا حواریان نان جوین خورید و گرد گندم مگروید که به شکرآن قیام نتوانید کرد اما مولانا دست بالا گرفته به حکم می گوید علف خوار باید بود :

خوئی معده زین که و جو باز کن خوردن ریحان و گل آغاز کن نون جو ما دو سال پیش آمده بود ، اما تنور چاپ داغ نشد تا انیک به همت آقائی عبداللهی مدیر دنیائی کتاب بر سفرۂ اهل ادب می

(۱) '' برسوں تک میں اپنی آنکھوں ، کان اور دل سے انسانی تمدن ، ادب اور اس کے ذوق کے مظاہر کو دیکھا کرتا تھا اور سنا کرتا تھا ۔ شاعری ، موسیقی ، مصوری سنگتراشی کو میں انسانی سرشت کے علمی مظاہر میں شمار کرتا تھا محبت ، مہربانی ، ماں باپ کی شفقت ، مہمان نوازی اور همسایه دوستی ، غریب پروری کو میں آدمی کی روحانی برتری کی نشانی سمجھتا تھا اور قوموں کی تربیت اور تہذیب جانتا تھا خدا غارت کرے فرایڈ کو کہ جس وقت اس نے انسانی نفسیات کی گتھیاں منکشف کیں تو برملا کہا کہ دنیا میں جو کچھ ہے انسان کی جانورانہ روح کے عمل اور اس کی جنسی خواهشات کی حرارت کا نتیجہ ہے ۔ انسان جس نے کبھی جانور کے ساتھ زندگی بسر نہ کی ، اس نے بلبل کے گیت کو بھی ، گلاب کے پھول کی خوبصورتی کے عشق کا نتیجہ اور جسے آسکروائلڈ بلبل کے خون سے رنگین سمجھتا ہے نہ سمجھ سکا اور اس نازک پرندہ کی فقط جنسی خواهش ، کھانے اور حاملہ ہو جانے کو ہی شمار کیا ۔ ''

نشنیده من ندانم از عهده شکرانه این جوانمردی برمی آیم یا خیر، و اما تو ای خوانندۂ عزیز، نتوانم سپاسداری تو!

شاعری

باستانی پاریزی محقق، مورخ، ناقد، مصنف ھی نہیں ایک پرگو سخنور اور قادر الکلام شاعر بھی ہیں اور تقریباً ہر کتاب نہ صرف فارسی کے کلاسیکل اور عصر حاضر تک کے اشعار سے مزین ہے بلکہ خود جا بجا ان کی اپنی سخن گسترانہ طبیعت کی گل افشانیوں سے رنگا رنگ ہے ان کا کہنا کہ یہ اشعار صرف اس لیے شامل کرلیے گئے ہیں تاکہ قاری تاریخ کے بسا اوقات تلخ و خشک مضمون پڑھنے کے بعد منہ کا مزا بدل جائے اور شعر کی چاشنی طبیعت کو مفرح بنا دے:

این کتاب هم، مثل سایر کتابهایم مجموعهٔ چند مقاله است، و بعد ازهر مقاله — که شاید سنگین و خشونت بار باشد — قطعهٔ شعری نیز از خود گذاشته‌ام، و این برائی خودنمائی در شعر و ادب نیست، بلکه برائی رفع خستگی و در واقع تغییر ذائقهٔ خوانده است و همان کاری کند که معمولاً قطعات کوچک

---

(۱) امام غزالی کیمیائے سعادت میں کہتے ہیں " عیسی ہمیشہ کہا کرتے تھے اے حواریو جو کی روٹی کھاؤ اور گیہوں کے چکر نہ لگاؤ اس لیے کہ اس کا شکر ادا کرنے پر قادر نہ ہو سکوگے " لیکن مولانا دو قدم آگے گئے اور حکیمہ کہتے ہیں گھاس خور ہونا چاہیے، معدہ کو گھاس اور جو خوری کا عادی اور گل ریحان اور دوسرے پھول کھانے کی عادت ڈالو۔

ہماری کتاب نون جو دو سال پہلے تیار تھی لیکن طباعت کا تندور گرم نہیں ہوا جب تک کہ "دنیائی کتاب" کے مالک جناب عبد اللہی اہل ادب کے دسترخوان پر نہیں بیٹھے۔ میں نہیں جانتا کہ میں اس سخاوت کے شکرانہ سے عہدہ برآ ہوسکوں گا یا نہیں، اے عزیز قارئو میں تمہارا شکریہ ادا نہیں کرسکتا۔

بیه و چربی درمیان تکه‌هائی گوشت یک سیخ کباب می کنند!
کتاب و سیخ کباب . ۱

" خود گریز، خرید لیحو، یادی از گذشته، با بود من، غروب کارون، لاله زار، نرگس در آب، اور مدفن آزادی " جیسی خوبصورت نظموں کا پڑھنا، عشق، محبت، جوانی روسان، آرزوؤں اور حسرتوں کا ایک حسین مرقع دیکھنا ہے مگر یہاں ان کی شاعری کا ایک ایسا نمونہ پیش خدمت ہے جو " گوفتگوئی آسمانی " کے عنوان سے عترت کا مرقع بن گیا ہے :

در عرش بفردوسی میگفت چنین سعدی
آخر به مراد ما دنیا شد و دورانش
بر فرش زمین بنگر، بنگاشته هرسوئی
نقش تو و نام من در شهر و بیابانش
هر مکتب و هر محفل هر شارع و ماوستان
نام من و تو دارد بربسته در ایوانش
و وسوئی معری کرد، سقراط به حسرت گفت
افسوس بایں دنیا وین مردم نادانش
آن روز که ما بودیم دردانهٔ تاج دهر
مردیم به ناکامی محتاج بگفی نانش

---

(۱) یہ کتاب بھی، میری دوسری ساری کتابوں کی طرح چند مقالات کا مجموعہ ہے اور ہر مقالے کے بعد کہ شاید سنگین اور خستہ کنندہ ہو، میں نے اپنے اشعار کے چند قطعات بھی شامل کردئے ہیں اور یہ کام شاعری اور ادب کی دنیا میں خود کو نمایاں کرنا نہیں ہے بلکہ تھکاوٹ دور کرنے کے لئے ہے اور در حقیقت پڑھنے والوں کا ذائقہ بدلتا ہے اور یہ وہی کام کرتا ہے جیسا کہ عموماً چربی کا ایک چھوٹا ٹکڑا، سیخ کباب کی ایک بوٹی کے درمیان کرتا ہے۔

و از بعد قرون امروز، ریزند به پاکوبی
گلہا به مزار ما، حوران غزلخوانش!

اہمست و مجو زین بیش ارج ہنر از گیتی
گر خواجۂ شیرازی ور خواجوی کرمانش

— — —

ناکامی و ناداری اصل ہنر است آیا؟
یا ہرکه ہنر ورزید خود کرد پریشانش؟

من گویم اگر میبود فردوسی و سعدی را
خشت زر یا طالش متری ز خیابانش

شہنامه بسوزاندی دیوان بپراگندی
برباد خزان دادی اوراق گلستانش؟

---

(۱) عرش‌بریں پر فردوسی سعدی سے یه کہه رہا تھا
که آخر دنیا اور زمانه ہماری خواہش کے مطابق ہو گئے
زمین پر دیکھو لکھا ہوا ہے ہر طرف
اس کے شہروں بیابانوں پر میرا اور تمہارا نام
ہر مدرسه اور ہر مجلس پر ہر سڑک اور راسته
اس کے در و دیوار پر میرا اور تمہارا نام کھدا ہوا ہے.
سقراط نے حسرت کا چہرہ سعدی کی طرف کیا اور بولا
افسوس اس دنیا اور اس کے نادان حامیوں پر
جس روز که ہم زمانه کے تاج کے موتی تھے
لیکن ایک ٹکڑے روٹی کے لیے ناکام مر گیے
اور آج صدیاں گزر جانے پر، رقص و سرود کے ساتھ
لوگ ہمارے مزاروں پر پھول چڑھاتے ہیں اور حسین غزلیں گاتے ہیں
یہی انجام ہے اور دنیا سے فضل و ہنر کی قیمت کی اس سے زیادہ کی توقع نه رکھو
خواہ تم خواجه شیراز ہو یا خواجوی کرمانی

(۲) کیا فضل و ہنر کی حقیقت ناکامی اور مفلسی ہے؟
یا پھر یه کہو جس نے ہنر کا پیشه اختیار کیا وہ پریشان ہوا
میں پھر کہتا ہوں که اگر فردوسی اور سعدی کے پاس
کسی رباط کی کوئی اینٹ یا کسی سڑک کا ایک میٹر ملکیت ہوتا
تو وہ شاہنامه جلا دیتا اور اپنا دیوان منتشر کردیتا
دور خزاں کی تند و تیز ہوا اس کی گلستاں کے اوراق بکھیر کر پارہ پارہ کردیتی.

فن اور آرٹ اور شاعری کے خالق فردوسی اور سعدی کی مانند خود پاریزی اور ان جیسے ہزارہا سخنوروں کا ہوا ہے. آپ آسیائی ہفت سنگ پڑھیے، راہ ابریشم کا مطالعہ کیجیے یا نون جو دوغ کو دیکھیے، ان سخت اور نرم عنوانات کے متن میں آپ کو نہ سرمایہ عبرت کا گنجینہ ملے گا بلکہ مولانا روم، غزالی، نظام الملک، امیر کبیر سے لے کر مجتبی مینوی، عباس اقبال، جمالزادہ، ڈاکٹر جعفر شہیدی، قزوینی، ذبیح اللہ صفا، شاملو، علی اصغر حکمت، پرویز ناتل خانلری، صمد بہرنگی، امیر عباس ہویدا تک کے ادبی خصائص علمی محاسن، ادبی نکات، فکاھی کتابوں، اور خود اپنی عالمانہ، مورخانہ، نقادانہ، اور مضحکانہ اشارے ملیں گے.

کسی تحقیق کے لیے یہ بھی ضروری ہے کہ آپ کسی کے کارناموں کے مفصل مطالعہ میں کھوجائیے، اس کی جستجو کے اور تلاش کے بنیادی اصول دیکھیے، اس کے قدما، متوسطین، متاخرین اور ہمعصروں کو اس کے اوراق میں دیکھیے پھر اس کی صداقت دقت پسندی اور تحریر کے محاسن، معایب اور ادبی ذوق کو تدوینی روش کو اس کے ان پاروں سے منتخب کرلیجیے.

باستانی پاریزی کم از کم میری نظر میں عصر حاضر کی فارسی دنیا میں ایسی عظیم المرتبت شخصیت ہیں جن کی تصنیفات کا مطالعہ ہمارے ذوق کی تسکین کے ساتھ ساتھ ہمیں ادب اور علم کے بحر ذخار میں بے خطر کود پڑنے کے لیے آمادہ کرتا ہے میں نے ان کی چار تصانیف "پیغمبر دزدان" "آسیائی ہفت سنگ" "اژدہائی ہفت سر" اور "نون جو دوغ گو" کا سرسری مطالعہ کیا ہے جس کے تاثرات کا اختصار یہ ان اوراق میں آپ کے پیمانہ صبر کو لبریز کردینے کے لیے کافی ہے. خدا جانتا ہے کہ بقیہ ۳۲ کتابوں میں معلومات کے کون کون سے لعل و گہر بکھرے ہونگے اور ہم میں سے کس کو یہ حوصلہ ہوگا کہ انہیں حاصل کرنے کے لیے اس سنگلاخ سرزمین اور بیکراں سمندر کی گہرائیوں میں اپنا سر ٹکرائے یا شناوری کا دم بھرے.

فہرست اردو مطبوعات

ادارۂ علوم اسلامیہ ۔ علی گڑھ مسلم یونیورسٹی

۱ ۔ ہندوستان میں عربی ادب اور علوم اسلامیہ کی تدریس و تحقیق — از ڈاکٹر عبد العلیم — قیمت Re. 1.00

۲ ۔ جدید فارسی شاعری — از ڈاکٹر منصب الرحمن — قیمت Rs. 3.00

۳ ۔ ترکی — از ڈاکٹر اکمل ایوبی — قیمت Rs. 7.00

۴ ۔ عراق — از ڈاکٹر محمود الحق — قیمت Rs. 7.00

۵ ۔ عبد الرحمن الکواکبی — از ڈاکٹر محمود الحق — قیمت Rs. 25.00

۶ ۔ ابن الفارض — از ڈاکٹر غلام مصطفی — قیمت Rs. 25.00

۷ ۔ اصول فہرست نگاری — از محمود الحسن قیصر — قیمت Rs. 20.00

۸ ۔ جدید تاجیکی شعراء — از ڈاکٹر کبیر احمد جائسی — قیمت Rs. 60.00

۹ ۔ علوم اسلامیہ اور ہندوستانی علما — از ڈاکٹر محمد سالم قدوائی — قیمت Rs. 60.00

۱۰ ۔ فارسی قصیدہ نگاری — از ڈاکٹر نذیر احمد — قیمت Rs. 45.00

ملنے کا پتہ

PUBLICATIONS DIVISION
Aligarh Muslim University
Aligarh—202002
INDIA

مشایخ چشت اور شیخ ابو سعید ابو الخیر

ڈاکٹر شریف حسین قاسمی*

چشتی دبستان تصوف سے وابستہ مشایخ نے علم کو اپنے نظام تصوف میں کلیدی حیثیت دی ہے۔ ان مشایخ نے درس و تدریس کو اپنا شیوہ بنایا۔ مذہب و تصوف کی بنیادی کتابوں کا مطالعہ کیا۔ انھیں اپنے وابستگان کو پڑھایا۔ ان حضرات مشایخ کی مجالس میں علمی و مذہبی اور تصوف سے متعلق موضوعات پر باقاعدہ گفتگو ہوا کرتی تھی۔ اس گفتگو کے دوران پیشرو مشایخ کے اقوال و افکار نقل کیے جاتے تھے۔ اپنے سلسلۂ تصوف سے مختلف دوسرے ملکوں کے مشایخ کی تصانیف کو نظر انداز نہیں کیا جاتا تھا بلکہ مفیدکار مطالب کی خوشہ چینی میں مشایخ چشت نے نہایت وسیع القلبی اور خالص علمی رویے کا مظاہرہ کیا ہے۔

جنید بغدادی، ابو اسحاق گازرونی، حسن بصری، بایزید بسطامی، سیف الدین باخرزی، شہاب الدین سہروردی، شیخ عبداللہ انصاری، مولانا روم، شیخ عبد القادر جیلانی، فریدالدین عطار، عین القضاۃ ہمدانی، جامی وغیرہ ایسے غیر ہندوستانی مشایخ ہیں جن کا ذکر مشایخ چشت کے ملفوظات میں کثرت سے کیا گیا ہے۔ شیخ ابو سعید ابو الخیر بھی اس فہرست میں شامل ہیں۔ مشایخ چشت نے ان کے افکار اور ان کے ملفوظات سے کس حد تک استفادہ کیا ہے، اسی کی وضاحت فی الحال ہمارا مقصد ہے۔ اپنے اس مطالعے کے لیے ہم نے اس وقت اختصار کی خاطر چشتی مشایخ کے صرف دو معتبر ملفوظات کا انتخاب کیا ہے یعنی فوائد الفواد اور خیر المجالس۔

شیخ ابو سعید فضل اللہ بن ابی الخیر محمد بن احمد میہنی اوائل پانچویں صدی ہجری کے مشاہیر عرفا اور محدثین میں شمار ہوتے

---

*ڈاکٹر شریف حسین قاسمی، شعبۂ فارسی، دہلی یونیورسٹی، دہلی

ہیں۔ انہیں خراسان میں وحدت الوجودی تصور کا مبلغ بھی مانا جاتا ہے۔ ان کی پیدائش دس محرم الحرام ۳۵۷ ھجری/۹۶۷ء کو خاوران ابیورد کے ایک قریب مہنہ میں ہوئی۔ تقریباً تیراسی سال اور چار ماہ کی ایک طویل عمر کے بعد ان کا انتقال ۴۴۰ ھجری/ ۱۰۴۹ء میں اپنے وطن ہی میں ہوا۔

شیخ ابو سعید ابوالخیر کے ملفوظات کے دو مجموعے دستیاب ہیں۔ جمال الدین ابو روح لطف اللہ بن ابی سعد بن ابی طاہر بن ابی سعید میہنی نے ۵۴۰/۱۱۴۵-۶ کے آس پاس شیخ ابو سعید کے مختصر ملفوظات جمع کیے جو ایران سے "حالات و سخنان شیخ ابو سعید فضل اللہ بن ابی الخیر میہنی" کے عنوان سے شائع ہوئے ہیں۔ اس کے علاوہ شیخ کے پوتے محمد بن منور نے ۵۷۴/۱۱۷۸ء کے بعد اپنے دادا محترم کے احوال و آثار کو "اسرار التوحید فی مقامات شیخ ابی سعید" کے نام سے مرتب کیا۔ یہ ملفوظات نسبتاً مفصل ہیں اور غالباً ملفوظات کا یہی وہ مجموعہ ہے جو ہندوستانی چشتی مشایخ کے مطالعے میں رہا ہے۔

شیخ ابو سعید ابو الخیر کے مفلوظات کے ان دونوں مجموعوں سے اندازہ ہوتا ہے کہ صاحب ملفوظ معارف اسلامی سے بخوبی واقف اور انہیں عام فہم انداز میں بیان کرنے پر قادر تھے۔ اسی طرح ان ملفوظات سے ابو سعید ابو الخیر کے حالات و افکار کے بارے میں ہی معلومات فراہم نہیں ہوتیں بلکہ یہ ملفوظات خراسان میں شیخ کے چند دوسرے معاصر مشایخ اور تاریخ کے بعض اہم پہلوؤں کے مطالعے کے لیے بھی سودمند ماخذ کی حیثیت رکھتے ہیں۔

اس ایرانی صوفی و عارف اور ہندوستانی چشتی مشایخ کے افکار و خیالات میں بڑی حد تک مشابہت پائی جاتی ہے۔ چشتی بزرگوں اور شیخ ابو سعید ابو الخیر کے درمیان غالباً اسی نظریاتی اور عملی اتحاد و یکسانیت نے چشتی مشایخ کو اس بات پر آمادہ کیا کہ وہ اس ایرانی عارف کے عقاید و تصورات، محسوسات و ادراکات کو اپنے عقاید و افکار کی تصدیق و تائید کے لیے اپنی مجالس میں بیان

کریں ۔ شیخ کے ملفوظات کا باقاعدہ گہرا مطالعہ کریں اور ان سے اخذ و اقتباس کریں ۔

چشتی بزرگوں کے ملفوظات میں حضرت خواجہ نظام الدین اولیا (م : ۷۲۵/۱۳۲۵) کے ملفوظات فواید الفواد کو بنیادی اور اہم مقام حاصل ہے ۔ اسے چشتی سلسلۂ تصوف کا لایحۂ عمل قرار دیا گیا ہے ۔ خواجہ صاحب کے ان ملفوظات میں شیخ ابو سعید ابو الخیر غالباً وہ غیر ہندستانی عارف ہیں جن کا ذکر سب سے زیادہ کیا گیا ہے ۔

شیخ ابو سعید ابو الخیر کے درج ذیل اقوال و افعال کی گونج ہمیں ہندوستانی مشایخ چشت کی تعلیمات و عقاید اور حضرت خواجہ نظام‌الدین اولیا کی مجالس میں سنائی دیتی ہے :

صوفیاے کرام نے حصول معرفت کے لیے جس پہلو پر سب سے زیادہ زور دیا ہے ، وہ در اصل علم ہے ۔ مشایخ کا یہ انداز ، ظاہر ہے کہ اسی نقطۂ نظر کی پیروی ہے جو حصول علم کے لیے خود اسلام نے پیش کیا ہے ۔ ابو سعید ابوالخیر کی نگاہ میں طریقت و شریعت میں علم و عمل کی بنیادی اہمیت ہے ۔ اس ضمن میں ان کا عقیدہ تھا کہ :

”مرد ، بی بدرقۂ علم راہ سعادت نتواند رفت و علم بی عمل بر مرد وبال است و عمل بی اخلاص بکار نیاید و ہر کہ دعوی طریقت و حقیقت کند کہ راہبر او علم نباشد ، بحقیقت مغرور است“

یعنی انسان بغیر علم کی روشنی کے سعادت کی راہ طے نہیں کر سکتا ۔ علم بغیر عمل کے وبال جان ہے اور عمل بغیر خلوص نیت کے بیکار ، ہر وہ شخص جو علم کی راہنمائی کے بغیر طریقت و حقیقت کا دعویدار بنتا ہے وہ در حقیقت مغرور ہے ۔

چشتی سلسلۂ تصوف میں بھی علم و عمل کو بڑی اہمیت دی گئی ہے ۔ حضرت بابا فرید گنج شکر فرمایا کرتے تھے کہ جاہل پیر مسخر شیطان ہو جاتا ہے ۔ اس کی نگاہ حقیقت و باطل میں

امتیاز کرنے سے قاصر رہتی ہے. وہ دل کی بیماریوں کی صحیح تشخیص اور مناسب علاج نہیں کرسکتا. اپنے مرشد کے اسی عقیدے کو خواجہ نظام الدین اولیا نے ان الفاظ میں دھرایا ہے کہ:

"پیر آلچنان باید کہ در احکام شریعت و طریقت و حقیقت عالم باشد و چون این چنین باشد، اوھیچ ناشروع نفرماید"

شیخ ابو سعید ابوالخیر نے نماز معکوس ادا کی تھی. اس قسم کی سخت عبادت و ریاضت کی وجہ سے شیخ آخر عمر میں آسانی سے اٹھہ بیٹھہ نہیں پاتے تھے. ان کا کہنا تھا کہ بعض فرشتے اسی طرح عبادت خداوندی میں مشغول رہتے ہیں. اور انہیں کی پیروی میں ہم نے بھی یہ طریقہ اپنایا ہے. خود شیخ کے بقول انہوں نے اسی طرح نماز معکوس میں اسی۸۰ بار قرآن حکیم ختم کیا تھا.

حضرت خواجہ نظام الدین اولیا نے اطاعت کے ضمن میں شیخ ابو سعید ابو الخیر کے بارے میں اطلاع دی ہے کہ وہ کہتے تھے کہ مجھے جو کچھہ حاصل ہوا، پیغمبر اسلام صلی اللہ علیہ وسلم کی پیروی میں نماز ادا کرنے سے حاصل ہوا ہے. میں نے وہ سب نمازیں پڑھیں جو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم پڑھتے تھے. جب مجھے معلوم ہوا کہ آپ نے ایک بار نماز معکوس ادا کی تھی تو میں نے بھی پاؤں رسی سے باندھے اور خود کو ایک کنویں میں الٹا لٹکاکر نماز معکوس ادا کی.

راقم حروف نے شیخ ابو سعید ابو الخیر کے ملفوظات کے متذکرہ بالا دونوں مجموعوں کا مطالعہ کیا ہے. ان میں کہیں شیخ سے منسوب یہ روایت نہیں ملی کہ شیخ نے اس لیے نماز معکوس ادا کی چونکہ پیغمبر اسلام نے اس طریقے پر نماز ادا کی تھی. شیخ نے تو، جیساکہ ابھی عرض کیا گیا، صرف اتنا فرمایا ہے کہ بعض فرشتے اس طریقے پر نماز ادا کرتے ہیں جس کی پیروی میں ہم نے بھی یہ نماز ادا کی ہے. ہم مصدقہ طور پر جانتے ہیں کہ چشتی مشایخ میں بابا فرید گنج شکر نے بھی نماز معکوس ادا کی تھی.

اسرارالتوحید میں یہ اطلاع دی گئی ہے کہ ابو سعید ابوالخیر اپنی گفتگو میں اشعار بہت نقل کرتے تھے۔ شیخ کے ملفوظات کے مجموعوں میں بھی اسی وجہ سے بے شمار اشعار نقل ہوئے ہیں۔ خواجہ نظام الدین اولیا نے ایک بار اپنی مجلس میں فرمایا کہ ابو سعید ابوالخیر شعر بہت کہتے تھے۔ آپ نے ایک دوسری مجلس میں شیخ کا یہ شعر بھی نقل کیا:

با عاشقان نشین و غم عاشقی گزین
با هر که نیست عاشق، کم کن ازو قرین

شیخ ابو سعید ابوالخیر صرف محبوب الٰہی کی نظر ھی میں شاعر نہیں تھے، بلکہ یہ روایت دوسروں نے بھی نقل کی ہے۔ خود ہمارے دور کے ایک ایرانی دانشور استاد سعید نفیسی نے شیخ ابو سعید کے اشعار کا ایک مختصر مجموعہ "سخنان منظوم ابو سعید ابوالخیر" کے نام سے شایع بھی کیا ہے۔ شیخ کے ملفوظات کے جامع، محمد منور کے بقول شیخ خود شاعر نہیں تھے۔ ذات خداوندی میں ان کا استغراق اس قدر زیادہ تھا کہ انہیں شعر کہنے کی مہلت نہیں ملتی تھی۔ اسرارالتوحید میں نقل ہے کہ شیخ سے غالباً ایک شعر کا انتساب صحیح ہے اور وہ شعر شیخ ابو سعید ابو الخیر نے اپنے ایک خط کے شروع میں لکھا تھا۔ ہوا یوں کہ نیشاپور میں حمزۃ التراب ایک درویش تھے۔ حد درجہ انکساری اور تواضع سے متصف۔ انہوں نے اسی انکساری سے شیخ کو ایک خط لکھا۔ شیخ نے جواب میں جو خط لکھا اس کے آغاز میں یہ شعر درج کیا جو غالباً خود شیخ کا ہے:

گر خاک شدی، خاک ترا خاک شدم
چون خاک ترا خاک شدم، پاک شدم

بہر حال یہ بات اپنی جگہ صحیح ہے کہ شیخ ابو سعید ابو الخیر اپنی مجالس میں گفتگو کے دوران موقع و محل کی مناسبت سے شعر بہت نقل کرتے تھے۔ خود شیخ کے بقول انہیں تیس ہزار اشعار حفظ تھے۔ فوائدالفواد کا مطالعہ کیجیے تو واضح ہو

جائے گا کہ خود محبوب الٰہی نے بھی اپنی مجالس میں کثرت سے اشعار نقل کیے ہیں۔

شیخ ابو سعید ابو الخیر کو سماع سے بھی شغف تھا۔ آپ مرتب سماع کی مجالس ترتیب دیتے تھے جس کی وجہ سے آپ پر تنقید کی جاتی تھی۔ بادشاہ وقت سلطان محمود غزنوی سے اس امر کی شکایت بھی کی گئی۔ سماع کی ان محفلوں میں فارسی کے دلنشین قطعات و غزلیات اور رباعیات پڑھی جاتی تھیں۔ شیخ ان پر وجد کرتے اور سر دھنتے تھے۔ چشتی مشایخ نے اپنے عرفانی مقاصد کی برآوری کے لیے سماع کو ایک اہم وسیلہ قرار دیا ہے۔ چشتی ضابطۂ عرفانی میں سماع ایک کلیدی عامل کی حیثیت رکھتا ہے۔ مشایخ چشت نے بھی باوجود مخالفت کے، باقاعدگی کے ساتھ مجالس سماع ترتیب دی ہیں۔

شیخ الرئیس ابو علی سینا نہ صرف ایران کے زبردست فلسفی گذرے ہیں، بلکہ ان کا شمار دنیا کے عظیم عالموں میں ہوتا ہے۔ یہ ایک بار شیخ ابو سعید ابوالخیر کی خانقاہ میں حاضر ہوئے۔ جب شیخ نے انھیں دور سے آتے دیکھا تو کہا کہ حکمت جاننے والا آرہا ہے۔ دونوں حضرات نے خانقاہ میں ملاقات کی۔ مجلس کے خاتمے پر شیخ اپنی قیام گاہ چلے گئے۔ بو علی سینا بھی ان کے ہمراہ تھے۔ تین دن اور رات دونوں ساتھ رہے۔ دونوں کے درمیان گفتگو ہوئی۔ کوئی بغیر اجازت کے ان کے درمیان حائل نہیں ہوا۔ وہ صرف نماز کے لیے اٹھتے۔ تین دن بعد بو علی سینا آپ سے رخصت ہوئے۔ بو علی سینا کے شاگردوں نے پوچھا کہ آپ نے شیخ کو کیسا پایا۔ جواب دیا کہ میں جو کچھ جانتا ہوں شیخ اس کا مشاہدہ کرتے ہیں۔ اسے اپنی آنکھوں سے دیکھتے ہیں۔ اسی طرح شیخ کے مریدوں نے پوچھا کہ آپ نے بو علی سینا کو کس قسم کا شخص پایا؟ آپ نے جواب دیا: جو کچھ ہم دیکھتے ہیں وہ اس کا علم رکھتا ہے۔

یہ ایک واقعہ ہے جو شیخ کے ملفوظات اسرارالتوحید میں نقل ہوا ہے۔ بعض محققین نے تاریخی بنیادوں پر اسے مشکوک

قرار دیا ہے۔ اس کی تفصیل سے فی‌الحال سروکار نہیں، عرض یہ کرنا ہے کہ خواجہ نظام‌الدین اولیا نے بھی تقریباً اسی قسم ہے ایک حکایت بیان فرمائی جو فوائد الفواد میں منقول ہے۔ آپ نے بتایا کہ: شیخ ابو الخیر رحمۃ اللہ علیہ اور بو علی سینا کی آپس میں ملاقات ہوئی۔ بو علی سینا نے ایک صوفی سے جو مستقل طور پر شیخ کی خدمت میں رہتا تھا یہ طے کیا کہ جب میں شیخ کے ہاں سے لوٹوں تو میرے بارے میں شیخ جو کچھ کہیں مجھے لکھنا۔ جب بو علی سینا، ابو سعید ابوالخیر سے ملاقات کے بعد واپس ہوئے تو شیخ نے ان کے بارے میں مطلق کوئی گفتگو نہیں کی۔ نہ انہیں اچھا کہا اور نہ برا۔ جب اس صوفی نے شیخ سے بو علی سینا کے متعلق کوئی بات نہ سنی تو ایک دن خود اس نے شیخ سے سوال کیا کہ بو علی سینا کیسا آدمی ہے؟ شیخ نے فرمایا کہ آدمی فلسفی و حکیم ہے، طبیب ہے اور بہت علم رکھتا ہے، لیکن اچھے اخلاق کا حامل نہیں۔ صوفی مذکور نے یہ صورت حال بو علی سینا کو لکھ‌دی۔ بو علی سینا نے شیخ کی خدمت میں لکھا کہ میں نے اتنی کتابیں مکارم اخلاق پر لکھی ہیں، اس وجہ سے شیخ کے لیے یہ مناسب نہیں کہ وہ کہیں کہ فلاں شخص مکارم اخلاق کا حامل نہوں۔ شیخ نے جب یہ پڑھا تو مسکرائے اور فرمایا: میں نے یہ تو نہیں کہا کہ بو علی سینا مکارم اخلاق سے آشنا نہیں، میں نے تو یہ کہا ہے کہ وہ اچھے اخلاق کا حامل نہیں۔

اس واقعہ سے محبوب الہی نے "مکارم اخلاق کے علم اور مکارم اخلاق کا حامل ہونا" ان دونوں صورتوں میں امتیاز کی وضاحت کی ہے۔ حاضرین کرام نے ملاحظہ فرمایا ہوگا کہ ان دونوں بیانات میں فرق ہے۔ جو کچھ محبوب الہی نے فرمایا ہے وہ حرف بحرف شیخ ابو سعید ابوالخیر کے ملفوظات میں نہ ہو، لیکن خواجہ صاحب نے جو کچھ کہا ہے وہ غالباً اسرارالتوحید میں منقول اس واقعہ کی توضیح و صراحت کے طور پر ہے۔

خواجہ نظام الدین اولیا نے اس ضمن میں کہ ”انسان سے خیر و شر کے قبیل کا جو فعل بھی سرزد ہوتا ہے، اس کا خالق خداوند تعالی ہے“ شیخ ابو سعید ابوالخیر سے متعلق یہ حکایت بیان کی ہے:

وقتی شیخ ابو سعید ابو الخیر قدس الله سره، در راهی میرفت. سفیهی از عقب بیامد و دستی بر قفای او فرود آورد. شیخ سر پس کرد و آن سفیه را دید. سفیه گفت: در من چه می بینی، نه شما میگوئید که هر خیرو شر که میرسد از آنجاست. شیخ بدو فرمود که همچنین است ولی آن می بینم که کدام بدبخت را ناسزد این کار کرده اند.

ایسی کوئی حکایت یا واقعہ اسرار التوحید میں نظر سے نہیں گذرا، لیکن حالات و سخنان میں اسی نوعیت کی ایک حکایت درج ہے جو اس طرح ہے:

روزی شیخ در بازار نشابور می رفت، پیری مست می رفت جوانی این پیررا قفائی اندر انداخت، پیر مست روی بدین جوان کرد و گفت:

بر خیره همی دست زنی مستی را
آراسته باش هم چنین دستی را

شیخ این کلمه بشنید. در عقب جوان روان کرد. استران باز آورده بودند تا بفروشند. این جوان از پس استری خواست تا بگذرد. اتفاق را استر آن جوان را لگدی بزد و ران خرد بشکست و بیفتاد. شیخ همانجا سجاده باز کرد و دوگانه‌ای بیاورد و گفت: خداوندا! ظلم برگناه کاری نمی پسندی، ای عادل بر حقیقت، بر جملهٔ گناه گاران رحمت کن.

اسی سے ملتا جلتا ایک دوسرا واقعہ اسی ملفوظ میں اس طرح بیان کیا گیا ہے:

گویند روزی جنید در بازار بغداد می رفت. جوانی مست بدو رسید. بی خردیئی بکرد و قفائی دور انداخت. جنید گفت: آه از دست

تو ، بعد از دو روز آن جوان را به کاری بگرفتند که مستوجب دست بیرون کردن بود و بر سر جبار سوی بغداد دست بیرون کردند.

متعدد واقعات ہیں جو خواجہ نظام الدین اولیا نے شیخ ابو سعید ابوالخیر کے بارے میں وقتاً فوقتاً اپنی مجالس میں بیان فرمائے. محبوب الٰہی نے شیخ ابو سعید ابوالخیر کے بارے میں جو احوال و کوائف بیان کیے ہیں وہ سب شیخ کے دستیاب ملفوظات میں نظر سے نہیں گذرتے . اسی طرح وہ احوال و واقعات جو فوائد الفواد اور شیخ ابو سعید کے ملفوظات میں مشترک ہیں ، ان کی تفصیلات میں جزئی فرق نظر آتا ہے . محبوب الٰہی نے شیخ ابو سعید کے ملفوظات غالباً اوایل زندگی میں پڑھے ہوں گے یا اپنے بزرگوں سے سنے ہوں گے اور آپ نے انھیں حسب ضرورت اپنے ذوق اور سلیقے کے مطابق بیان کیا ہے .

خواجہ نصیرالدین چراغ دہلی (۷۵۷/۱۲۵۶) کے ملفوظات خیرالمجالس کا مطالعہ کیجئے تو پتا چلتا ہے کہ آپ نے شیخ ابو سعید ابوالخیر کے ملفوظات کا نہ صرف گہرا مطالعہ کیا بلکہ یہ ملفوظات غالباً مستقل آپ کے مطالعے میں رہے . آپ نے شیخ ابو سعید ابوالخیر سے متعلق جو حکایات و واقعات بیان کیے ہیں وہ بڑی حد تک شیخ کے ملفوظات میں منقول واقعات سے جزئی طور پر بھی مطابقت رکھتے ہیں. یہ بھی دیکھنے میں آیا ہے کہ اسرار التوحید میں واقعات کے بیان میں جو الفاظ استعمال ہوئے ہیں وہی چراغ دہلی نے بھی ان واقعات کو بیان کرنے میں استعمال کیے ہیں . اس حقیقت کے پیش نظر یہ کہا جا سکتا ہے کہ چراغ دہلی ، شیخ ابو سعید ابوالخیر کے ملفوظات کا برابر مطالعہ کرتے تھے . اسی وجہ سے جب وہ اپنی مجالس میں شیخ سے متعلق واقعات بیان کرتے تھے تو ان میں اور شیخ کے ملفوظات میں منقول واقعات کے درمیان کوئی خاص فرق نہیں ہوتا تھا بلکہ الفاظ و عبارات اور حتیٰ انداز بیان میں بھی مشابہت کی صورت نکل آتی تھی. یہ بھی دیکھنے میں آیا ہے کہ شیخ ابو سعید ابو الخیر کے ملفوظات میں جو واقعات مختلف مجالس میں کسی ایک ہی موضوع یا کسی ایک ہی شخص کے بارے میں بیان کیے گئے ہیں

انہیں چراغ دھلی نے ایک ساتھ ہی نقل کیا ہے۔ ایک ہی مجلس میں، لیکن خیر المجالس میں شیخ کے ملفوظات کے دونوں مجموعوں میں سے کسی کا بھی ذکر نہیں ملتا۔

چراغ دھلی نے ابو سعید ابوالخیر کے احوال زندگی بھی نسبتاً تفصیل سے بیان کیے ہیں۔ شیخ کے یہ احوال زندگی تقریباً انہی اطلاعات پر مبنی ہیں جو مختلف مقامات پر خود شیخ کے ملفوظات میں نقل ہوئے ہیں۔ اس امر کا ذکر بھی اس وقت ضروری ہے کہ چراغ دھلی نے ابو سعید ابوالخیر سے متعلق جو کچھ اپنی مجالس میں بیان کیا وہ محض فوائد الفواد میں موجود شیخ کے بارے میں اقوال و حکایات پر مبنی نہیں بلکہ اس پر اضافہ ہے۔ اس کے یہ معنی ہوئے کہ چراغ دھلی نے شیخ ابو سعید ابوالخیر سے متعلق جو کچھ اپنی مجالس میں بیان کیا وہ غالباً شیخ کے ملفوظات یا پھر کسی ایسے ماخذ پر مبنی ہے جس میں شیخ مذکور کے بارے میں بڑی تفصیل سے لکھا گیا تھا۔

اسرار التوحید اور "حالات و سخنان شیخ ابو سعید ابوالخیر" کی مدد سے ہندوستانی مشایخ کے ملفوظات اور دیگر تصانیف میں اس ایرانی عارف سے متعلق روایات و حکایات میں جو اشتباہات نظر آتے ہیں ان کی تصحیح بھی کی جاسکتی ہے۔ مثلاً خیرالمجالس میں شیخ ابو سعید ابوالخیر سے متعلق ایک واقعہ اس عبارت سے شروع ہوتا ہے:

وقتی شیخ ابو سعید ابو الخیر در نیشابور رفت، خلق شہر تبرک کردند درویشی در نیشاپور بود. اورا محمد گرامی می گفتند. مرید شیخ محمد گرامی بود. چون اونام شیخ شنید، لعنت کرد.

ان جملوں سے پتا چلتا ہے کہ نیشاپور میں محمد گرامی نام کا ایک شخص تھا جو مرید تھا شیخ محمد گرامی کا۔ یعنی مرید اور مرشد دونوں کا ایک ہی نام تھا۔ لیکن یہی واقعہ اسرار التوحید میں بھی بیان ہوا ہے جو اس عبارت سے شروع ہوتا ہے!

آوردہاند کہ درآن وقت کی شیخ بوسعید قدس اللہ رحہ العزیز بنشاپور بود، آنجا امامی بود از اصحاب بو عبد اللہ کرام، اورا ابوا لحسین تونی گفتندی و شیخ مارا منکر بودی۔

اسرار التوحید کے ان جملوں سے واضح ہوا کہ پیر کا نام بو عبد اللہ کرام تھا اور مرید کا بوالحسین تونی۔

خیر المجالس کو مرتب کرتے وقت ضروری ہے کہ اسرار التوحید کی بنیاد پر یہ وضاحت کر دی جائے تاکہ خیر المجالس میں موجود اشکال رفع ہوسکے۔

اسی طرح خیر المجالس میں نظام الملک طوسی اور شیخ ابو سعید ابوالخیر کے بارے میں ایک واقعہ نقل ہوا ہے جو اسرار التوحید میں ایران کی اس عظیم شخصیت کے بارے میں منقول مختلف روایات و حکایات کا مجموعہ ہے۔ اس واقعہ میں ایک جگہ خیرالمجالس میں نظام الملک کے والد اپنے لڑکوں سے کہتے ہیں: بابا حسن! چون در آن چاہ برسی، قافلہ را آنجا بگزاری و تو خود برشتر سوار شوی....

اسرار التوحید میں "در آن چاہ برسی" کے بجائے "چون باز چاہ رسی" ہے اور باز چاہ ایک جگہ کا نام ہے۔ ہندوستانی مشایخ کے ملفوظات میں اسی طرح کی متعدد اشکالات کا حل اسرارالتوحید اور حالات و سخنان شیخ ابوسعید ابوالخیر کے مفصل مطالعے سے فراہم ہوتا ہے۔ خیر المجالس کے بارے میں پروفیسر خلیق احمد نظامی صاحب کا یہ خیال صحیح ہے کہ:

اسرار التوحید کا حالانکہ خیرالمجالس میں کہیں ذکر نہیں، لیکن اندازہ ہوتا ہے کہ شیخ ابوسعید ابوالخیر، خواجہ ابوعثمان حیری، ابوالفضل فراتی، ابوالقاسم بن بشر بن یاسین اور دیگر غیر ہندوستانی مشایخ کے بارے میں چند حکایات و داستانوں کا ماخذ اسرار التوحید ہے۔

انگریزی مطبوعات - ادارۂ علوم اسلامیہ

1.	Post-Revolution Persian Verse by Munibur Rahman	Rs. 30-00
2.	The United States and the Arab World by M. Shafi Agwani	Rs. 27-00
3	Whither North Africa by Nicola A. Ziadeh	Rs. 15-00
4.	Arab Geography by S. Muzaffar Ali	Rs. 25-00
5.	Islamic Sciences by Mahmud Hasan Qaisar	Rs. 7-00
6.	Types of Islamic Thought by Sabih A. Kamali	Rs. 30-00
7.	The Arab League by M. Iqbal Ansari	Rs. 30-00
8.	A Versified Treatise on Mysticism of Zahir-ud-Din Muhammad Babur or the Risale-i Walidiyye Terjumesi by N. Akmal Ayyubi	Rs. 10-00
9.	Muhammad 'Abduh by Mahmudul Haq	Rs. 30-00
10.	Religion by Ahmad Ashfaq and Ahmad Saeed Khan	Rs. 15-00
11.	Al-Mas'udi Millenary Celebration Volume by S. Maqbul Ahmad and A. Rahman	Rs. 30-00
12.	Arab Geographical Thought by S.M. Ali	Rs. 35-00
13.	Life and Works of Ziya Gokalp by Syed Sibtey Hasan	Rs. 30-00
14.	Life and Thoughts of Muhammad Ibn Abd al-Wahhab by Sayyid Ahsan	Rs. 40-00
15.	Some Aspects of Islamic-Turkish Culture by N. Akmal Ayyubi	

ملنے کا پتہ

PUBLICATIONS DIVISION
Aligarh Muslim University
Aligarh—202002

فیوض تصوف اور تعلیمات خواجہ اجمیری

محمد سالم قدوائی*

انسانی تاریخ کے اوراق گواہ ہیں کہ جب بھی دنیا پر تاریکی مسلط ہوئی اور لوگ گمراہی و سرکشی میں مبتلا ہوئے، اپنی من مانی کرنے لگے اور اچھائی و برائی کا امتیاز باقی نہ رہا تو اللہ تعالی کو اپنی مخلوق پر رحم آیا اور اس نے ان کی اصلاح حال کے لیے اپنے نبیوں کو بھیجا جو مختلف اوقات، مختلف حالات اور مختلف مقامات میں آکر لوگوں کی رہنمائی کی کوشش کرتے رہے۔ ان لوگوں کو نہ کسی صلہ کی تمنا تھی نہ ستائش کی پرواہ۔ یہ تو بس احکامات خداوندی کو پورا کرنے میں لگے ہوئے تھے۔ نہ ان کو موسم کے شدائد کا احساس تھا نہ لوگوں کے برا بھلا کہنے اور مضحکہ اڑانے کی فکر: اگر ان کو غم تھا تو اپنی قوم کی بربادی اور گمراہی کا، اگر ان کو رنج تھا تو اپنی بےبسی کا اور اگر ان کو کوئی فکر تھی تو اس بات کی کہ ان کی قوم کا حال کیا ہوگا۔

اللہ تعالی نے اپنی رحمتوں کی بارش کا سلسلہ کبھی بند نہیں کیا، حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم دنیا میں تشریف لائے، آپ کی آمد نے کفر و باطل کی تمام تاریکیوں کو اجالے سے بدل دیا۔ آپ کی تعلیمات نے جہالت و بےراہروی کے تمام اصولوں کو یکسر توڑ دیا۔ آپ نے ایک طرف لوگوں کو صرف ایک خدا کے آگے سجدہ ریز ہونے کی دعوت دی اور دوسری طرف اپنے عمل صالح اور اخلاق حسنہ سے اپنی تعلیم کو اس طرح جوڑا کہ لوگوں کو ذرا بھی اختلاف کی گنجائش باقی نہ رہی۔ آپ نے اپنی زندگی ایک کھلی کتاب کی طرح گذاری اور لوگوں کے سامنے وہ نمونہ پیش کیا جس کی مثال تاریخ کی کسی بھی شخصیت میں نظر نہیں آتی۔

---

* پروفیسر، شعبۂ علوم اسلامیہ، علی گڑھ مسلم یونیورسٹی، علی گڑھ

آپ کی زندگی ہر اعتبار سے ایک مکمل زندگی تھی اور لوگوں کے لیے عملی مثال ۔ آپ کے بعد آپ کے اصحاب کرام اور خلفائے عظام نے بھی اسی راستہ کو اپنایا اور نہ صرف خود آپ کے نقوش قدم سے اپنی راہ کا تعین کیا بلکہ دوسروں کو بھی اس پر گامزن ہونے کی ترغیب دی ۔ یہ ایک حقیقت ہے اور دنیا اس پر شاهد ہے کہ جب تک لوگوں نے سنت رسول کی اتباع کی ان کے پائے ثبات میں لغزش نہ آئی اور وہ ہر اعتبار سے اعلی وارفع زندگی گذارتے رہے ۔

اسلامی تعلیمات کا سر چشمہ قرآن کریم ہے اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی زندگی اسکی واضع تفسیر ، رسول اللہ نے همیشہ مذہب کی تعلیم اس طرح سے دی کہ عبادات کے ساتھ معاملات بھی مذہب کا جز بن گئے ۔ اچھے مسلمان کی پہچان ھی یہ قرار پائی کہ اس کے اعزاء و اقرباء ھی نہیں ، اس کے دوست اور پڑوسی بھی اس کے خلاف حرف شکایت زبان پر نہ لائیں ۔ لیکن فخرو غرور تکبر اور کینہ پروری انسان کی سرشت میں داخل ہے ، نیک لوگ اس پر قابو پا لیتے ہیں اور اپنے مزاج سے اس کے عناصر کو دور کر دیتے ہیں ، لیکن بہت سے ایسے ہیں جو نہ اسکی خرابیوں کو سمجھتے ہیں اور نہ اس سے بچ پاتے ہیں خاص طور سے وہ لوگ جن کے پاس دولت و حکمرانی دونوں ھی موجود ہوں ، اسلامی تاریخ کے ورق الٹئے ، آپ کو بہت سی ایسی شخصیات ملیں گی جن میں یہ عیب موجود تھا اور جس کے اثرات اس سماج پر بھی پڑتے تھے ۔ خاص طور سے هم دیکھتے ہیں کہ خلفائے راشدین کے عہد کے بعد جب اموی دور شروع ھوا اور بے شمار دولت اور علاقے مسلمانوں کے زیر نگین ہوئے تو اس کے ساتھ ساتھ بیرونی تفریحوں اور عیش و عشرت کے سامان بھی بہم پہونچے اور خرابیوں نے جڑ پکڑنا شروع کردیا ۔ اسلامی تہذیب پر غیر عرب تہذیبوں کے اثرات تیزی سے پڑنے لگے ، خاص طور سے یونانی اور ایرانی نظریات اور عقائد کی یورش ہونے لگی ، لوگوں نے تن آسانی کو اپنایا اور شریعت کی پابندیوں سے انحراف کرنے لگے ۔

یہی وہ دور ہے جب بزرگان دین کو یہ احساس ہوا کہ اگر حالات کو یونہی بے لگام چھوڑ دیا گیا تو دور جہالت کی یاد تازہ ہونے لگے گی۔ ان لوگوں نے امراء و حکام سے الگ ہو کر مذہب اور سماج کی سچی روح کو باقی رکھنے کی کوشش شروع کی۔ یہ لوگ اپنی دھن کے پکے اور لگن کے سچے تھے۔ اس لیے حکومت کا طمطراق اور زمانہ کی ترشی و تندی ان کو اپنے ارادوں سے باز نہ رکھ سکی اور رفتہ رفتہ ایسے لوگوں کی ایک جماعت تیار ہو گئی جن کی زندگی کا مقصد ہی یہ تھا کہ لوگوں کو مذہب و اخلاق کی ڈور سے باندھے رکھیں۔ یہی وہ مصلحین تھے جنہیں عباسی دور میں باقاعدہ علم تصوف کے دائرہ میں شمار کیا گیا۔ یہ ایک مذہبی علم بن گیا جس کا اصل مقصد یہ تھا کہ لوگوں کو ذکر و فکر اور عبادت الٰہی سے غافل نہ رہنے کی ترغیب دی جائے اور دنیا کے لوازمات کو وقتی اور فانی چیز بتاکر اس سے بچنے کی تاکید کی جائے۔

دراصل تصوف کی ابتدائی شکل بہت پہلے شروع ہو چکی تھی، بہت سے لوگوں نے تو اسے دنیا کے قائم ہونے کے ساتھ ساتھ شمار کیا ہے۔ جو لوگ بھی الگ تنہائی میں بیٹھ کر اللہ اور کائنات کے بارے میں غور کرتے تھے وہ ایک قسم کے صوفی ہی ہوتے تھے لیکن ان کو یہ نام نہ دیا جاتا تھا جس کی وجہ غالباً یہ ہے کہ اس وقت تک یہ اصطلاح بنی ہی نہ تھی۔ یہ بھی کہا جاتا ہے کہ رسول اللہ صلعم جو غار حرا میں گوشہ نشینی اختیار کرتے اور غور و فکر میں لگے رہتے تھے وہ بھی یہی شکل تھی۔ پھر اسلام آنے کے بعد یہ سلسلہ جاری رہا، آنحضرت کے بعد خلفائے راشدین اور اہم صحابۂ کرام بھی ذکر و فکر میں مشغول رہتے تھے اور دنیاوی جاہ و حشمت اور عیش و عشرت سے پرہیز کرتے تھے۔ اس کا بنیادی مقصد یہی معلوم ہوتا ہے کہ یہ لوگ رسول اللہ کی سنت اور اسوہ حسنہ کو باقی رکھنا چاہتے تھے، اور یہی سادگی اور صفائی قلب سچے اور پکے مسلمان کی علامت تھی۔ بعض لوگوں نے تصوف کو رہبانیت کا ہم پلہ

قرار دیا ہے حالانکہ یہ بالکل غلط ہے۔ رہبانیت ترک دنیا سکھاتی ہے جبکہ تصوف دنیا اور دنیا والوں کو ساتھ لے کر چلنے کی تاکید کرتا ہے۔ وہ دنیا سے کنارہ کش ہونے کو نہیں کہتا بلکہ اسکی اصلاح اور ظاہری نمود و نمائش سے بچنے پر زور دیتا ہے۔ صوفیاء وہ برگزیدہ اور نیک لوگ ہوتے ہیں جن کا تعلق خدا سے ہوتا ہے اور جو اپنے دلوں اور خیالات کو پاک و صاف رکھتے ہیں اور کسی قسم کی ظاہر داری میں نہیں الجھتے، محبت، اخوت اور بھائی چارہ کا سبق دیتے ہیں، ان پر یہ الزام کہ وہ رہبانیت سکھاتے تھے، بے بنیاد معلوم ہوتا ہے۔ ان کی تعلیم تو یہ تھی کہ انسان دنیا کی تمام نعمتوں سے فائدہ اٹھائے لیکن اس طرح سے کہ دنیاوی لذتیں اس کو احکام خداوندی کی بجا آوری سے غافل نہ کر سکیں۔ حضرت نظام‌الدین اولیاء کا فرمانا تھا کہ:

"ترک دنیا کے یہ معنی نہیں کہ کوئی اپنے کو ننگا کرلے اور لنگوٹہ باندھ کر بیٹھ جائے، بلکہ ترک دنیا یہ ہے کہ لباس بھی پہنے اور کھائے بھی اور حلال کی جو چیز پہونچے اسے روا رکھے، لیکن اس کے جمع کرنے کی طرف رغبت نہ کرے اور دل کو اس سے نہ لگائے۔" ۱

کچھ لوگوں کا تصور ہے کہ صوفیائے کرام علوم دینی سے پوری طرح واقف نہ تھے، لیکن یہ خیال کسی طرح بھی درست ثابت نہیں ہوتا۔ کسی بھی صوفی کے حالات دیکھیے ہرایک کے یہاں علمی کیفیات پوری تابانی کے ساتھ نظر آتی ہیں بلکہ اس کا بھی پتہ چلتا ہے کہ وہ اپنے حلقہ کے لوگوں کو علم حاصل کرنے کے لیے اکساتے تھے۔ تصوف کی حقیقت کے بارے میں مختلف لوگوں نے اپنے خیالات بیان کیے ہیں۔ حضرت جنید بغدادی فرماتے ہیں کہ "ہر برے خلق سے بیزاری اور اچھے خلق سے آراستگی تصوف ہے"۔ ایک دوسرے بزرگ کا قول ہے "امرونہی پر صبر کرنا تصوف ہے"۔ پروفیسر خلیق احمد نظامی نے اسلام

---

(۱) فوائد الفواد ص ۹ (تاریخ مشایخ چشت ج ۱، ص ۳۳)

کی تمام اہم اور بنیادی تعلیمات کو تصوف قرار دیا ہے۔ مولانا ابو الاعلیٰ مودودی نے شریعت اسلامی کے تمام احکامات کو خلوص اور نیک نیتی کے ساتھ بجا لانے اور اطاعت خداوندی میں پوری طرح لگ جانے کو تصوف کہا ہے۔ ۱

کچھ لوگوں نے یہ بھی کہا ہے کہ تصوف ایک ایسا اخلاق ہے جو ظاہر و باطن پر تصرف رکھتا ہے۔ اس اخلاق و ادب کا نام رفع شبہات اور صفائی قلب ہے اور نیت کی پاکی اس کا مقصد ہے۔ بہرحال تصوف مجاہدہ اور شدائد کے مقابلہ کا نام ہے۔ صوفی فقر کی زندگی اختیار کرتا ہے۔ بخششیں اور ایثار اسکی زندگی میں رچ بس جاتے ہیں، جھگڑوں اور دنیاوی جھمیلوں سے دور رہتا ہے اور اپنے دنیاوی اختیارات کو استعمال نہیں کرتا۔ اس طرح سے صوفی وہ ہے جس نے خدا سے محبت کی اور اس کا طالب ہوا اور دنیاوی عیش و آرام کو چھوڑ کر زہد و تقویٰ کی زندگی اختیار کی۔

تصوف اور صوفی لفظوں کی حقیقت میں بھی لوگوں میں بہت اختلاف ہے۔ اس سلسلہ میں بہت سے لوگوں نے الگ الگ انداز سے اسکی تشریح کی ہے۔ بعض لوگ صوفی کی نسبت صفا سے کرتے ہیں۔ صفا کے معنی پاکیزگی اور صفائی قلب کے ہیں۔ یعنی صوفی وہ لوگ ہیں جن کے دل پاک و صاف ہوں۔ کچھ لوگ اہل صفہ کی طرف منسوب کرتے ہیں۔ صفہ رسول اکرم کے زمانہ میں مسجد نبوی سے متصل ایک اونچی جگہ تھی، جہاں صحابۂ کرام کی ایک جماعت ہمہ وقت تعلیم دین کے حصول اور ریاضت و عبادت الٰہی میں لگی رہتی تھی۔ چونکہ صوفیائے کرام بھی عبادت الٰہی میں مصروف رہتے تھے اس لیے الٰہی بزرگوں کی طرف منسوب ہوئے۔ کچھ لوگوں نے اس کو یونانی لفظ ثیو صوفیا سے مشتق کہا ہے، جس کے معنی حکمت الٰہی کے ہیں، یعنی صوفی وہ حکوم

---

(۱) رسالہ جامعہ جلد ۸۱، شمارہ ۲، ص ۴۲ "تصوف: ایک اجمالی تعارف"

ہے جو حکمت الہی کا طالب ہوتا ہے اور اس کا مقصد حقیقت الہی تک پہونچنا ہوتا ہے۔ بہت سے لوگوں نے ایسے صوف اون سے متعلق بتایا ہے، چونکہ صوفیاء عام طور سے اون سے بنا ہوا لباس استعمال کرتے تھے، اس لیے انہیں صوفی کہا گیا۔ عام طور سے آخرالذکر بات سے کافی لوگوں کو اتفاق رہا ہے۔

اس کا بھی ٹھیک سے پتہ نہیں چلتا کہ یہ الفاظ اسلامی تاریخ میں کب رائج ہوئے اور پہلی بار کس کے لیے استعمال ہوئے۔ تاریخ مشائخ چشت میں امام قشیری رح کے حوالے سے لکھا ہے کہ:

"رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد صحابہ کے سوا برگزیدہ مسلمانوں کا اور کوئی لقب قرار نہیں دیا گیا، کیونکہ شرف صحبت سے بڑھ کر اور کوئی شرف نہیں ہو سکتا تھا۔ پھر جن لوگوں نے صحابہ کی صحبت پائی ان کو تابعین کہا گیا۔ اس کے بعد لوگ تبع تابعین کے لقب سے پکارے گیے، پھر لوگوں کے مختلف درجے ہوتے گیئے۔ اس لیے جن بزرگوں کی توجہ دین کی طرف زیادہ ہوئی ان کو زاہد و عابد کے لقب سے پکارا گیا۔ لیکن جب بدعات کا ظہور ہوا اور مختلف فرقے پیدا ہوئے تو ہر فریق نے یہ دعویٰ کیا کہ ان میں زہاد پائے جاتے ہیں اس لیے خواص اہل سنت تصوف کے نام سے ممتاز ہوئے اور دوسری صدی سے پہلے ان بزرگوں نے اسی نام سے شہرت پائی"[۱]۔

کچھہ لوگوں نے امیر معاویہ کے ایک خط کا بھی حوالہ دیا ہے جس میں لفظ صوفی استعمال ہوا ہے، ایک روایت یہ بھی ملتی ہے کہ لفظ صوفی اسلام سے پہلے بھی رائج تھا اور اس سے مراد وہ لوگ ہوتے تھے جو عبادت و ریاضت میں لگے رہتے تھے۔ بعض لوگوں کا کہنا ہے کہ یہ لفظ حضرت حسن

(۱) تاریخ مشائخ چشت ج ۱ ص ۴۲، ۴۳

بصری کے زمانہ میں رائج تھا اور صوفی تحریک کی ابتدا بھی حضرت حسن بصری سے کی جاتی ہے اور کہا جاتا ہے کہ وہ حضرت علی کے چار خلفاء میں سے ایک تھے[1] (تمام صوفی خانوادوں کا منبع حضرت حسن ہی کو مانا جاتا ہے. تمام صوفی سلسلے حضرت علی تک پہونچتے ہیں صرف نقشبندی سلسلہ حضرت ابوبکر سے منسوب ہے) لیکن سب سے پہلے باقاعدہ صوفی کی حیثیت سے کوفہ کے ابو ہاشم کا نام آتا ہے (م ۱۵۰ ھ) جنھوں نے اپنی زندگی کا بڑا حصہ شام میں بسر کیا تھا اور جو ان اسلامی عابدوں کا نمونہ تھے جو نبی صلعم کی سادہ زندگی کی پیروی کرتے تھے اور دنیاوی زندگی کے عارضی ہونے کی قرآنی تعلیم دیتے تھے. بہر حال، یہ بات یقین کے ساتھ کہی جا سکتی ہے کہ دوسری صدی ہجری میں تصوف کے نمایاں نقوش منظر عام پر آنے لگے تھے.

ہندوستان سے عربوں کے تعلقات بہت قدیم زمانہ سے قائم تھے، عرب تاجر ہندوستان سے مختلف قسم کے سامان دوسرے ملکوں کو لے جاتے تھے، اسلام بھی شروع میں انھی لوگوں کے ذریعہ سے ہندوستان پہونچا، پھر رفتہ رفتہ یہاں تعداد بڑھتی رہی اور ان کی حکومت قائم ہوئی. جس طرح سے مسلمانوں نے اپنے بہت سے علوم یہاں رائج کئے اسی طرح سے ان کے مذہبی افکار بھی یہاں فروغ پاتے رہے، تصوف جو ایک باقاعدہ علم کی شکل اختیار کر چکا تھا اس کی داغ بیل بھی یہاں پڑنے لگی. کہا جاتا ہے کہ ہندوستان میں شیخ اسماعیل بخاری نے سب سے پہلے تصوف کا کام شروع کیا، وہ ۱۰۰۵ء میں لاہور پہونچے تھے اور انھوں نے بڑے پیمانہ پر دعوت و تبلیغ کا کام کیا، ان کے بعد شیخ علی عثمان ہجویری (۱۰۷۲ء) کا نام آتا ہے جو داتا گنج بخش کے نام سے مشہور ہوئے. اس کے بعد حضرت خواجہ معین الدین چشتی نے (۱۲۳۶ء) اجمیر میں اپنا مرکز قائم کیا.

(۱) حضرت علی کے چار خلفاء تھے: ۱- حضرت حسن. ۲- حضرت حسین. ۳- حضرت کمیل ۴- حضرت حسن بصری.

جس زمانہ میں خواجہ معین‌الدین چشتی ہندوستان تشریف لائے اور اجمیر میں مقیم ہوئے اس وقت ہندوستان کے حالات بڑے خراب تھے۔ پورا ہندوستان الگ الگ بہت سے حصوں میں تقسیم تھا۔ ایک دوسرے سے محبت و تعلق کے بجائے نفرت و حسد کا جذبہ بیدار تھا، چھوت چھات کی وبا عام تھی جسکی وجہ سے سماج کی وسعت اور محدود ہو گئی تھی، اونچی ذات کے لوگ نیچی ذات کے لوگوں کو معمولی کیڑوں سے بھی حقیر سمجھتے تھے، عوام جو زیادہ‌تر تہی دست اور غلامی کی زنجیروں میں جکڑے ہوئے تھے اپنی زندگی کو نہ صرف اپنے لئے بلکہ دوسروں کے لئے بھی بوجھ سمجھتے تھے۔ اس ماحول میں خواجہ معین‌الدین چشتی نے نظریۂ توحید اور اسلامی تعلیمات کو لوگوں کے سامنے پیش کیا چونکہ ان کی تعلیمات عملی طور پر لوگوں کے سامنے آئیں اور ان کو معلوم ہوا کہ عقیدۂ توحید کو تسلیم کرنے کے بعد ذات پات کی تفریق اور امیر و غریب کا امتیاز ختم ہو جاتا ہے تو بے شمار لوگوں کو اپنے دکھوں اور اپنی تکلیفوں کا مداوا مل گیا۔ یہ ایک بڑے زبردست سماجی انقلاب کی ابتداء تھی جسکی جڑیں دینی تھیں اور جسکی غذا روحانی۔ پروفیسر خلیق احمد نظامی نے خواجہ صاحب کے بارہ میں لکھا ہے :۔

"خواجہ اجمیری کی زندگی سادہ لیکن دلکش تھی، ہندوستان کے سب سے بڑے سماجی انقلاب کا یہ بانی ایک چھوٹی سی جھونپڑی میں ایک پھٹی ہوئی دوتہی میں لپٹا ہوا بیٹھا رہتا تھا، پانچ مثقال سے زیادہ کی روٹی کبھی افطار میں میسر نہ آتی لیکن نظر کی تاثیر کا یہ عالم تھا کہ جس کی طرف دیکھ لیتے معصیت کے سوت اسکی زندگی میں خشک ہو جاتے" ۱۔

خواجہ معین‌الدین نے اجمیر میں قیام کرکے پورے ہندوستان میں اپنے فیوض و برکات کو پھیلایا، ان کے دروازے ہر مذہب اور ہر ذات کے لوگوں کے لئے کھلے ہوئے تھے۔ ہندوستان میں اسلام

(۱) تاریخ مشائخ چشت ج ۱ ص ۲۰۲۔

کی جڑیں صوفی بزرگوں کی ذات سے مستحکم ہوئیں اور اس کا سہرا خواجہ اجمیری کے سر ہے۔ آپ کے یہاں آجانے کے بعد حالات تیزی سے بدلے، آپ کی تعلیمات اور فیض صحبت نے بت پرستوں کو خدا پرست بنایا اور بدبختوں کو خوش قسمت کیا، بے شمار مساجد کی تعمیر ہوئی اور سچی اسلامی زندگی کی تصویر نظر آنے لگی، ان کی تعلیمات نے قدیم تہذیب و تمدن پر بھی اپنے اثرات ڈالے امیر و غریب کی کشاکش میں کمی ہوئی، سادگی، صفائی قلب، مروت و خلوص، اخلاق و تواضع، انکسار اور بھائی چارہ کے جذبات نمایاں ہونے لگے، ظلم و جور، شراب و کباب اور بہت سی دوسری خرابیاں بری سمجھی جانے لگیں، ایک تذکرہ نویس آپ کے بارے میں لکھتا ہے :—

"کہیں آپ بطور مصلح اعظم انسانیت سوز افعال و اعمال کی ممانعت کرتے ہوئے اور پر اخلاق طرز عمل کی ترغیب کرتے ہوئے نظر آتے ہیں تو کہیں آپ ناقصوں کو ایسا کامل و اکمل بنا دیتے ہیں کہ وہ دوسروں کی رہنمائی کرتے ہیں کسی جگہ آپ بطور مبلغ صدہا افراد کو سچائی کی دولت سے مشرف کرتے ہیں تو کسی مقام پر آپ غافل لوگوں کو بتعداد کثیر دولت عرفان و توحید سے مالا مال کرتے ہوئے نظر آتے ہیں۔ کبھی آپ بطور مدرس انسانیت، رواداری، بے تعصبی، یگانگت، همدردی، اعلیٰ ظرفی، بلند حوصلگی، روشن خیالی کا درس دیتے ہوئے جلوہ گر ہیں تو کبھی آپ بطور مشفق اعظم بلا تفریق مذہب لوگوں کی دستگیری کرنے میں رونما ہیں، کبھی آپ بطور درویش بادشاہوں پر حکمرانی کرتے ہیں تو کبھی آپ فقر و فاقہ کی زندگی میں جلوہ ریز ہیں"[1]۔

خواجہ اجمیری اپنی مجالس میں اپنی تعلیمات بڑے اچھے انداز میں پیش کرتے تھے، یہ تعلیمات عام طور سے قرآن و حدیث اور بزرگان دین کے اقوال و افعال سے مزین ہوتی تھیں۔ ان میں زیادہ تر

---

(۱) معین الارواح ص ۱۹۲۔

شریعت و طریقت اور معرفت الٰہی کی طرف رہنمائی ہوتی تھی، اس کے ساتھ ساتھ فرائض و سنت کی ادائیگی، خلوص و پاکیزگی، صدق و صفا، خوف خدا بزرگوں کی خدمت اور اچھے کاموں کی طرف ترغیب دی جاتی تھی۔ اسی دفتر سے خوشہ چینی کر کے کچھ چیزیں پیش کررہا ہوں جن سے آپ کی علمیت کا اندازہ ہوتا ہے اور ذہنی تربیت کے طریقوں کا پتہ چلتا ہے۔

ادائیگی فرض و سنت کے سلسلہ میں ابواللیث سمرقندی کے حوالہ سے فرمایا:

"جو شخص خدا کا فریضہ ادا نہیں کرتا وہ خدا کی بخشش سے دور ہو جاتا ہے اور جو رسول خدا کی سنت ترک کرتا ہے وہ آپ کی شفاعت سے محروم ہو جاتا ہے"[۱]۔

نماز کے سلسلہ میں "الصلوٰۃ معراج المومنین" والی حدیث بیان کر کے فرمایا:

"نماز ایک راز ہے جو بندہ اپنے پروردگار سے کہتا ہے، اس موقع پر بندہ اللہ تعالیٰ کا قرب حاصل کرتا ہے"[۲]۔

ایک جگہ فرمایا:

"نماز بندوں کے لئے خدا کی امانت ہے پس بندوں کو چاہئے کہ اس کا حق اس طرح ادا کریں کہ اس میں کوئی خیانت واقع نہ ہو"[۳]۔

ایک اور جگہ ارشاد فرمایا:

"کیسے ہیں وہ مسلمان جو وقت پر نماز ادا نہیں کرتے اور اسقدر دیر کرتے ہیں کہ وقت گذر جاتا ہے، میرا گذر

---

(۱) معین الارواح ص ۱۱۶۔
(۲) ایضاً ص ۱۱۷۔
(۳) معین الہند ص ۱۱۹۔

ایک ایسے شہر میں ہوا جہاں یہ رسم تھی کہ وقت سے پہلے لوگ نماز کے لئے تیار ہو جاتے تھے. میں نے ان سے اس کی حکمت پوچھی تو کہنے لگے کہ سبب یہ ہے کہ وقت آتے ہی نماز ادا کر لیں، اگر تیار نہ ہوں گے تو شاید وقت گذر جائے پھر یہ منہ رسول خدا کو کیوں کر دکھائیں گے اس لئے کہ حدیث شریف میں آیا ہے کہ مرنے سے پہلے توبہ کے لئے جلدی کرو اور نماز فوت ہونے سے پہلے نماز کے لئے جلدی کرو'' [۱].

غریبوں اور ضرورتمندوں کو کھانا کھلانے کے سلسلے میں فرمایا :

"جو بھوکوں کو سیر کرتا ہے اس کے اور دوزخ کے درمیان سات حجاب پیدا ہوجاتے ہیں'' [۲].

ایک جگہ اور فرمایا :

"جو بھوکے کو کھانا دیتا ہے اللہ تعلی اسکی ہزار حاجتیں پوری کرتا ہے اس کو دوزخ سے خلاصی ملتی ہے اور بہشت میں اس کے لئے ایک محل تیار ہوتا ہے'' [۳].

ایک دوسری جگہ کہا :

"مصیبت زدہ لوگوں کی فریاد سننا اور ان کا ساتھہ دینا، حاجت مندوں کی حاجت براری کرنا، بھوکوں کو کھانا کھلانا، اسیروں کو قید سے چھڑانا یہ باتیں خدا کے نزدیک بڑا مرتبہ رکھتی ہیں'' [۴].

شریعت و طریقت کی تشریح اس طرح کی :

"شریعت ایک قانون ہے اس کی پابندی لازمی ہے اور ثابت

---

(۱) سرتاج اولیاء ص ۹۵.
(۲) معین الا رواح ص ۱۱۸.
(۳) سرتاج اولیاء ص ۱۰۷.
(۴) معین الهند ص ۱۳۶.

قدمی سے اس کے احکام پر عمل کرنا ہے، سر موتجاوز اور انحراف نہ ہو۔ اس میں کامیابی حاصل ہوئی تو دوسرا درجہ طریقت کا ہے، یہاں استقلال کی ضرورت ہے۔ سنت کے مطابق طریقت پر عمل کیا تو مقام اعلی پر پہونچ جاتا ہے جس کو معرفت کہتے ہیں، اس مرتبہ پر ثابت قدمی رہی تو وہ جو کچھہ چاہتا ہے حاصل کر لیتا ہے''۱۔

خدا پرستی کی تعریف یوں کی:

''خود پرستی و نفس پرستی ھی دراصل بت پرستی ہے اس کو ترک کرنے کے بعد خدا پرستی کی منزل شروع ہوتی ہے''۲۔

''عادت پرست حق پرست نہیں ہوتا، خود پسندی گناہ کبیرہ ہے''۳

خدا کا دوست کون ہو سکتا ہے اس سلسلہ میں فرمایا:

''خدا کا دوست وہ ہے جس میں تین وصف ہوں، سخاوت دریا جیسی شفقت آفتاب کی طرح اور تواضع زمین کی مانند''۴

عارف کی پہچان یہ بتائی:

''عارف کے لیے تین ارکان ضروری ہیں ہیبت، تعظیم اور حیا۔ گناہوں سے شرمندہ ہونا ہیبت ہے، طاعت کرنا تعظیم ہے اور خدا کے سوا کسی پر نظر نہ ڈالنا حیا ہے''۵

ایک اور جگہ فرمایا:

''عارف کے لیے یہ ایک ادنی بات ہے کہ ملک و مال سے بیزار ہو جائے''۶

---

(۱) سر تاج اولیاء ص ۱۰۹۔
(۲) سوانح معین الدین چشتی ص ۲۹۰۔
(۳) ایضاً ص ۲۹۰۔
(۴) سوانح معین الدین چشتی ص ۲۹۰
(۵) ایضاً ص ۲۹۱
(۶) ایضاً ص ۲۹۲

"عارفوں کی خصلت محبت میں اخلاص ہے"

"عارف وہ ہے کہ جب صبح کو اٹھے تو اسے رات کی بابت کچھ یاد نہ ہو"

"حق کی دوستی کی خاطر دونوں جہان لٹا دینا آسان ہے" ۱

"یقین وہ نور ہے جس سے بندہ منور ہو جاتا ہے" ۲

علماء و مشائخ کی تعظیم و توقیر پر بہت زور دیا ہے فرماتے ہیں:

"اگر کوئی شخص علماء کی طرف عزت سے دیکھے تو ایک فرشتہ قیامت تک اللہ سے اس کے لیے بخششیں مانگتا رہتا ہے جس شخص کے دل میں علماء و مشائخ کی محبت ہو اس کے نامۂ اعمال میں ہزار سالہ عبادت لکھی جاتی ہے" ۳

قرآن مجید دیکھنے اور پڑھنے کے بارے میں فرمایا:

"شرح اولیا میں لکھا ہے کہ جو کوئی کلام مجید کو دیکھے یا پڑھے اس کو خدا تعالی دو ثواب عطا کرتا ہے ایک زیارت کلام پاک کا دوسرا پڑھنے کا اور ہر حرف کے بدلہ میں دس نیکیاں اس کے نامۂ اعمال میں لکھی جاتی ہیں اور دس برائیوں سے پاک کیا جاتا ہے" ۴

دوست اور دوستی کے بارے میں فرمایا:

"اگر دوست کی دوستی میں دونوں جہان بھی بخش دئے جائیں تب بھی کم ہے۔ اللہ تعالی سے دوستی اس طرح ہوتی ہے کہ جن چیزوں سے اللہ تعالی دشمنی رکھے، یعنی دنیا و نفس سے دشمنی رکھے"

---

(۱) سوانح معین الدین چشتی ص ۲۹۳
(۲) ایضاً ص ۲۹۳
(۳) معین الارواح ص ۱۲۱
(۴) معین الھند ص ۱۳۲

"دوستی اس کا نام ہے کہ اس کا ذکر دل سے کرے، کیونکہ دل یاد کے لیے بنایا گیا ہے، جس کو خدا دوست رکھتا ہے اس پر بلا نازل کرتا ہے"

"جو دوست سے محبت کرتا ہے وہ برغبت دوست کی طرف سے مصیبت کا خواہاں ہوتا ہے"

ایک جگہ لکھتے ہیں:

"عاقل ترین وہ فقراء ہیں جنہوں نے درویشی اور نامرادی اختیار کرلی، کیوں کہ اس میں مراد نامرادی ہے اور نامرادی مراد ہے، پس دانا وہی ہے جو دنیاوی مراد ترک کرے فقر و نامرادی اختیار کرے اور اپنی مراد چھوڑ کر نامرادی سے موافقت کرے"[1].

"کامل فقیر اسے کہتے ہیں جس کے دل سے سوائے حقائق کے سب کچھ دور ہو اور سوائے اللہ تعالی کے اور کوئی اس کا مقصود و مطلوب نہ ہو"[2].

ایک اور جگہ ہے:

"جس نے اللہ تعالی کو پہچان لیا وہ کبھی سوال یا خواہش یا آرزو نہیں کرتا. جس نے نہیں پہچانا وہ ان کی بات کو نہیں سمجھ سکتا. حرص و ہوا کو ترک کرنا چاہئے. جس نے حرص و ہوا کو ترک کیا اس نے مقصود حاصل کر لیا"[3].

"انسان کو دن رات عبادت الہی میں مصروف رہنا چاہئے تاکہ اس کا نام نیک لوگوں کے دفتر میں لکھا جائے اور نفس و شیطان کی قید سے بچ جائے"[4].

---

(۱) معین الہند ص ۱۵٦
(۲) ایضاً ص ۱٦۳
(۳) ایضاً ص ۱۵۵
(۴) ایضاً ص ۱٦۰

"گناہ تمھیں اتنا نقصان نہیں پہونچا سکتا جتنا مسلمان بھائی کو خوار و ذلیل کرنا" ۱ .

"نیکوں کی صحبت نیک کام سے بہتر ہے اور بدوں کی صحبت بد کام سے بدتر ہے" ۲ .

" اے غافل، اس سفر کا توشہ تیار کر جو تجھے درپیش ہے یعنی سفر آخرت کا" ۳ .

"سب سے اچھا وقت وہ ہے جبکہ وسواس نفس نہ ہوں اور خلقت سے رہائی حاصل ہو" ۴ .

عقل و دانش کی اسی قسم کی باتیں ہم کو بیشتر صوفیاء کے یہاں ملتی ہیں . خواجہ صاحب کے سامنے ایک مشن تھا ، وہ اندھی تقلید اور ذاتی نام و نمود سے خود بھی پرہیز کرتے تھے اور اپنے ماننے والوں سے بھی اسی کی امید رکھتے تھے ، یہی وجہ ہے کہ ان کے یہاں مکارم اخلاق اور ذہنی و دماغی تربیت کی طرف خصوصی توجہ نظر آتی ہے . جس دور میں انہوں نے ہندوستان میں اپنی تعلیمات اور فیوض پھیلادئے اس وقت یہ کام کسی عام انسان کے بس کا نہ تھا ، ان میں سچی لگن ، محبت اور بھائی چارہ اور دکھ درد کو سمجھنے کی بڑی صلاحیت تھی ، ہندوستان کے بگڑے ہوئے حالات میں ان کی حقیقی تعلیمات ، ذات پات اور چھوت چھات کی قیود سے آزادی اور عقیدۂ توحید کی اہمیت و عظمت نے ان کے گرد ہر قسم کے لوگوں کو جمع کر دیا ان کی پراثر تعلیم نے سماج کو نئی روشنی اور نکھار عطا کیا ، لوگوں کو ان کی مجلس میں بیٹھ کر اپنی پریشانیوں کا حل اور دکھوں کی دوا ملی انہوں نے اپنے بعد آنے والے صوفیوں اور مصلحین

---

(۱) سمین الارواح ۱۳۴

(۲) ایضاً ص ۱۳۴

(۳) ایضاً ص ۱۳۷

(۴) ایضاً ص ۱۳۷

کے لئے نہ صرف راہ ہموار کی بلکہ سمت کا تعین کیا اور ایک ایسی روشنی دکھائی جو رہبری و رہنمائی کا کام کرتی رہی۔

خواجہ صاحب کی زندگی کا سب سے نمایاں پہلو ان کی تعلیمات ہیں جس کی ایک جھلک اوپر کی سطور میں پیش کی گئی ہے، یہ تعلیمات ایسی ہیں کہ اگر ان کو توجہ اور دلچسپی سے پڑھا اور سمجھا جائے تو زندگی گزارنے کا ڈھنگ سیکھا جاسکتا ہے اور وہ زندگی ایسی ہوگی جس سے دین و دنیا دونوں میں شادکامی و کامرانی نصیب ہوگی۔

000000

ایران کے صوفی شعرا کا ایک قدیم تذکرہ

*محی الدین اظہر (مرحوم)

لطایف اشرفی جو حضرت سید اشرف جہانگیر سمنانی کے ملفوظات پر مشتمل ہے اور جس کی تالیف ان کے مرید خاص حضرت سید نظام الدین غریب یمنی نے کی تھی، اگرچہ بنیادی طور پر تصوف کی کتاب ہے، لیکن اگر اس کے باب پنجاہ و چہارم کو الگ کر دیا جائے تو اسے ایک مستقل تذکرۂ شعرائے فارسی کا درجہ حاصل ہو جائے گا۔ اس باب کا عنوان ہے "در ذکر بعضی شعرا کہ از مشرب صافی و صوفیہ و طایفہ علیہ مشربی داشتند"۔ اس میں ایسے چودہ شاعروں کے مختصر احوال و آثار درج کیے گئے ہیں جو حضرت سید اشرف کے خیال میں مشرب تصوف کے حامل تھے۔ جن صوفی شعرا کا تذکرہ اس باب میں ہوا ہے ان کے نام علی الترتیب اس طرح ہیں—رودکی سمرقندی، سنائی غزنوی، فریدالدین عطار، شیخ سعدی، فخرالدین عراقی، امیر حسینی، اوحدالدین اصفہانی، افضل الدین خاقانی، نظامی گنجوی، کمال خجندی، محمد شیریں مغربی، حافظ شیرازی، امیر خسرو اور حسن دہلوی۔

رودکی سمرقندی

چونکہ ہمارا موضوع ایران کے صوفی شعرا کا تذکرہ ہے اس لیے اس مقالے میں امیر خسرو اور حسن دہلوی کو زیر بحث نہیں لایا جائے گا۔ بقیہ بارہ شعرا جو خالصۃً ایرانی ہیں، ان میں پہلا نام رودکی سمرقندی کا ہے جس کو فارسی شاعری کا باوا آدم بھی کہا جاتا ہے۔ اس شاعر کے احوال و آثار کے بارے میں ہمیں پہلی اور مفصل اطلاع چہار مقالۂ عروضی سمرقندی سے ملتی

---

* سابق لکچرر شعبۂ فارسی، علی گڑھ مسلم یونیورسٹی علی گڑھ

ہے جو اس کے عہد سے قریب تر زمانے میں تصنیف کی گئی تھی۔ چہار مقالے کے بعد اس کے حالات اور کلام کا نمونہ لباب الالباب میں ملتا ہے۔ اب تک کی تحقیقات کے مطابق نہ صرف یہ کہ اس کو اولین تذکرے کا درجہ حاصل ہے بلکہ اس کی ایک خصوصیت یہ بھی ہے کہ ہندوستان میں لکھا گیا، اور اس کے بعد دولت شاہ سمرقندی کے تذکرۂ شعرا کی تصنیف ہوئی جو اول الذکر سے تقریباً تین سو سال موخر ہے۔ گویا لباب الالباب اور تذکرۂ دولتشاہ کی درمیانی مدت میں لطایف اشرفی کی تالیف ہوئی جس میں رودکی کے حالات اور اس کا نمونۂ کلام درج ہے۔

لطایف اشرفی کے مذکورہ بالا تذکرۂ شعرا میں یہ اطلاع درج ہے کہ رودکی ماوراء النہر کا باشندہ تھا، وہ مادر زاد نابینا تھا، لیکن ایسا ذکی الطبع اور تیز فہم کہ آٹھ سال کی عمر میں ہی اس نے قرآن حفظ کر لیا اور شعر کہنے لگا، عود بجانا سکیھا اور اس فن میں ماہر ہوا۔ نصر بن محمد سامانی نے اس کی تربیت کی۔ کہا جاتا ہے کہ اس کے پاس دو سو غلام تھے اور چار سو اونٹ جن پر اس کا مال و اسباب لادا جاتا تھا اور اس کے بعد کسی شاعر کو یہ شان و شوکت نصیب نہیں ہوئی۔ اس کے اشعار، ذمہ بر گردن راوی، سو دفاتر پر مشتمل تھے اور شرح عین میں مذکور ہے کہ اس کے اشعار کی تعداد پچاس ہزار تین سو (ابیات) تھی۔ بعض تواریخ میں مذکور ہے کہ نصر ابن احمد بخارا سے مرو گیا اور وہاں ایک مدت تک رہ گیا۔ ارکان سلطنت کو بخارا اور اس کے محلات اور در و دیوار کی یاد ستاتی تھی۔ ان لوگوں نے رودکی سے درخواست کی کہ کچھ ایسے اشعار کہے جن کو سن کر امیر کے دل میں بخارا لوٹنے کی تشویق پیدا ہو۔ کہا جاتا ہے کہ مناسب موقع پر اس نے عود بجا کر چند اشعار گائے جس کی تاثیر یہ ہوئی کہ بغیر خواص اور موزے کے وہ گھوڑے پر سوار ہو کر بخارا کی طرف چل پڑا۔ بعض تواریخ میں یہ حکایت سلطان سنجر اور امیر معزی سے منسوب کی گئی ہے۔

رودکی کے بارے میں لطایف اشرفی کے مندرجات بہت حد تک چہار مقالے اور لباب الالباب سے مماثل ہیں فرق صرف اتنا ہے کہ جس حکمران نے رودکی کی تربیت کی اور جس کو مرو سے بخارا واپس جانے کی ترغیب اس نے ارکان دولت کی درخواست پر اپنے اشعار کے ذریعہ دلائی تھی، اس کو لطایف اشرفی میں دو جگہوں پر دو مختلف ناموں سے یاد کیا گیا ہے۔ ایک جگہ نصر ابن محمد سامانی کے نام سے اور دوسری جگہ نصیر بن احمد کے نام سے۔ ایک ھی شخص کو دو مختلف ناموں سے یاد کر نے سے کتابت کی غلطی کا قیاس ھوتا ہے کیونکہ لباب الالباب جو لطایف اشرفی کی بہ نسبت زیادہ قدیم ہے اس میں رودکی کے مربی کا نام امیر نصر بن احمد السامانی لکھا ہے اور امیر بخارا اور رودکی سے منسوب مذکورہ بالا واقعہ چہار مقالے میں تفصیل سے موجود ہے اور اس کتاب میں بھی رودکی کے مربی کا نام امیر نصر بن احمد ہے اور اسی سے یہ واقعہ منسوب بھی کیا گیا ہے۔ علاوہ ازیں وہ اشعار جن کی تاثیر سے امیر بخارا موزہ تک پہنے بغیر گھوڑے پر سوار ھو گیا تھا، چہار مقالے، لباب الالباب اور لطایف اشرفی میں ایک ھی ہیں البتہ امیر بخارا کے نام کی طرح کاتب کی بے توجہی سے یہ اشعار بھی مسخ ھو گیے ہیں۔

جہاں تک اس امر کا تعلق ہے کہ بعض تواریخ میں اس حکایت کو سلطان سنجر اور امیر معزی سے منسوب کیا گیا ہے تو اس کے غیر صحت مند ھونے کا یہی ایک ثبوت کافی ہے کہ لباب الالباب اور چہار مقالے میں اس کو امیر نصر بن احمد اور رودکی سے ھی منسوب کیا گیا ہے اور چہارم مقالے میں سلطان سنجر اور امیر معزی کے متعلق الگ سے ایک مستقل حکایت موجود ہے۔

رودکی کے اشعار کی تعداد سے متعلق جو اطلاع لطایف اشرفی میں درج ہے وھی لباب الالباب میں بھی ہے یعنی سودفتر۔ اس

طرح شرح عین کے حوالے سے پچاس ہزار تین سو اشعار کی جو بات لطایف میں کہی گئی ہے، وہ لباب الالباب کی اطلاع پر اضافہ ہے، رودکی کی ملکیت میں دو سو غلام اور چارسو اونٹوں کا جو ذکر لطایف میں ہوا ہے، وہ چہار مقالہ اور لباب الالباب میں بھی درج ہے لیکن دولتشاہ نے دو سو غلام لکھنے کے ساتھ ھی تخصیص کر دی ہے کہ وہ ہندوستانی اور ترک غلام تھے اور اونٹوں کا ذکر نہیں کیا ہے، البتہ اس نے یہ لکھا ہے کہ ہندوستانی اور ترک غلاموں کی دوسو تعداد سے ھی اس کے دوسرے مال و اسباب کا اندازہ کیا جاسکتا ہے. دولتشاہ نے رودکی کے متعلق یہ اضافی اطلاع بھی دی ہے کہ اس نے کلیلہ و دمنہ کو جو نثر کی کتاب ہے، فارسی نظم کا جامہ پہنایا تھا .

مذکورہ بالا چاروں کتابوں میں سے کسی ایک میں بھی رودکی کی تاریخ پیدائش و وفات درج نہیں ہے اور نہ ھی لطایف کے علاوہ کسی اور کتاب میں اس کے صوفی مشرب ہونے کا ذکر کیا گیا ہے، نفحات الانس میں بھی جس میں مولانا جامی نے بہت سے مطالب لطایف اشرفی سے نقل کیے ہیں، نہ صرف یہ کہ رودکی کو صوفی مشرب نہیں بتایا گیا بلکہ یہ کتاب سرے ھی سے اس شاعر کے ذکر سے خالی ہے، جب کہ متعدد صوفی شاعروں کا تذکرہ اس میں موجود ہے. لطایف وہ پہلی کتاب ہے جس میں رودکی کو ایک صوفیٔ باصفا کی حیثیت سے پیش کیا گیا ہے البتہ لباب الالباب کے بعض فقروں سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ عوفی بھی رودکی کو صوفی مشرب سمجھتا جیسا کہ وہ لکھتا ہے کہ رودکی ”بصر نہیں رکھتا تھا لیکن بصیرت رکھتا تھا“ اور اس کی ”چشم ظاہر بند تھی لیکن چشم باطن کھلی ہوئی تھی“.

چہار مقالہ اور تذکرۂ دولتشاہ میں رودکی کے بینا یا نابینا ہونے کا کوئی ذکر نہیں، جب کہ لباب‌الالباب اور لطایف اشرفی میں اس کو مادرزاد نابینا بتایا گیا ہے گو کہ لطایف میں

لباب‌الالباب کا نام کہیں نہیں ملتا مگر ان دونوں کتابوں میں رودکی سے متعلق اطلاعات میں جو غیر معمولی مماثلت ہے، اس کی بنا پر یہ قیاس چاہتا ہے کہ لطایف اشرفی کا ایک ماخذ لباب‌الالباب بھی ضرور رہا ہوگا۔

حکیم سنائی غزنوی

حکیم سنائی غزنوی کے متعلق مولف لطایف اشرفی کا بیان ہے کہ اس کی کنیت ابو المجد مجدود بن آدم تھی، وہ خواجہ یوسف ہمدانی کے مریدوں میں تھا اور اس کی کتاب حدیقہ الحقیقت اس کے کمال شعری اور ارباب توحید و معرفت کے مواجید کے بیان اور ذوق پر دلیل قاطع ہے۔ اس کے توبہ کا سبب یہ تھا کہ ایک جاڑے کے موسم میں سلطان محمود سبکتگین کافروں کے بعض علاقوں پر قبضہ کرنے کے ارادے سے غزنین سے روانہ ہو گیا تھا، سنائی اس کی مدح میں ایک قصیدہ کہہ کر جا رہا تھا کہ پیش کرے، جب وہ گلخن کے دروازے پر پہنچا تو دیکھا کہ ایک مجذوب جو بلانوش مشہور تھا، وہاں موجود تھا، ساقی سے کہہ رہا تھا کہ اندھے محمود سبکتگین کے نام کا ایک جام دے کہ پیوں۔ ساقی نے کہا کہ سلطان مردغازی ہے اور بادشاہ اسلام، تو مجذوب نے کہا کہ ناپسندیدہ آدمی ہے، جو کچھ اس کے تصرف میں ہے اس کو ضبط نہیں کرسکتا ہے اور نہ انصاف سے کام لے سکتا ہے اور چاہتا ہے کہ دوسری ولایت پر قبضہ کرے۔ اس نے یہ جام لیا اور پی گیا۔ پھر بولا کہ دوسرا جام اندھے شاعر سنائی کے نام کا دے - ساقی نے کہا کہ سنائی مرد فاضل اور لطیف طبع ہے۔ اس نے کہا کہ اگر وہ لطیف طبع ہوتا تو ایسے کام میں مشغول ہوتا جو اس کے کام آتا۔ یہ کاغذ پر کیا لکھتا ہے جو اس کے کسی کام نہیں آئے گا اور وہ نہیں جانتا کہ اس کو کس کام کے لیے پیدا کیا گیا ہے۔ سنائی نے جب یہ سنا تو اس کا حال متغیر ہو گیا اور اس بلانوش کے احسان سے غفلت کی مستی سے نکل کر ہوشیار ہو گیا اور راہ سلوک میں قدم رکھا، اس کے ایک قصیدے کو

جس میں ایک سو اسی سے زیادہ اشعار ہیں ، رموزالانبیا اور کنوزالاولیا کہا جاتا ہے ، اس قصیدے میں بہت زیادہ حقایق و لطایف اور دقایق درج کیے گیے ہیں . حدیقہ الحقیقت کے علاوہ اس کی اور تین کتابیں حدیقہ ہی کے وزن پر ہیں اور تین کتابیں مثنویات کی ، حدیقہ کے اتمام کی تاریخ سنہ خمس و عشرین خمسمایۃ ہے .

لباب الالباب میں سنائی کے حالات درج نہیں بلکہ اس کی شاعری کی صوفیانہ اہمیت کا بیان ہے جس کے ضمن میں اس کے ایک قصیدۂ نعتیہ کا تذکرہ ہے جو باون اشعار پر مشتمل ہے ، نفحات الانس میں جامی نے سنائی کے متعلق جو کچھ لکھا ہے وہ لطایف اشرفی ہی سے لفظاً لفظاً منقول ہے . تذکرۂ دولتشاہ میں سنائی کے توبہ کا جو سبب بیان کیا گیا ہے ، وہ وہی ہے جس کی اطلاع ہمیں پہلی مرتبہ لطایف اشرفی سے ملتی ہے مگر فرق یہ ہے کہ لطایف اشرفی میں یہ واقعہ سلطان محمود غزنوی سے منسوب ہے ، جب کہ دولتشاہ نے اس کو سلطان ابواسحق ابراھیم غزنوی سے منسوب کیا ہے سنائی کی تاریخ پیدایش و وفات لباب الالباب ، لطایف اشرفی ، نفحات الانس میں سے کسی ایک میں بھی درج نہیں . تذکرۂ دولتشاہ میں یہ بھی درج ہے کہ حدیقہ کی وجہ سے جب غزنین میں سنائی پر طعن کیا گیا تو اس نے اس کتاب کو بغداد بھیج کر اپنے حق میں فتویٰ لیا . اس کی وفات غزنین میں شہور سنہ ست و سبعین و خمسمایۃ میں ہوئی . اس کے معاصر شعراء میں دولتشاہ نے سید حسن غزنوی ، عثمان مختاری ، عمادی ، حکیم سوزنی ، انبار ترمذی ، اور نجیب الدین ورکانی کے نام لیے ہیں ، سلطان بہرام شاہ نے اپنی بہن کا نکاح سنائی سے کرنا چاہا ، سنائی نے انکار کیا اور حج کے ارادے سے خراسان آگیا جہاں اس نے ابو یوسف ہمدانی کے ہاتھ پر بیعت کی .

فریدالدین عطار

شیخ فریدالدین عطار کے بارے میں مولف لطایف اشرفی کا بیان ہے کہ وہ شیخ مجدالدین بغدادی کا مرید تھا اور اویسی تھا . اس کے توبہ کا سبب یہ تھا کہ ایک روز اپنی دوکان پر عطاری

میں وہ مشغول تھا کہ ایک درویش وہاں پہنچا اور چند مرتبہ شیأ للہ کہا، عطار نے توجہ نہ دی تو درویش بولا کہ اے خواجہ تو کس طرح مرنا چاھتا ہے؟ عطار نے کہا کہ جس طرح تو مرنا چاھتا ہے. درویش نے کہا کہ کیا تو میری طرح مر سکتا ہے؟ عطار نے کہا "ھاں"! درویش نے لکڑی کا کانسہ سر کے نیچے رکھا اور مر گیا. یہ دیکھہ کر عطار کا حال متغیر ھو گیا، اس نے دوکان لٹا دی اور اس گروہ یعنی سلوک کے راستے پر چل پڑا. نقل ہے کہ حضرت مولوی (مولانا روم) کمبرسنی میں عطار کے پاس پہنچے، عطار نے اس کو اپنی کتاب "اسرار نامہ" دی جسکو رومی ھمیشہ اپنے مطالعے میں رکھتا تھا.

جس قدر اسرار توحید اور حقایق مواجید عطار کی مثنویوں اور غزلوں میں درج ہیں، اس طایفہ کے کسی شاعر کے کلام میں نہیں پایے جاتے. حضرت قدوۃالکبرا (سید اشرف جہانگیر سمنانی) فرماتے تھے کہ جس قدر کتاب منطق‌الطیر نے فقیر کی (یعنی میری) رھنمائی سلوک کا داعیہ پیدا کرنے میں کی ہے، صوفیاے متقدمین میں سے کسی کی کتاب یا کسی کے مقولے نے اتنی تاثیر مجھہ میں پیدا نہیں کی. گاہ گاہ یہ ھوا کہ اس گروہ کے بعض مشکل الفاظ اور اسرار جو کسی طرح حل نہیں ھوتے تھے، تو میں اسی کتاب کی طرف رجوع کرتا تھا. کبھی ایسا ھوتا کہ اس سے مسایل حل ھو جاتے اور کبھی اس سے صوفیائے متقدمین کی تصانیف کی طرف رجوع کرنے کی ترغیب ھوتی تھی. حضرت قدوۃالکبرا فرماتے تھے کہ حضرت مخدوم زادہ شیخ نوراللہ سرقدہ فرماتے تھے کہ، منطق الطیر سے زیادہ کوئی بھی کتاب سالک کے لیے سود مند نہیں. شیخ عطار نے کافروں کے ھاتھہ سے سنہ سبع و عشرین و ستمایۃ میں شہادت پائی اور اس وقت ان کی عمر ایک سو چودہ سال تھی اور ان کی قبر نیشاپور میں ہے.

لباب الا لباب میں عطار کے ایک قصیدۂ توحید کا ذکر ہے کہ جس سے ان کا حسن اعتقاد ظاھر ھوتا ہے. نفحات الانس میں لطایف

اشرفی کی فراہم کردہ اطلاعات پر صرف اتنا اضافہ ہے کہ منصور کے اور نے عطار کی وفات کے ایک سو پانچ سال بعد ان کی روح پر تجلی کی. دولتشاہ نے عطار کا پورا نام اس طرح لکھا ہے، محمد بن ابراہیم العطار النیشاپوری، وہ اصلاً قریۂ کدکن کا رہنے والا تھا، اس کی پیدایش سلطان سنجر بن ملکشاہ کے عہد میں ہوئی، اور وفات سادس شہر شعبان المعظم سنه ثلاث و عشر و خمسمایة میں، پچاس سال تک وہ نیشاپور میں رہا تھا.

شیخ سعدی

لطایف اشرفی کے مولف لکھتے ہیں کہ شیخ شرف‌الدین مصلح بن عبداللہ الشیرازی افاضل صوفیہ میں سے تھا، وہ تمام دینی علوم سے بہرہ‌ور تھا، اس نے بہت سے سفر کیے، بارہا پیادہ پا حج کو گیا، سفر ہند میں بتخانۂ سومنات پہنچا اور وہاں بت کو توڑا بہت سے مشایخ سے ملاقات کی، لوگوں نے بیان کیا ہے کہ وہ اپنے سفر کے دوران بیت‌المقدس پہنچا اور وہاں چالیس سال تک سقائی کے دوران ایک بار جب وہ مشک کو بھرنے کے لیے دجلہ پہنچا تو ناگاہ ایک آدمی سامنے آگیا اور کہا کہ پانی دے، شیخ نے جواب دیا کہ تو دجلہ کے پانی پر پہنچ چکا ہے، پانی پی‌لے، یہ پانی پیاسوں کے لیے لے جا رہا ہوں، اس آدمی نے کہا کہ میں آیا تھا کہ تجھے آج وصال کا آب حیات پلاؤں، مگر جب تو نے قبول نہیں کیا تو میں کیا کروں؟ اس آدمی نے کہا اور غایب ہو گیا. اس کے بعد سے شیخ جسکو بھی پانی دیتا تھا، کہتا تھا کہ اے خضر، پانی لے: چالیس سال اسی تکلم میں گذر گئے کہ خضر اس سے پانی لے. چالیس سال بعد وہی آدمی پھر ظاہر ہوا اور اس نے شیخ کو آبحیات ذوق کا کاسہ دیا، پھر وہ حضرت شیخ الشیوخ کی خدمت میں پہنچا اور ان سے استفادہ کیا، حجاز کا ایک سفر بھی ان کے ساتھ کیا، اس کا ہر شعر جو عالم غیب کی صلا ہوتا تھا، اس کے اشعار کتاب کے مقدمے میں موجود ہے، اس کی وفات جمعہ کے دن شوال کے مہینے میں سنه احدی و تسعین و ستمایة کے نصف اخیر میں

ہوئی—لباب الا لباب میں شیخ سعدی کا تذکرہ موجود نہیں ہے اور مولانا جامی نے نفحات الانس میں لطایف اشرفی کی اطلاعات پر صرف اتنا اضافہ کیا ہے کہ شیخ سعدی شیخ شہاب الدین سہروردی کی خدمت میں پہنچا اور ان کے ساتھ ایک کشتی میں دریا کا سفر کیا ۔

جامی نے سعدی کے متعلق جو کچھ لکھا ہے اس کا بیشتر حصہ براہ راست لطایف اشرفی سے منقول ہے، ان دونوں کتابوں میں تاریخ وفات ایک ہی ہے، لیکن شیخ کی مجموعی عمر درج نہیں ، جبکہ تذکرۂ دولتشاہ میں مجموعی عمر ایک سو دو سال لکھا ہوا ہے ۔ سقائی کرنے کی مدت اس تذکرے میں چالیس سال کے بجائے بارہ سال درج ہے مگر سقائی کرنے کا مقام مندرج نہیں البتہ تذکرۂ دولتشاہ میں یہ اضافہ بھی ہے کہ شیخ کا ظہور اتابک سعد بن زنگی کے عہد میں ہوا ، کہا جاتا ہے کہ اس کے والد اتابک کے ملازم تھے ، اور شیخ سعدی کا تخلص اسی نسبت سے ہے، دیوان شیخ کو نمکدان شعر کہا جاتا ہے، ابتدائے حال میں شیخ نے مدرسۂ نظامیہ بغداد میں شیخ الشیوخ العارف ابو الفرج ابن الجوزی کے حلقۂ درس میں شریک ہو کر تحصیل علم کیا ، اس کے بعد علم باطن کے حصول کے واسطے سلوک میں مشغول ہو گیا، وہ شیخ الشیوخ عارف المعارف عبدالقادر گیلانی قدس اللہ سرہ العزیز کا مرید تھا، شیخ عبدالقادر کی صحبت میں اس نے عزیمت حج بھی کیا، کہا جاتا ہے کہ اس کے بعد اس نے چودہ حج کیے جن میں بیشتر پیدل تھے، روم اور ہند کی طرف بھی گیا ، اس کے بعد دولتشاہ نے لکھا ہے کہ چونکہ شیخ کی غزلیات اور اس کے عقاید حد درجہ لطیف ہیں ، اس لیے دستور سے زیادہ اس تذکرے میں اس کے اشعار نقل کرنا واجب ہے، اس کے بعد دولتشاہ نے معمول سے زیادہ اشعار درج کیے ہیں ۔

عراقی

شیخ فخرالدین ابراہیم المشتہر بعراقی، مولف لطایف نے عراقی کے متعلق لکھا ہے کہ وہ کتاب لمعات کا مصنف ہے اور اس کا دیوان شعر مشہور ہے اور ہمدان کے نواح کا رہنے والا ہے ۔

اس نے صغر سنی میں قرآن حفظ کیا اور بہت اچھا قرآن پڑھتا تھا ، اس کی خوش الحانی پر اہل ھمدان شیفتہ تھے، تحقیق علوم کے بعد اس نے تدریس میں ایسا انہماک پیدا کیا کہ سترہ سال کی عمر میں اس دیار کے مدارس میں اس کا شہرہ پھیل گیا ، ایک روز قلندروں کی ایک جماعت ھمدان پہنچی جس میں ایک صاحب جمال لڑکا بھی تھا ، اس کو اس لڑکے سے عشق کی حد تک قلبی لگاؤ ہو گیا ، جب قلندروں نے ہندوستان کا رخ کیا تو چند روز تک اس نے خود پر قابو رکھا ، بالآخر جب شغف حد سے زیادہ بڑھا تو اس نے بھی ہندوستان کا رخ کیا اور قلندروں تک جا پہنچا اور ان کے رنگ میں رنگ گیا ، یہاں تک کہ جماعت ملتان پہنچ گئی اور وہاں شیخ بہاءالدین زکریا ملتانی کی خدمت میں حاضر ہوئی وہاں پہنچکر اس کو شیخ کی صحبت کی آرزو ہوئی ، شیخ نے بھی اپنا تصرف کیا ، اس نے آتے ھی شیخ کے قدموں پر اپنا سر رکھ دیا ، شیخ نے اس کو خلوت میں بٹھایا ، ابھی چلہ کا ایک دو ھفتہ ہی گذرا تھا کہ اس پر وجد طاری ھوا ، اور یہ غزل اسی حالت میں اس سے سرزد ھوئی . مولف لطایف نے یہ واقعہ بیان کرنے کے بعد اس غزل کا مطلع درج کیا ہے .

عراقی اس غزل کو خلوت میں باواز بلند گاتا تھا اور روتا تھا ، اہل خانقاہ نے اسکو غزل گاتے ہوئے سنا تو سماع سے انکار کے سبب سے شیخ کے پاس پہنچے ، کہ وہ اس خاندان کے مشرب کے خلاف غزل گا رہا ہے ، جبکہ مشرب سہروردیہ میں ذکر جہر اور تلاوت قرآن کے علاوہ باواز بلند اور کسی چیز کے پڑھنے کا حکم نہیں ہے ، شیخ نے فرمایا کہ تم لوگوں کو ان چیزوں سے ممانعت ہے ، اس کو اس سے منع نہیں ہے ، جب کچھ روز اور گذر گئے تو اہل خانقاہ میں سے ایک شخص کا گذر خرابات کی جانب سے ہوا ، اس نے وہاں سنا کہ اسی غزل کو خراباتی چنگ و چغانہ کے ساتھ گارہے ہیں ، وہ شخص شیخ کے پاس آیا اور صورتحال کو پیش کیا کہ اب شیخ حاکم ہیں . شیخ اٹھے ، خلوت کے دروازے پر آئے ، اور بولے کہ عراقی تو کیا پڑھ رہا ہے ،

پڑھا! عراقی نے اس غزل کا مقطع پڑھا تو شیخ نے کہا کہ اٹھ، کہ تیرا کام پورا ہوگیا، تو خرابات میں مناجات کر رہا ہے، باہر آ، عراقی باہر آیا اور شیخ کے قدموں پر اپنا سر رکھ دیا، شیخ نے اپنے دست مبارک سے اس کے سر کو زمین سے اٹھایا اور پھر خلوت میں نہیں چھوڑا، اپنے جسم مبارک سے خرقہ اتار کر اسکو پہنایا، اس کے بعد اپنی بیٹی سے اس کا نکاح کیا، عراقی کے یہاں شیخ کی بیٹی کے بطن سے ایک بیٹا پیدا ہوا جسکا لقب کبیرالدین رکھا گیا، عراقی پچیس سال تک شیخ کی خدمت میں رہا، جب شیخ کی وفات کا وقت قریب آیا تو انہوں نے عراقی کو بلایا اور اسکو اپنا خلیفہ بنایا اور خود داعئی اجل کو لبیک کہا۔

چونکہ عراقی کی جانب شیخ کا التفات نسبتاً زیادہ تھا اس لیے بعض اصحاب کی رگ حسد پھڑکتی تھی، لوگوں نے بادشاہ سے شکایت کی کہ اس کا بیشتر وقت شعر اور صاحب جمال جوانوں میں گذرتا ہے، اس لیے اسکو خلافت کا استحقاق اب پہلے کی طرح نہیں رہا جب عراقی نے یہ سنا تو ہر چیز سے ہاتھ اٹھالیا اور حرمین شریفین کی طرف رخ کیا، زیارت کعبہ کے بعد وہ روم پہنچا اور وہاں شیخ صدرالدین قونوی سے تربیت حاصل کی، ان سے ایک جماعت اس وقت فصوص الحکم پڑھ رہی تھی، وہ مجلس درس میں شریک ہوا، فصوص الحکم کو سننے کے دوران ہی اس نے لمعات کی تصنیف کی، جب لمعات مکمل ہوئی تو اسے شیخ کی خدمت میں پیش کیا جو بہت پسند کی گئی۔

معین الدین پروانہ اس کے معتقدوں میں سے تھا، ایک روز وہ میدان کی طرف سے گذر رہا تھا کہ دیکھا کہ شیخ ہاتھ میں چوگان لیے جوانوں کے ساتھ کھڑا ہے، امیر معین الدین نے کہا کہ حضرت شیخ ہم کس طرف رہیں، شیخ نے کہا اس طرف، راستے کی طرف اشارا کیا، امیر واپس چلا گیا، جب امیر نے وفات پائی تو حضرت شیخ روم سے مصر کی طرف متوجہ ہوئے، جب شیخ مصر پہنچے تو وہاں کے عزیز ان کے استقبال کو

نکل آئے اور احترام و عزت کے ساتھ لے گئے، سلطان مصر کو
شیخ سے پورا عقدہ پیدا ہو گیا، اس نے ان کو مصر کا
شیخ الشیوخ بنایا، مگر وہ اسی طرح بے تکلف بازاروں اور ہنگاموں
میں گھوما کرتے تھے، ایک روز کفشگروں کے بازار سے گزر
رہے تھے کہ ایک کفشگر لڑکا نظر آگیا، اس پر شیفتہ ہوگئے
کفشگر کو جاکر سلام کیا، اور پوچھا کہ یہ کس کا لڑکا
ہے ؟ کفشگر نے کہا کہ میرا ہے، شیخ نے لڑکے کے
ہونٹوں کی طرف اشارا کر کے کہا کہ افسوس ہے کہ ایسے
ہونٹ اور دانت چمڑے سے ملوث ہو رہے ہیں، کفشگر نے
کہا کہ ہم لوگ فقیر ہیں اور یہ میرا پیشہ ہے، اگر گدھے
کا چمڑا دانت سے نہ پکڑیں تو روٹی کہاں سے آئے گی ؟
شیخ نے پوچھا کہ روزانہ کتنے کا کام کرتا ہے اور کیا
چیز بہم پہچاتا ہے کفشگر نے کہا روزانہ چار درم. شیخ نے
کہا کہ میں روزانہ اسی درم دوں گا مگر یہ کام ہرگز نہیں
کرے گا. اس کے بعد وہ اپنے اصحاب کے ساتھ روزانہ دوکان
پر جاکر بیٹھتے اور دنیا و مافیہا سے بےخبر اس کے چہرے
کو تکا کرتے اور اشعار پڑھتے اور روتے، مدعیوں نے یہ بات
سلطان تک پہچائی، سلطان نے ان لوگوں سے سوال کیا کہ
کیا اس لڑکے کو شیخ اپنے گھر لے جاتے ہیں ؟ لوگوں نے
کہا نہیں. پھر کہا کہ ان کی نظر کفشگر کے لڑکے پر پڑی
ہے تو شیخ کے خرچ کے واسطے محقری (؟) مقرر کیا، اور
کفشگر کو حکم دیا کہ اگر شیخ چاہیں تو وہ لڑکے کو
ان کی خانقاہ میں بھیج دے، شیخ نے کہا ہم کو منقاد (؟)
دنیا چاہے، ہم حکم نہیں کرسکتے، اس کے بعد شیخ نے مصر
سے شام کا ارادہ کیا، سلطان مصر نے شام کے ملک الامراء
کو لکھا کہ وہ تمام مشایخ اور علماء کبار کے ساتھ ان کا
استقبال کرے، جب شیخ پہنچے تو ان کا استقبال کیا گیا
ملک الامراء کا ایک صاحب جمال لڑکا تھا، جیسے ہی اس پر
شیخ کی نظر پڑی بےاختیار اس کے قدموں پر اپنا سر رکھ دیا
لڑکے نے بھی شیخ کے قدموں میں اپنا سر ڈال دیا، ملک الامراء

نے بھی لڑکے کی تقلید کی . اس سے اہل دمشق کے دلوں میں انکار پیدا ہوا ، لیکن کسی میں کچھہ کہنے کی مجال نہ تھی . جب شیخ نے دمشق کو اپنا مقام بنا لیا اور اس طرح چھ مہینے گذر گیے تو ان کے بیٹے کبیرالدین بھی ملتان آگیے ، انھوں نے کچھہ مدت اپنے باپ کی خدمت میں بسر کی . اس کے بعد شیخ کو عارضہ لاحق ہوا ، ایک روز انھوں نے بیٹے کو بلا کر وصیت فرمائی اور رخصت ہو گیے ، ہشتم ذی‌القعد سنہ سمان و ستمایۃ میں وفات پائی اور شیخ محی‌الدین العربی کے مرقد کے پیچھے کی ان کی قبر صالحیۂ دمشق میں ہے اور ان کے بیٹے کبیرالدین بھی پہلو میں مدفون ہیں .

مولانا جامی نے نفحات الانس میں تقریباً سارے مطالب لطایف اشرفی ہی سے نقل کیے ہیں . لطایف میں یہ درج ہے کہ شیخ نے کفشگر سے کہا کہ میں روزانہ " اسی درم " دونگا جبکہ نفحات میں " آٹھہ درم " ہی درج ہے . چونکہ نفحات میں درج شدہ سارے مندرجات لطایف سے منقول ہیں ، اس لیے قیاس چاہتا ہے کہ آٹھہ درم ہی صحیح ہے اور لطایف کے مطبوعہ نسخے میں جو اس وقت ہمارے پیش نظر ہے ، کتابت کی غلطی سے آٹھہ درم کو اسی درم لکھہ دیا گیا ہے . البتہ نفحات میں امیر معین‌الدین اور عراقی کے تعلقات کی نوعیت کے بارے میں جو اطلاع ملتی ہے ، وہ لطایف کی فراہم کردہ اطلاعات پر اضافہ ہے . جامی لکھتے ہیں کہ امیر معین‌الدین جو روم کے امرا میں سے تھا ، عراقی کا مرید و معتقد ہوگیا تھا ، اس نے شیخ کے واسطے ایک خانقاہ بھی بنوائی تھی اور ہر روز ان کی ملازمت میں آتا . ایک دن وہ کچھہ رقم لیکر شیخ کی خدمت میں آیا اور بڑی نیازمندی سے عرض کیا کہ شیخ ہمارے لیے کوئی حکم فرمائے ، شیخ ہنسے اور بولے کہ اے امیر ہمیں زر سے فریفتہ نہیں کیا جا سکتا .

تذکرۂ دولتشاہ میں عراقی کا نام ابراھیم بن شہر یار لکھا ہے اور اس کو شیخ الشیوخ شہاب‌الدین سہروردی کا مرید بتایا گیا ہے ، اور ملتان آنے کے واقعے کا ذکر اس طرح ہے کہ ، ایک بار عراقی

نعلبند لڑکے کے ساتھ بیٹھے، اس کے جمال کا نظارہ کر رہے تھے، شیخ سہروردی نے جب منع کیا تو بولے کہ غیر کہاں ہیں جو آپ دو دیکھ رہے ہیں. پیرو مرشد کو ان کی یہ گستاخی ناپسند ہوئی، پھر عراقی کو اپنی غلطی کا احساس ہوا، جب خوب گریہ و زاری کی تو شیخ راضی ہوے، اور ملتان جانے کا حکم دیا تاکہ بہاءالدین زکریا ملتانی کی تربیت سے ان کی پرشور طبیعت کو قرار آجائے، ملتان پہونچنے کے بعد کے وہی تمام حالات و واقعات دولتشاہ نے بھی لکھے ہیں جو لطایف اور نفحات میں درج ہیں. البتہ اس میں حاسدین کی شکایت کا ذکر نہیں ہے. عراقی کی سلامت روی سے بہاءالدین زکریا ملتانی اتنے متاثر ہوئے کہ انہوں نے انکو پھر شیخ شہاب الدین سہروردی کی خدمت میں واپس بھیج دیا. مگر عراقی کے بغداد پہونچنے سے پہلے ہی انکا انتقال ہو چکا تھا. شیخ کی قبر کی زیارت کے بعد عراقی شام چلے گیے اور وہاں در شہور تسع و سبعمایۃ، سلطان محمد خدا بندہ کے عہد میں دمشق میں انتقال کیا. اس وقت ان کی عمر ۸۲ سال تھی.

امیر حسینی

امیر حسینی کے بارے میں مولف لطایف اشرفی لکھتے ہیں کہ اس کا نام حسین بن عالم ابن اباالحسین ہے، وہ اصلاً کنزو جو غور کے نواح میں ایک دیہات ہے، کا رہنے والا ہے. وہ علوم ظاہری و باطنی کا عالم تھا، اس کی کتاب کنزالرموز سے ظاہر ہوتا ہے کہ شیخ بہاءالدین زکریا ملتانی کا مرید ہے اور عوام میں بھی ایسا ہی مشہور ہے، لیکن بعض کتابوں میں اس طرح میں نے دیکھا ہے کہ وہ شیخ رکن الدین ابو الفتح کا مرید ہے، اور وہ اپنے باپ شیخ صدرالدین کا مرید ہے اور وہ اپنے باپ شیخ بہاءالدین زکریا ملتانی کا مرید ہے. امیر حسینی کی تصنیفات بہت ہیں، جن میں سے بعض منظوم ہیں مثلاً، کنزالرموز اور زادالمسافرین، بعض نثر میں ہیں مثلاً، نزهۃ الارواح، روح الارواح اور صراطالمستقیم. اس کا ایک دیوان شعر بھی ہے جو بہت لطیف ہے، اور وہ منظوم سوالات

که شیخ محمود شبتری نے جن کا جواب لکھا ہے اور جس پر "گلشن راز" کی بنیاد ہے. کہا جاتا ہے کہ اس کے توبہ کا سبب یہ تھا کہ ایک دن وہ شکار کو گیا، ایک ہرن اس کے سامنے آیا، اس نے چاہا کہ اس پر تیر چلائے، ہرنی نے اسکی طرف دیکھ کر کہا کہ اے حسین؟ تو تیر ہم پر مار رہا ہے، جبکہ خدائے تعالیٰ نے تجھکو اپنی بندگی اور معرفت کے لیے پیدا کیا ہے، ہم پر تیر مارنے کے لیے نہیں، اور ہرن غایب ہو گیا. اس کے بعد حسینی کے اندر آتش طلب پیدا ہوئی، جو کچھ اس کے پاس تھا خدا کی راہ میں لٹا دیا اور القیان (؟) کی جماعت کے ساتھ ملتان آگیا، شیخ رکن‌الدین نے اس جماعت کی ضیافت کی، جب رات ہوئی تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو شیخ رکن‌الدین نے خواب میں دیکھا جو یہ فرما رہے تھے کہ میرے فرزند کو اس جماعت سے ڈھونڈ کر کام میں مشغول کردے. دوسرے دن شیخ رکن‌الدین نے اس جماعت سے پوچھا کہ تم میں سید کون ہے؟ لوگوں نے امیر حسین کی طرف اشارہ کیا، شیخ نے امیر حسین کو ان لوگوں سے الگ کیا اور ان کی تربیت کی، یہاں تک کہ وہ مقامات علیہ تک پہنچ گیے، اس کے بعد شیخ نے اسکو خراسان مراجعت کی اجازت دی، وہ ملتان سے ہرات آئے، تمام اہل ہرات ان کے مرید و معتقد ہو گئے. حضرت قدوۃ الکبرا فرماتے تھے کہ ملتان کے بعض لوگوں سے یہ سنا گیا کہ حضرت شیخ نے حضرت حسینی سے اپنی بیٹی کا نکاح بھی کر دیا تھا، جیسا کہ حضرت فخرالدین عراقی کے ساتھ، اور ان دونوں عزیزوں نے اسی ایک شہر میں اپنی اپنی کتاب لمعات اور نزھۃ الارواح تصنیف کی ہے، اور شیخ کے شرف نظر کے لیے پیش کیا ہے. فرمایا (سید اشرف نے) کہ لمعات نسبت خاص کے لیے واقع ہوئی ہے جبکہ نزھۃ الارواح سے خاص و عام دونوں اپنی حیثیت کے مطابق بہرہ‌ور ہو سکتے ہیں، لیکن لمعات ایک دوسری ہی روشنی (لمعہ) رکھتی ہے. ان کی وفات سادس شہر شوال سنہ عشرہ سبعمایۃ (قبل سنہ تسع و تسعین و ستمایۃ) میں ہوئی، ان کی

قبر هرات کے مصرخ (؟) میں ہے جو حضرت عبداللہ بن جعفر طیار کے مزار کے گنبد کے باہر ہے۔

نفحات میں امیر حسین بن عالم بن ابی الحسن لکھا ہے اور قریہ کا نام "گزیو"۔ قریہ کا یہی نام تذکرۂ دولتشاہ میں بھی درج ہے جس سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ لطایف اشرفی میں کتابت کی غلطی سے "گریو" پر نقطہ بڑھ جانے سے "گز یو" ہو گیا ہے، ورنہ یہ لفظ اصلاً "گریو" ہی ہے۔ اسی طرح نفحات میں ان کا نام، حسین بن عالم بن ابی‌الحسن ہے اور تذکرۂ دولتشاہ میں حسین بن عالم بن الحسن الحسینی درج ہے۔ ان تینوں ناموں میں اتنی مماثلت ہے کہ قیاس چاهتا ہے کہ لطایف اشرفی میں ان کے نام کے آخری جزو یعنی ابن اباالحسین میں حسین کے بجائے "حسن" رہا ہوگا جو کتابت کی غلطی سے غلط چھپ گیا ہے۔ یہ بات یوں بھی قرین قیاس ہے کہ امیر حسینی کے متعلق نفحات کے مندرجات لفظ بہ لفظ لطایف سے مماثل ہیں، سوائے وفات کے، کیونکہ نفحات میں تاریخ وفات تو وہی ہے جو لطایف میں درج ہے، لیکن سنہ کے بارے میں ثمان عشر و سبعمایۃ لکھا ہے، جبکہ لطایف میں "ثمان" نہیں ہے اور ایک دوسرا سنہ بھی درج ہے جو نفحات میں نہیں، یعنی سنہ تسع و تسعین و ستمایۃ۔ تذکرۂ دولتشاہ میں ان دونوں کتابوں سے مختلف سنہ وفات درج ہے یعنی سولہ شوال سنہ تسع و عشر و سبعمایۃ۔

تذکرۂ دولتشاہ میں لطایف اور نفحات کی اطلاعات پر جو اضافہ ہے، وہ یہ کہ امیر حسینی کو ہرات کے باشندوں نے غولما میں شہید کر دیا۔ امیر حسینی کا خرقہ شیخ شہاب‌الدین سہروردی تک پہنچتا ہے۔ امیر حسینی، فخرالدین عراقی اور اوحدی، شیخ شہاب‌الدین سہروردی کے مرید تھے۔

اوحدالدین اصفہانی

لباب الالباب اور تذکرۂ دولتشاہ میں اوحدالدین اصفہانی کا تذکرہ نہیں ہے اور نفحات میں جو کچھ درج ہے وہ قصیدۂ رائیۂ

سنائی کے جواب میں جو اشعار کہے ہیں ، ان کی ابیات کی تعداد میں فرق کے سوا لفظ بہ لفظ لطایف سے منقول ہے . اوحدالدین اصفہانی کے بارے میں مولف لطایف لکھتے ہیں کہ اس طرح سنا گیا کہ شیخ اوحدالدین کرمانی کے اصحاب میں سے ہے ، اس کا ایک دیوان اشعار ہے جو حد درجہ لطیف ہے ، اس کی ترجیعات حقایق و معارف پر مشتمل ہیں . حدیقۂ سنائی کے وزن اور اسلوب میں اس کی مثنوی موسوم بہ جام جم بھی ہے جس میں بہت سے حقایق و معارف درج ہیں ، اس نے حکیم سنائی کے قصیدۂ رائیہ کا جواب لکھا جس میں ایک سو اسی اشعار ہیں . اس کی قبر تبریز کے مراغہ (مراغیہ) میں ہے جس پر سنہ وفات ثمان و ثلثین و سبعمایۃ تحریر ہے .

افضل الدین خاقانی

افضل الدین خاقانی کے بارے میں مولف لطایف لکھتے ہیں کہ ہر چند کہ وہ شاعر فلکی کا شاگرد ہے ، شاعری میں اس نے پوری شہرت پائی ، اس کے کلام میں اس قسم کے بہت سے اشعار ہیں جن سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ وہ پورے طور پر صوفی مشرب تھا . وہ نوراللہ کی خلافت کے عہد میں گذرا ہے جیسا کہ اس نے ایک عربی قصیدے میں اس کا ذکر کیا ہے ، مگر دوسری جگہوں سے ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اس کے ممدحین میں لوخہر (؟) شروانشاہ اور منوچہر رہے ہیں . شروانشاہ نے جس کو خاقان کہاجاتا تھا ، اس کی تربیت کی ، خاقانی کی انتہا (نہایت) نظامی کی ابتدا (بدایت) ہے اور ان دونوں کے مابین تھوڑا سا معارضہ رہا . خاقانی نے حکیم سنائی کے قصیدۂ رائیہ کا جواب بھی لکھا جس میں ایک سو اسی ابیات ہیں . اس کی وفات المقتضی سنہ خمس و تسعین و خمسایۃ میں ہوئی .

عوفی نے لباب الالباب میں لکھا ہے کہ اس کی ذات میں حسان کی فصاحت ، سحبان کی سماحت ، لقمان کی حکمت اور جنید کی صفات (صفوت) یکجا ہوگئی تھی . عوفی نے یہ جو صفاتی الفاظ خاقانی کے متعلق لکھے ہیں ، ان سے ان کے صوفی مشرب ہونے

کا ثبوت بہم پہنچتا ہے۔ حالانکہ واضح طور پر اس کو صوفی نہیں کہا گیا ہے۔ اس کی شان و شوکت کا ذکر عوفی نے اس طرح کیا ہے کہ وہ ہر قصیدے کے عوض میں جو بادشاہ کی خدمت میں پیش کرتا تھا، ایک ہزار دینار صلہ پاتا تھا اور خلعت و انعام سے نوازا جاتا تھا۔ ایک جماعت کا خیال ہے کہ شیوۂ شاعری اس پر ختم ہو گیا اور اس کے بعد کسی نے اس کے طرز میں شاعری نہیں کی، اس کے بیشتر اشعار صفت کعبہ، حکمت، نعمت پیغمبر اور بادیہ کے بیان میں ہیں۔ لباب الالباب میں اس کے مشہور قصیدہ تحفۃالعراقین کا ذکر بھی ہے۔

لباب الباب میں اس کے خاقانی تخلص کرنے کی وجہ یہ بتائی گئی ہے کہ چونکہ وہ "خاقان ولایت بیان" تھا۔ اس لیے خاقانی کا لقب پایا، جب کہ لطایف میں مذکور ہے کہ ایک مرتبہ شروانشاہ کے وزرا اور امرا نے حجام کے ذریعہ استرے سے اس کے قتل کی سازش کی، جب خط بنوانے کے لیے شروانشاہ نے گردن اٹھائی تو کاغذ کے ایک ٹکڑے پر اس کی نظر پڑ گئی جس پر خاقانی کا وہ شعر لکھا ہوا تھا جس میں "اشترا" بمعنی اونٹ کا لفظ آیا ہے۔ شروانشاہ کی زبان پر بے اختیار وہ شعر آگیا۔ حجام نے "اشترا" کو "استرا" سمجھا اور خوفزدہ ہو کر سازش کا راز کھول دیا۔ اس کے خیال میں بادشاہ کو پہلے سے سازش کا علم تھا اور اس نے "استرا" کہہ کر حجام کی سازش میں شریک ہونے کا اظہار تھا۔ اس واقعہ سے شروانشاہ جس کو خاقان کہا جاتا تھا، اتنا متاثر ہوا کہ اس نے خاقانی کو جو پہلے حقایقی تخلص کرتا تھا، خاقانی کا لقب اپنے نام کی نسبت سے عطا کیا اور اسی وقت اس کا تخلص خاقانی مشہور ہو گیا۔

نفحات الانس میں خاقانی سے متعلق جامی کا بیان لفظ بہ لفظ لطایف اشرفی سے مماثل ہے، جب کہ تذکرۂ دولتشاہ میں اس کا لقب اور نام افضل الدین بن ابراهیم بن علی شروانی لکھا ہے۔

اس تذکرے میں اس جو حالات درج ہیں وہ لباب الباب، لطایف اشرفی اور نفحات الانس پر اضافہ کی حیثیت رکھتے ہیں۔

دولتشاہ لکھتا ہے کہ آخری دنوں میں اس کو نفس کشی، صفائے باطنی اور فقر کا ذوق پیدا ہوا، تو اس نے خاقان کبیر ملک منوچہر کی ملازمت و خدمت سے مستعفی ہونا چاہا کہ فقرا اور اہل سلوک کی خدمت میں مشغول ہو، مگر جب منوچہر راضی نہ ہوا تو اجازت کے بغیر وہ بیلقان بھاگ گیا، لیکن آخر کار منوچہر نے گرفتار کراکے اس کو سات مہینے تک منادران (؟) کے قلعہ میں قید رکھا، قید سے رہائی کے بعد وہ سروان سے حج کو گیا، جمال الدین موصلی کے ساتھ حجاز کا سفر کیا، سفر مکہ کے دوران اس نے ایک قصیدہ کہا جس میں بادیہ کی صفت بیان کی ہے۔ خاقانی کے ایک شعر سے ناخوش ہوکر خاقان منوچہر نے اس کے قتل کا حکم دیا، کسی طرح بچ کر وہ ارسلان بن طغرل کے دربار میں پہنچا اور اس سے وابستہ ہو گیا، اس کی وفات سنہ اثنین و ثمانین و خمسمایہ میں تبریز میں ہوئی اور وہ سرخاب تبریز میں آسودۂ خواب ہے۔

نظامی گنجوی

مولف لطایف لکھتے ہیں کہ گنجہ کے اکابرین میں سے ایک شخص نے نقل کیا کہ شیخ کو عجیب و غریب علوم ظاہری میں مہارت تھی، مثلاً کیمیا، سیمیا اور ہیمیا بھی جو عالم مکر ہے، ان سے منسوب کیا جاتا ہے۔ ایک بادشاہ تھا جس نے شیخ کو اپنے دربار میں حاضر ہونے کی زحمت دی، چونکہ شیخ نے قناعت اور گوشہ نشینی اختیار کر رکھی تھی، بادشاہ کے حکم کی طرف توجہ نہیں کی۔ بادشاہ نے کہا کہ خوب چونکہ شیخ نہیں آتے ہیں، اس لیے ہم خود ان کی خدمت میں جائیں گے۔ بادشاہ، ارکان دولت، امرا اور نوابین کے ساتھ سوار ہو کر شیخ کے کلبہ (خانقاہ) کی طرف چل پڑا، جب وہ حجرے کے نزدیک پہنچا تو اس نے دیکھا کہ مختلف قسم کے خیمے (خیام) لگے ہوئے ہیں جن پر زریں سرا پردے ہیں، اور ان کے پاس بے انتہا لشکر کھڑا ہے، سرا پردہ کے

پاس بادشاہ اتر گیا اور پوری تعظیم کے ساتھ اندر داخل ہوا، ایک سرا پردے سے اس کو تنہا اندر داخل کیا گیا، بقیہ ارکان دولت باہر ہی رہ گیے، جب بادشاہ اندر پہنچا تو دیکھا کہ زریں کرسی اور مرصع تخت پر شیخ بیٹھے ہوئے ہیں اور مختلف النوع لباس فاخرہ میں ملبوس ہیں، زریں کمر بستہ اور خنجر کشیدہ لشکر شیخ کے گرد و پیش ہیں. بادشاہ کو وہم ہوا کہ کہیں ہمیں مار نہ ڈالا جائے، شیخ نے جب دیکھا کہ بادشاہ کو وہم ہو رہا ہے تو اپنے تصرف سے ان تمام شاہانہ شان و شوکت کو ختم کردیا، پھر بادشاہ نے دیکھا کہ شیخ ایک ویرانے میں ہیں اور ان کے جسم پر پھٹا پرانا لباس ہے. شیخ نے تبسم کیا اور فرمایا کہ دنیاوی جاہ و دولت آسان چیز ہے جس پر لوگ ناز کرتے ہیں. بادشاہ نے اس وقت معذرت پیش کی. شیخ کے ساتھ اس طرح کی مثالیں بہت سی ہیں، وہ حکیم پیشہ تھے کیونکہ علم کیمیا جانتے تھے، بلکہ سکندر نامہ کی دوسری جلد میں اس امر کی طرف اشارہ بھی کیا ہے، ان کی روحانی قوت بلند مرتبے تک پہنچی ہوئی تھی. ان کی شاعری میں کسی نے بھی دخل نہیں دیا اور جس نے بھی اس میں دخل اندازی کی، اس کا سر تن سے جدا ہو گیا، ان کی کتاب کی طرف جو شخص جس نیت سے بھی رجوع کرے گا، اس کا مقصود پورا ہوگا. حضرت قدوۃ الکبرا فرماتے تھے کہ ان کی جو مثنویاں پنج گنج کے نام سے مشہور ہیں وہ بادشاہ کی استدعا پر لکھی گئی ہیں، اور ان کا بیشتر کلام بے بدل ہے. ہر چند کہ لوگوں نے اس کا جواب کہنے کی کوشش کی ہے مگر کوئی بھی پورے طور پر اس اسلوب سے عہدہ برآ نہ ہو سکا، مگر امیر خسرو نے جو تھوڑی سی ان کی تقلید کی ہے وہ خوب ہے اور وہ حضرت سلطان المشایخ کے التفات سے اس میں کامیاب ہوئے ہیں.

لباب الالباب میں نظامی گنجوی کے حالات میں کوئی خاص بات نہیں ملتی بلکہ صرف ان کی چار مثنویوں یعنی مخزن اسرار، مجنون و لیلی[۱]، خسرو و شیریں اور قصۂ سکندر (سکندر نامہ) کا تذکرہ ہے

نفحات الانس میں تقریباً سارے مطالب لطایف ھی سے نظامی کے بارے میں منقول ہیں، البتہ مثنویوں کے بارے میں نفحات میں درج ہے کہ پانچ مثنویاں جو "پنج گنج" کے نام سے مشہور ہیں، سلاطین کے استدعا پر لکھی گئی ہیں، تاکہ ان کی شاعری کے واسطے سے ان کے (بادشاھوں کے) نام صفحۂ روزگار پر باقی رہیں، لطایف میں صرف "سلطان" آیا ہے جو کاتب کی غلطی کا نتیجہ معلوم ھوتا ہے. نفحات میں یہ اضافہ بھی ہے کہ ان مثنویوں میں اکثر اگرچہ افسانے کی صورت میں ہیں مگر وہ سب کشف حقایق اور بیان معارف کا بہانہ ہیں، اسکندر نامہ کی تکمیل کی تاریخ، لفحات میں "سنہ اثنین و تسعین و خمسمایۃ" درج ہے اور اس وقت نظامی کی عمر ساٹھہ سال تھی.

تذکرۂ دولتشاہ میں نظامی کا نام اسطرح لکھا ہے کہ اس کی کنیت ابو محمد بن ابی یوسف بن موئید ہے. لطایف اور نفحات میں جس بادشاہ کی آرزوے ملاقات کا ذکر ھوا ہے، اس کا نام اس تذکرے میں اتابک قزل ارسلان درج ہے جبکہ اول‌الذکر دونوں کتابوں میں سرے سے نام ھی نہیں لکھا ھوا ہے، پورا واقعہ ذرا سی تبدیلی کے ساتھہ تقریباً وھی اس تذکرے میں درج ہے جسکا بیان لطایف میں ھوا ہے، البتہ تذکرۂ دولتشاہ میں یہ اضافہ بھی ہے کہ نظامی گنجوی اخی فرج زنجانی کے مرید تھے، ان کی وفات سلطان طغرل بن ارسلان کے عہد میں "شہور سنہ ست و سبعین و خمسمایۃ" میں ھوئی، ان کا مرقد گنجہ میں ہے، ان کی پانچوں مثنویاں ان کی زندگی میں جمع نہیں کی گئی تھیں، وفات کے بعد ان کو ایک جلد میں یکجا کیا گیا.

کمال خجندی

شیخ کمال خجندی کے بارے میں مولف لطایف کا بیان ہے کہ وہ بہت بزرگ تھے، شعر سے اشتغال رکھتے تھے، مگر ان کا ظاھر، باطن سے مغلوب رھتا تھا، ھمیشہ ریاضت و مجاھدت میں مصروف رھتے. حضرت خواجہ فرماتے تھے کہ وہ کچھہ دنوں تک شاش (چاچ، تاشقند) میں رہے تھے، ان کی تعریف و توصیف کی احتیاج نہیں.

ان کی وفات سنہ ثلاث و ثمانمایہ میں ہوئی، ان کی قبر تبریز میں ہے۔

لباب الباب میں کمال خجندی کا تذکرہ نہیں ہے اور نفحات الانس میں لفظ بہ لفظ لطایف ہی سے منقول ہے۔ لیکن تذکرۂ دولتشاہ میں کمال خجندی کا مفصل بیان ہے، اس میں لکھا ہے کہ چونکہ کمال خجندی کی طبیعت نے شاعری میں بھی اپنا کمال دکھایا ہے اس لیے حلقۂ شعرا میں ان کا ذکر ہوتا ہے، ورنہ ان کا درجہ ارشاد و ولایت کا ہے اور شاعری ان کے مرتبے سے کمتر چیز ہے۔ ان کا مولد، خجند تھا، حج کے بعد وہ آذربائجان آیے۔ وہیں متوطن ہو گیے۔ سلاطین جلایر کے زمانے میں ان کو تبریز میں بڑی شہرت ملی، اس اواح کی اکثر آبادی ان کی مرید ہو گئی۔ کمال خجندی نے اگرچہ حافظ شیرازی کو دیکھا نہیں تھا مگر ان سے وہ غایبانہ عقیدت رکھتے تھے، حافظ کی غزل منگا کر پڑھتے تھے، خود اپنی ایک غزل بھی انھوں نے حافظ کو بھیجی تھی۔ یہ ساری اطلاعات جو دولتشاہ نے فراہم کی ہیں، لطایف و نفحات پر اضافہ کی حیثیت رکھتی ہیں، دولتشاہ نے ان کی شاعری پر تبصرہ کرتے ہوے لکھا ہے کہ متقدمین و متاخرین میں خواجہ کمال سے زیادہ پاک اور شیریں غزلیں کسی نے نہیں کہیں، نازکی اور دقت کے باوجود ان کی شاعری میں عارفانہ رنگ موجود ہے، ان کی طبیعت بادشاہوں کی مدح کی طرف مایل نہ تھی، دولتشاہ نے ان کا سن وفات لطایف و نفحات سے مختلف یعنی شہور سنہ اثنی و تسعین و سبعمایہ لکھا ہے۔

محمد شیرین مغربی

شعراے فارسی کے پہلے اور دوسرے تذکروں یعنی لباب‌الالباب اور تذکرۂ دولتشاہ میں مغربی کا تذکرہ موجود نہیں ہے۔ لہذا لطایف کو اس شاعر سے متعلق اولین اور بنیادی ماخذ کا درجہ حاصل ہے، کیونکہ نفحات میں لطایف ہی سے براہ‌راست نقل کیا گیا ہے۔ مولف لطایف لکھتے ہیں کہ مولانا محمد شیرین مشہور بہ

مغربی ، شیخ اسمعیل کے جو شیخ نورالدین عبدالرحمن اسفرائینی کے اصحاب میں سے تھے ، مرید ہیں. مغربی نے اپنی بعض سیاحتوں کے دوران دریاے مغرب کے کنارے شیخ محی‌الدین عربی کے اصحاب میں سے ایک سے خرقہ پہنا، اور بہیں حقایق و دقایق اور کشف پایا ، ان کی تصنیفات میں '' جام جہاں نما '' جس میں علم تصوف کا کچھ درج کیا گیا ہے ، بے نظیر ہے کیوں کہ اس طایفہ میں کسی نے بھی اس قدر ایجاز و اختصار سے تصوف کے اصول فروع کو جامعیت کے ساتھ درج نہیں کیا ہے. ایک بار شیخ اسمعیل کی فرمائش پر ایک جلسے میں مغربی نے ایک غزل کہکر پیش کی تھی. لطایف میں سنہ وفات تسع و ثمانین و سبعمایۃ درج ہے جب کہ نفحات میں سنہ تسع و ثمانمایہ لکھا ہوا ہے جو کتابت کی غلطی معلوم ہوتا ہے ، البتہ ان کی مجموعی عمر جو لطایف میں درج نہیں ، نفحات میں ساٹھ سال لکھی ہوئی ہے.

حافظ شیرازی

مولف لطایف لکھتے ہیں کہ حافظ کا نام شمس‌الدین محمد تھا ، اس کو حضرت قدوۃ الاکبرا سے مصاحبت تھی. حضرت سید اشرف نے اس کو بہت بہت پسند کیا ، وہ فی‌الحقیقت اویسی تھا ، مجذوب کی طرح رہتا تھا ، اس کے مرشد (غالباً مربی) قوام نے جو منصب وزارت پر فایز تھا ، اس کے اشعار کو جمع کیا ہے. اس کے اشعار اتنے بلند معنی ہیں کہ اس طایفہ میں سے کسی نے ایسے اشعار نہیں کہے ، حتیٰ کہ اس کے کلام کو لسان‌الغیب کہا جاتا ہے. اس کی وفات سنہ اثنین و تسعین و سبعمایۃ مایۃ میں ہوئی ، قبل در سنہ ثمانیہ ، اور آخری صحیح ہے.

حافظ کا تذکرہ لباب الالباب میں موجود نہیں ، نفحات میں اس کے کلام کے بجائے خود اسی کو لسان الغیب اور ترجمان الاسرار بتایا گیا ہے. نفحات میں لکھا ہے کہ اس نے مجازی صورت و لباس میں بہت سے حقیقی معانی اور غیبی اسرار کی پردہ‌کشائی کی ہے ، اگرچہ یہ معلوم نہیں کہ اس نے کسی کے ہاتھ پر بیعت

بھی کی تھی، لیکن اس کے اشعار اسی گروہ صوفیہ کے مشرب پر ہیں. سلسلۂ خواجگان کے عزیزوں میں سے ایک نے فرمایا ہے کہ کوئی دیوان، حافظ سے بہتر نہیں. نفحات میں اس کی تاریخ وفات وہی درج ہے جو لطایف میں اول الذکر ہے یعنی سنہ اثنین و تسعین و سبعمایۃ.

تذکرۂ دولتشاہ میں بھی لطایف کے برعکس اور نفحات کے موافق دیوان حافظ کے بجائے خود حافظ کو لسان الغیب کہا گیا ہے. اس تذکرے میں اس کے کلام کو بے تکلف اور سادہ اور شاعری کو اس کے مرتبے سے کمتر بتایا گیا ہے. دولتشاہ نے مزید لکھا ہے کہ وہ علم قرآن میں بےنظر اور علوم ظاہر و باطن میں بلند مرتبہ تھا، بزرگوں اور محققوں یعنی صوفیہ کو اس کے کلام سے بڑی ارادت و عقیدت تھی، وہ ملک فارس و شیراز میں آل مظفر کے زمانے میں گذرا ہے، لیکن دنیاےدوں کی طرف اس نے نگاہ اٹھاکر بھی نہیں دیکھا، اور بے تکلفی سے معاش کیا یعنی ذریعۂ معاش اختیار کیا، وہ ہمیشہ درویشوں اور عارفوں کی صحبت میں رہتا تھا. سلطان احمد، بادشاہ بغداد نے اسکو بلایا مگر وہ شیراز چھوڑ کر نہیں گیا.

ایران کے جن بارہ صوفی شعرا کا ذکر ابھی ہوا ہے، ان میں تقریباً سب کے اشعار لطایف اشرفی میں متصوفانہ مسایل کی تشریح و تفسیر کے لیے جا بجا نقل کیے گیے ہیں، مگر جن شاعروں کے اشعار سب سے زیادہ منقول ہیں، ان میں سعدی اور حافظ ہیں. ان بارہ شاعروں میں صرف پانچ یعنی رودکی، خاقانی، نظامی، عطار اور سنائی کا تذکرہ لباب الباب میں ہے جس کی تصنیف ٦١٨ ھجری میں ہوئی اور جو ابتک کی تحقیقات کے مطابق شعرائے فارسی کا اولین تذکرہ ہے جب کہ شعراے فارسی کا دوسرا تذکرہ یعنی تذکرۃ الشعراے دولت شاہ سمرقندی ہے جسکی تصنیف ۸۹۲ ھجری میں ہوئی، صرف دو شاعروں یعنی اوحدالدین اصفہانی اور محمد شیریں مغربی کے ذکر سے خالی ہے. نفحات الانس اور لطایف میں مذکورہ بارہ شاعروں میں سے صرف ایک شاعر یعنی رودکی کا ذکر نہیں. چنانچہ لطایف میں موجود صوفی شعرا کے اس تذکرے کی ادبی

قدر و قیمت کی تعئین سے پہلے یہ مناسب معلوم ہوتا ہے کچھہ لباب الالباب کے بارے میں بھی عرض کر دیا جائے جسکو فارسی زبان و ادبیات کے محققین نے اولین تذکرۂ شعرائے فارسی کا درجہ دیا ہے، اس تذکرے کے بارے میں پروفیسر براؤن لکھتے ہیں :

" اس کتاب " لباب الالباب " کے مایۂ ناز ہونے کا راز اس حقیقت میں مضمر ہے کہ اس کو یگانۂ روزگار کی حیثیت حاصل ہے اگرچہ اس تذکرے سے پہلے بھی شعرائے فارسی کے احوال و آثار پر چند تذکرے لکھے گیے، مثلاً ابو طاہر خاتونی کا تذکرہ، مناقب الشعرا وغیرہ، مگر ان میں سے چہار مقالۂ عروضی سمرقندی کے علاوہ جو چھٹی صدی ہجری میں لکھی گئی اور ۱۳۰۵ (غالباً قمری) میں پہلی مرتبہ دارالحکومت تہران میں شایع ہوئی، سب کے سب دستبرد زمانہ کی نذر ہو گیے. اگرچہ اس کتاب (چہار مقالہ) میں بھی مشہور متقدمین شعرا کی ایک معتدبہ تعداد کا ذکر ضمناً ہی ہوا ہے، لیکن اس کے مولف کا اصل مقصد تذکرۂ شعرا کی ترتیب نہ تھی. اس کے برخلاف اس کتاب یعنی لباب الالباب کے مصنف کا اصل مقصد یہی تھا کہ وہ اپنی بساط بھر عام طور پر مشہور شعرا کے حالات جمع کر کے ان کے افکار و ایجادات پر روشنی ڈالے اور ان کے کلام کے نمونے اپنی کتاب میں یادگار کے طور پر جمع کردے. چنانچہ اس دوسری جلد میں جو مذکورہ تصنیف کا آدھا حصہ ہے، مصنف تذکرہ نے شیخ سعدی کے زمانے سے قبل کے ۱٦۹ ایرانی شعرا کے کلام کا محاکمہ بھی کیا ہے اور نمونے کے طور پر ان کے اشعار بھی جمع کر دیے ہیں. "

فارسی شعرا کے تذکرہ کی تاریخ میں لباب الالباب کی اولیت اور مناقب الشعرا اور چہار مقالہ کے فن تذکرہ نویسی پر پورا نہ اترنے کے جو دلایل براؤن نے اقتباس مندرجہ بالا میں پیش کیے ہیں، تقریباً انھیں سے علامہ محمد قزوینی نے استدلال کیا ہے. وہ لکھتے ہیں :

" اس تالیف کی اصل اہمیت کا راز اس بات میں مضمر ہے کہ یہی وہ قدیم ترین تذکرہ ہے جو فارسی شعرا کے حالات میں

لکھا گیا ہے یا بہ الفاظ صحیح ہم تک پہنچا ہے۔ لباب الالباب سے قبل تذکروں سے ملتی جلتی اور جن کتابوں کا علم ہمیں ہے، ان میں ایک ابی طاہر الخاتونی کی مناقب الشعرا ہے۔ الخاتونی کا زمانہ پانچویں صدی کے آخری اور چھٹی صدی کے ابتدائی سالوں پر محیط ہے۔ دوسری کتاب عروضی سمرقندی کی چہار مقالہ ہے جو ۵۵۰ میں لکھی گئی، لیکن ان دونوں کتابوں کا حقیقی اور اصطلاحی یعنی ان معنوں میں کہ تذکرۂ شعرا کا اصل مقصد شاعروں کے حالات کو جمع کرنا ہے، تذکروں میں شمار نہیں کیا جا سکتا لیکن اس امر کے باوجود کہ مناقب الشعرا ظاہری طور پر ضایع ہو گئی ہے اور ہم کو یہ معلوم نہیں کہ اس کا موضوع کیا تھا، تقریباً یقینی ہے کہ یہ کتاب تذکرۂ شعرا نہ تھی، اور اس کی دلیل یہ ہے کہ دولت شاہ (دولتشاہ نے لباب الالباب نہیں دیکھا تھا اور اسکو اس کے وجود تک کی خبر نہیں ہے) اپنے مقدمے میں دعویٰ کرتا ہے کہ فارسی شعرا کے حالات و کوایف کو اس سے پہلے کسی بھی فاضل روزگار نے مرتب نہیں کیا ہے۔ حالانکہ وہ دو ایک مواقع پر مناقب الشعرا کی عبارتوں کو نقل بھی کرتا ہے۔ اگر مناقب الشعرا در حقیقت فارسی شاعروں کا تذکرہ تھی بھی تو (اس کی حالت یہ رہی ہوگی کہ) اس میں شاعروں کے ادبی محاضرات و مشاعرات اور منتخب اشعار نقل کیے گیے ہوں گے۔ حقیقت حال کا علم اللہ ہی کو ہے لیکن نظامی عروضی کی کتاب چہار مقالہ (جس کو ابھی گب میموریل اوقاف کی طرف سے اس حقیر نے مرتب کیا ہے اور مطبع الہلال قاہرہ سے شایع ہوئی ہے) کا دوسرا مقالہ چند شعرا کے حالات پر مشتمل ہے، لیکن یہ بات بالکل واضح ہے کہ اس کتاب کو لکھنے سے مصنف کا اصل مقصد یہ نہ تھا کہ خاص طور سے شعرا کے حالات و کوایف کو جمع کرے۔"

پروفیسر براؤن اور محمد قزوینی کے مندرجہ بالا اقتباسات کا خلاصہ یہ ہے۔ کہ تصنیف لباب الالباب جو شعرائے فارسی کا اولین

تذکرہ ہے، اس کے بعد تقریباً پونے تین سو سال کی طویل مدت
میں کوئی تذکرہ نہیں لکھا گیا اور اگر لکھا گیا تو وہ ہماری
دسترس سے دور ہے۔ اس لیے محققین نے دولتشاہ سمرقندی کے
تذکرۃ الشعرا کو جس کی تصنیف ۸۹۲ ھجری میں ھوئی تھی، شعرائے
فارسی کا دوسرا تذکرہ قرار دیا ہے مگر چونکہ لطایف اشرفی
کی تالیف آٹھویں صدی ھجری (۷۸۰ ھجری کے حدود میں) میں ھوئی
جو لباب الالباب اور تذکرۂ دولتشاہ کی تصنیف کا درمیانی زمانہ ہے،
اس لیے اس کتاب کے باب پنجاہ و چہارم کو ان دونوں تذکروں
کے درمیان کی کڑی کہا جا سکتا ہے۔

جہاں تک مولانا جامی کی کتاب "نفحات الانس" کا تعلق ہے
تو اس کی اھمیت کا تذکرہ اس حقیقت سے ھوتا ہے کہ قرون وسطیٰ
کے عالم اسلام کی تہذیبی و ثقافتی تاریخ، صوفیہ و مشایخ، علما و
فضلا اور صوفی شعرا و ادبا کے حالات زندگی اور ان کے علمی و
ادبی آثار کی دریافت کے لیے جس طرح مورخین نے اس کتاب کو
اپنی توجہ کا مرکز بنایا ہے، اسی طرح اوحدالدین اصفہانی، محمد
شیرین مغربی اور عراقی کے احوال و آثار کے لیے بھی اسی پر
تکیہ کیا جاتا رہا ہے، گوکہ اوحدالدین اصفہانی اور محمد شیرین
مغربی کا تذکرہ نفحات میں موجود ہے لیکن ان دونوں شاعروں کے
بارے میں جو کچھ بھی اس کتاب میں درج ہے، وہ براہ راست
لطایف اشرفی کے باب پنجاہ و چہارم سے نقل کیا گیا ہے، حالانکہ
نفحات میں لطایف اشرفی کا نام کہیں نہیں ملتا۔ علاوہ بریں
ان دونوں شاعروں کے تذکرے سے تذکرۃ الشعرائے دولتشاہ کے صفحات
سرے سے خالی ہیں۔ اس طرح ان پر لطایف کو اولین اور بنیادی
ماخذ کا درجہ حاصل ہے۔ یہی نہیں بلکہ سنائی، خاقانی، کمال
خجندی، عطار، سعدی اور امیر حسینی کے متعلق بھی حضرت سید
اشرف اور نورالدین عبدالرحمٰن جامی کے اقوال کاملاً یکساں
ہیں اور چونکہ نفحات کی تالیف ۸۸۳ ھجری میں یعنی لطایف سے
تقریباً ایک صدی بعد ھوئی، اس لیے اس میں شک نہیں کہ جامی
نے لطایف سے استفادہ کیا ہے۔ یہاں اس حقیقت کا ذکر بھی نامناسب

نہ ہوگا کہ تصوف کے موضوع پر نفحات الانس کے مقدمات بھی لطایف اشرفی سے کاملاً مطابقت رکھتے ہیں۔ لباب الالباب اور تذکرۂ دولتشاہ خصوصیت سے صوفی شعرا کے تذکرے پر مشتمل نہیں بلکہ فارسی شعرا کے عام تذکرے ہیں، اس لیے اس باب کو فارسی کے صوفی شاعروں کا اولین تذکرہ کہا جا سکتا ہے۔ علاوہ بریں چونکہ تذکرۂ دولتشاہ سر زمین ایران میں لکھا گیا، اس لیے لطایف کا مذکورہ باب، لباب الالباب کے بعد فارسی شعرا کا وہ دوسرا تذکرہ ہے جس کی تالیف ہندوستان میں ہوئی۔ مولانا شبلی نعمانی کی "شعرالعجم" جو پانچ جلد پر مشتمل ہے اور جو اردو زبان میں فارسی شاعری کی مفصل اور پہلی تاریخ ہے جس کا فارسی میں بھی ترجمہ ہو چکا ہے، اس میں انہوں نے بیشتر مواد تذکرۂ دولتشاہ اور نفحات الانس سے متقدمین شعرا سے متعلق اخذ کیا ہے، لیکن لطایف جو خود نفحات کا ماخذ رہی ہے، اس کا کہیں ذکر نہیں، حالانکہ شعرالعجم کے حصہ اول کی تصنیف کی ابتداء (۱۹۰۶) سے تقریباً گیارہ سال قبل لطایف اشرفی زیور طباعت سے آراستہ ہو چکی تھی، غالباً اسکی وجہ یہ ہے کہ شبلی نے لطایف کو دیکھا بھی نہ تھا، ورنہ یہ ممکن نہیں کہ وہ اس کا ذکر نہ کرتے جبکہ انہوں نے ایک ایک ماخذ کا ذکر تفصیل سے کیا ہے۔

حواشی

(۱) "لیکن افسوس یہ ہے کہ آج تک کسی اسلامی زبان میں ایران کی شاعری کی کوئی ایسی تاریخ نہیں لکھی گئی جس سے ظاہر ہوتا کہ شاعری کب شروع ہوئی اور کن اسباب سے شروع ہوئی؟ کس طرح عہد بعہد بڑھی؟ کیا کیا انداز قایم ہوئے؟ کیا کیا صورتیں بدلیں؟ ملکی اور قومی حالتوں نے اس پر کیا کیا اثر کیئے؟ خود اس نے ملک اور قوم پر کیا اثر ڈالا؟"

(۲) "شعرا کے تذکرے بہت ہیں، لیکن وہ در حقیقت بیاض اشعار ہیں، جن میں شعرا کے عمدہ اشعار انتخاب کر کے لکھ دیئے ہیں، شعرا کے حالات اور واقعات کم اور

نہایت کم ہیں ، اور شاعری کے عہد بعہد کے انقلابات اور ان کے اسباب کا تو مطلق ذکر نہیں ، میں اس کمی کو مدت سے محسوس کر رہا تھا ، اور اکثر اس ادھیڑبن میں رہتا تھا . مئی ۱۸۹۴ء میں میرے معزز دوست اور استاد مسٹر آرنلڈ نے مجھکو اطلاع دی کہ جرمن کے ایک پروفیسر جیمس ڈارمسٹیٹر نے اس موضوع پر فرنچ میں ایک کتاب لکھی ہے ، میں اس زمانہ میں فرنچ سیکھہ رہا تھا ، بڑے شوق سے کتاب منگوائی ، لیکن وہ ۸۸ صفحون کا ایک رسالہ تھا ، جس میں شعرا کے نہایت معمولی حالات تھے ، (ص ۲ ، حصہ اول ، تمہید اور سبب تصنیف) .

(۳) ٦ مارچ ۱۹۰٦ء کو میں نے اس عمارت کا سنگ بنیاد رکھا....یہاں تک کہ ستمبر ۱۹۰۸ کی چھٹی تاریخ کو دور اول کا پہلا حصہ انجام پذیر ہوا ، (ص ۳) .

* لباب الالباب ، عوفی نے ، اپنے عہد تک کے حالات لکھے ہیں .
* چہار مقالہ ، عروضی سمرقندی ، نظامی گنجوی کا ہم عصر تھا .
* تذکرۂ دولتشاہ ، مشہور تذکرہ ہے ، اور گو اکثر جگہ غلطیاں کی ہیں ، تاہم دلچسپ اور مفید ہے .
* حصہ اول میں نفحات کا حوالہ ہے .

000000

مطبوعات ادارۂ علوم اسلامیہ

مجلۂ علوم اسلامیہ کے مندرجہ ذیل شمارے شائع ہوچکے ہیں

جلد ۱	نمبر ۱
جلد ۱	نمبر ۲
جلد ۲	نمبر ۱
جلد ۲	نمبر ۲
جلد ۳	نمبر ۱
جلد ۳	نمبر ۲
جلد ۴	نمبر ۱
جلد ۴	نمبر ۲
جلد ۵	نمبر ۱—۲
جلد ۶	نمبر ۱—۲
جلد ۷	نمبر ۱—۲
جلد ۸	نمبر ۱—۲
جلد ۹	نمبر ۱—۲
جلد ۱۰	نمبر ۱—۲
جلد ۱۱	نمبر ۱—۲
جلد ۱۲	نمبر ۱—۲
جلد ۱۳	نمبر ۱—۲
جلد ۱۴	نمبر ۱—۲
جلد ۱۵	نمبر ۱—۲
جلد ۱۶	نمبر ۱—۲

ملنے کا پتہ

PUBLICATIONS DIVISION

Aligarh Muslim University

Aligarh—202001

میر رشک کا دیوان نظم مبارک

میر علی اوسط رشک کے مجموعۂ کلام کے تین دیوان ہیں. ان میں سے دو دیوان یعنی ''نظم مبارک'' اور ''نظم گرامی'' ان کی زندگی میں خود ان کی تصحیح کے ساتھ یکجا چھپ کر شایع ہو گئے تھے. تیسرا دیوان ہنوز غیر مطبوعہ ہے. اسے ''نظم آخریں'' کے نام سے راقم نے اشاعت کے لیے تیار کردیا ہے. یہ مشہور ہے کہ ''نظم مبارک'' تاریخی نام ہے. اس سے ۱۲۵۳ کے عدد برآمد ہوتے ہیں. عام خیال یہ ہے کہ اس مجموعے میں رشک کا کچھ کلام ہے، وہ سب ان کے استاد شیخ امام بخش ناسخ کی اصلاح سے مزیّن ہے لیکن یہ خیال صحیح نہیں معلوم ہوتا. اس دیوان میں ایک مقطع یہ ہے:

گلشن جنت میں ناسخ جاکے پیشی لے گیے
کچھ نہ کچھ تو فرق ہو شاگرد میں استاد میں

اور ناسخ کی تاریخ وفات خود میر رشک کے بیان کے مطابق یہ ہے:

بود پنجم بست و چارم پنجشنبہ آہ والے
۱۲۵۴

رشک نے مذکورہ مقطع (بلکہ بہ گمان غالب پوری غزل) بدیہی طور پر ۲۴ جمادی الاول ۱۲۵۴ھ/اگست ۱۸۳۸ء کے (ممکن ہے کہ فوراً) بعد کہی ہوگی. یہ اس بات کی قطعی دلیل ہے کہ نظم مبارک میں مبینہ سال ۱۲۵۳ھ/۳۸-۱۸۳۷ء کے بعد کا بھی کچھ کلام شامل ہے.

دیوان ''نظم مبارک'' کے مرتب کیے جانے سے متعلق کسی شاعر، حتیٰ کہ ناسخ بلکہ خود رشک کا کہا ہوا بھی کوئی

قطعہ تاریخ دستیاب نہیں ہوا ہے۔ کسی بھی قدیم تذکرہ نویس نے بہ‌شمول سعادت خاں ناصر، رشک کے دواوین کے یکے بعد دیگرے مرتب کیے جانے کا ذکر نہیں کیا ہے۔ نظم مبارک کا کوئی قلمی نسخہ بھی ۱۲۶۱ھ/۱۸۴۵ء سے پہلے کا لکھا ہوا تاحال دریافت نہیں ہوا ہے۔

میر علی اوسط رشک، نواب امین الدولہ مہر کے استاد اور کارکن تھے۔ اپنے والد کی جلاوطنی کے بعد امین‌الدولہ کو لکھنو آنے کا موقع پہلی بار غالباً ۱۲۶۰ھ/۱۸۴۴ء میں ملا تھا۔ یہ خوشی کی بات تھی اور میر رشک نے تاریخ کہی۔

لائے تشریف لکھنو میں ابھی
۱۲۶۰

معلوم ہوتا ہے کہ اس کے بعد امین‌الدولہ کے حالات بہتر ہو گئے اور میر رشک کے دواوین کے چھپنے کی صورت نکل آئی۔ میر صاحب کے پاس اپنے کلام کے مسودے یا بیاضیں یا نقلیں موجود رہی ہونگی۔ انہوں نے اس کلام کو جو ان کی یادداشت کے مطابق شیخ ناسخ کے زمانے تک کا تھا، باقی کلام سے الگ کر لیا اور دونوں حصوں کو الگ الگ ردیف وار جمع کر لیا۔ اس کام سے انہیں ۱۲۶۱ھ (کے غالباً اوایل) میں فرصت ملی:

فرحت اس نظم گرامی سے جو پائی اے رشک بہر تاریخ یہی نام سزاوار ہوا
۱۲۶۱

یہ نام ان کے دوسرے دیوان کا مقرر ہوا اور اس کی مناسبت سے پہلے کے لیے بھی تاریخی نام کی جستجو ہوئی۔ "نظم مبارک" بہت مبارک معلوم ہوا۔ یہ بیساختہ بھی تھا۔ اگرچہ اس سے ۱۲۵۳ کے عدد برآمد ہوتے ہیں اور ناسخ اس کے بعد بھی زندہ رہے لیکن اسے قبول کیا گیا۔ "نظم مبارک" کو حوض میں اور "نظم گرامی" کو حاشیہ پر لکھوایا گیا۔ یہ بات دیکھنے کی ہے کہ دونوں حصوں کی ہر ردیف کی غزلیں کتابت کے بعد

ب قریب برابر ہیں اور دونوں حصے ایک ہی صفحے پر تمام ہوئے
. کتابت کی تکمیل کے وقت میر صاحب نے کہا:

سرتب ہوچکا اے رشک یہ نظم مبارک جب
۱۲۵۳
محشی ہو گیا ترتیب میں نظم گرامی سے
۱۲۶۱

ہیہ شبہ نہیں کہ یہ مقطع (بلکہ غالباً پوری غزل) انھوں نے
۱۲ھ میں کہا ہوگا. یہ اس کلام میں سے نہیں ہے جو ۱۲۵۳ھ
، کا ہو لیکن کتابت کا تقاضا تھا، اس لیے اسے حوض میں لکھوایا گیا
ی اسے "نظم مبارک" میں شامل کر لیا گیا.

غزلوں کی طرح رباعیات اور قطعات کی تقسیم بھی حوض اور
شیہ پر کم و بیش برابر کی گئی ہے. اصولاً وہ تمام قطعات کی
ریخ جو ۱۲۵۳ھ تک کے تھے صرف "نظم مبارک" میں ہونے
ہیے تھے لیکن کتابت متقاضی تھی. اس لیے انہیں بھی تقسیم
یا گیا اور دونوں دیوان ایک ہی صفحہ پر ختم ہوئے. خمسوں
و حاشیہ پر لکھوانا بھلا نہیں لگا، اس لیے ان سب کو دیوان
ے شروع میں حوض میں لکھوایا گیا. یہ ضروری نہیں کہ تمام
مسے ناسخ کی زندگی میں ہی کہے گیے تھے.

نظم مبارک اور نظم گرامی ۱۲۶۱ھ/۱۸۴۵ء میں چھپ کر
یار ہو گیے تھے. بعد میں میر رشک کو خیال ہوا کہ ان میں
چھ غلطیاں رہ گئی ہیں. غلطیوں کا رہ جانا بھی قابل توجہ تھا
یکن اس سے بھی زیادہ اہم بات یہ تھی کہ میر رشک نے غور و
کر کے بعد زبان و بیان اور تحریر و املا کے بعض ضابطے مرتب
کیے تھے اور اب ان کی خواہش تھی کہ کلام ان ضابطوں کے
طابق مشتہر ہو. پورے مطبوعہ دیوان کو ضایع کر کے، از سر نو
سے چھپوانا ممکن نہیں تھا. بعض اوراق جن میں اصلاح و ترمیم
کی ضرورت زیادہ معلوم ہوئی دوبارہ چھپوا لیے گیے. غزلوں میں
اضافہ کی گنجایش نہیں تھی البتہ بعد تک کہے ہوے قطعات تاریخ

شامل کیے جا سکتے تھے۔ ترمیم و اضافہ کے ساتھ نئے اوراق کے چھپوانے میں ۱۲۶۳ھ/۱۸۴۷ء آگیا۔ اسی کو سال طباعت ما؟ گیا۔ شاگردوں، دوستوں کے ساتھ خود بھی تاریخیں کہیں خاتمۃ الطبع کا مضمون نظم کیا گیا اور "صحیحنامہ" تیار کیا گیا میر رشک کے دواوین کی یہی جدید ترتیب عام طور سے کتبخانوں میں محفوظ ہے۔

معلوم ہوتا ہے کہ ترتیب اول کو عام طور سے شایع نہیں کیا جا سکا تھا۔ وہ صرف خاص خاص لوگوں تک ھی پہنچ سکتی تھی اسی لیے اس کا مذکور بھی کہیں سننے اور دیکھنے میں نہیں آیا طبع جدید کے "خاتمۃ الطبع" میں یہ مصرع دیکھکر

نظر ثانی آپ کی اس پر

راقم کو طبع اول کی جستجو ہوی۔ اتفاقاً اجمیر جانا ہوا صاحبزادہ سید افضل المتین صاحب کی خدمت میں نیاز حاصل ہوا ان کے ذاتی کتبخانے میں یہ موجود تھا۔ بہر نوع میر رشک کی خواہش اور کوشش کے باوجود اغلاط کتابت سے نہ جدید مطبوعہ اوراق پوری طرح محفوظ رہے اور نہ صحیحنامہ۔ راقم نے کئی سال کی محنت کے بعد اب اسے اشاعت کے لیے مرتب کردیا ہے۔

میر علی اوسط رشک کا مولد فیض آباد تھا۔ وہاں وہ میر مستحسن خلیق سے اصلاح لیتے تھے۔ واقعات بتاتے ہیں کہ آخر تک انہوں نے فیض آباد اور اہل فیض آباد سے رابطہ رکھا۔ میر خلیق کا بھی وہ احترام کرتے تھے۔ کہتے ہیں کہ

بس عطوف و شفیق بود استاد

اس کے باوجود نظم مبارک کی غزلوں میں فیض آباد اور خلیق کا نام تک نہیں آیا ہے۔ یہ درست ہے کہ تیس برس کی طویل مدت میں شروع زمانے کے مسودات ضایع ہو گیے ہونگے لیکن لکھنؤ کے قیام کے زمانے میں ان دونوں کا مذکور تک نہ آنا محل تعجب ہے۔

معاصرین سے قطع نظر، اس دیوان میں اردو کے قدیم استادوں میں سے صرف دو کا ذکر آیا ہے، اس طرح:

اے پری رشک کا مجموعۂ خاطر کیا ہے
صدقے سودا کا بھی دیوان تری زلفوں پر

اور

اے رشک اختصار و مضامین تازہ سے
ساری سری غزل، غزل میر ہو گئی

ایک شعر میں مکھیر والے کبیر کا ذکر بھی آیا ہے:

جتنے کروں گناہ کبیرہ، ملے ثواب
کہتے ہیں الثوانسی اسی کو کبیر کی

الثوانسی کا ذکر اس حقیقت پر دلالت کرتا ہے کہ شاعر اپنے جوار کی قدیم شعری روایات سے بھی کم و بیش آشنا تھا.

اس دیوان میں میر رشک نے فارسی کے جن شعرا کا نام عقیدت اور احترام سے لیا ہے، یہ ہیں:

بیدل، حافظ، خاجو، خاقانی، سعدی، صائب، ظہیر، عرفی، نظامی. انھوں نے فارسی کے فقرے اور مصرعے بھی اپنے شعروں میں تضمین کیے ہیں. یہ بھی کہا ہے کہ:

فارسی کہنے کا اے رشک اگر قصد کروں
کہیں ہندی کہ ولایت سے یہ آیا تازہ

اس تعلی سے شاعر کی فکر کے میلان کا اندازہ کیا جا سکتا ہے. میر رشک کے بعض شعروں میں فارسی لفظوں کا صرف غیر ضروری بلکہ بیجا معلوم ہوتا ہے. مثلاً

مجھے یہ کار مشکل تھا، تجھے یہ کار آساں ہے

اس میں "کار" کی جگہ "کام" ہو تو بہتر ہے.

میر رشک اپنے ولیِ نعمت کے ساتھ کانپور چلے گیے تھے. انگریزوں کے زیر اثر بستے ہوے اس شہر کے معاملات لکھنؤ سے بہت مختلف تھے. اس سلسلے کی بیشتر ایسی باتیں، جن سے کتب تواریخ خالی ہیں، نظم مبارک میں محفوظ ہو گئی ہیں. کانپور کے اس ماحول میں شعوری اور غیر شعوری طور پر غزل کا مزاج بھی بدل رہا تھا اور اس شہر میں شعر و ادب کی قیادت کرنے والوں میں میر رشک خاص تھے.

میر علی اوسط رشک با شعور اور ہوشمند شخص تھے. انھوں نے اپنے زمانے کے معاملات کو بخوبی سے دیکھا اور سمجھا تھا. نواب سعادت علی خاں کے وقت سے اودھ میں "دو عملی" حکومت قایم ہو گئی تھی. اس واقعہ سے شاعر نے ایک دلچسپ مضمون نکالا ہے:

عجب طرح کی دو عملی میں جان و جسم پھنسے
بتوں کے حکم میں تن، حکم کردگار میں روح

ایک شعر میں انھوں نے "ہڑتال" کا بھی ذکر کیا ہے.

شہر میں ہڑتال پڑ جائے اگر کھا جاوں زہر

شیخ امام بخش ناسخ نے اصلاح زبان کی اہمیت کا احساس اپنے شاگردوں میں پیدا کر دیا تھا اور پھر ہر شاگرد نے اپنے مزاج، حالات اور استعداد کے مطابق کام کو آگے بڑھایا تھا. میر علی اوسط رشک ان کے "بہترین تلامذ" میں سے تھے. انھوں نے خود کو اس کے کام کے لیے وقف کر دیا تھا.

اصلاح زبان کے لیے الفاظ کی اصل اور مطالب کی تحقیق و جستجو کا شوق لازم ہے اور جہاں حقایق کی تلاش ہو، وہاں فطرت کے تقاضوں کو نظر انداز نہیں کیا جا سکتا. میر رشک نے جہاں ضروری سمجھا ہے، محبوب کی حیثیت سے بلقیس، شاخ نبات، شیریں اور لیلی وغیرہ کا ذکر کیا ہے. انھوں نے مشاطہ، معشوقہ

اور رقاصہ کو بھی شعر کا موضوع بنایا ہے لیکن ان کا کہنا تھا کہ:

وہ مست ہوں کہ مرا میکدہ ہے بیت اللہ
طواف کعبہ ہے دور اور حج کا نام شراب
درود آل محمد ہیں نشہ کی باتیں
یہاں صلوٰۃ ہے صہبا، یہاں سلام شراب

وہ بے حجابی اور بے پردگی کو پسند نہیں کرتے تھے مگر وہ اس بات کو بھی در پردہ کہنا چاہتے تھے۔ ان کا کہنا ہے کہ:

مجھ کو بھاتے ہیں وہ الفاظ جو ہوں پہلودار

اس طرز نے ان کے کلام کو ذہن کے لیے دلچسپ اور لایق توجہ بھی بنا دیا ہے۔

نظم مبارک میں بیشتر نوعمری کا کلام ہے۔ اس زمانے میں تقلید اور اتباع بھی بڑی بات ہوتی ہے۔ میر رشک نے اس دیوان میں بار بار اس قسم کی بات کہی ہے:

میرے کلام کا استاد و مقتدا اے رشک
کلام ناسخ معجز کلام ہوتا ہے

اس میں وہ کوتاہیاں اور خامیاں بھی ہیں جو نوعمری کا خاصہ ہیں اور وہ بھی ہیں جو استاد کے کلام میں دیکھی اور پائی تھیں۔ مثلاً استاد نے رنگ پان کی ترکیب نظم کی تھی۔ میر رشک نے ناو عمر، ناودخانی، تصویر کٹاری، تصویر چھری اور بیل ترنج وغیرہ ترکیبیں بھی نظم کی ہیں۔

مقامی بول چال اور روز مرہ کا اثر اس مجموعے میں صاف جھلکتا ہے۔ مثلاً بدلی، بولدی، اسٹ اور مہینابھر، کون حقیقت، اور بتوں کو ہوتیں وغیرہ کے علاوہ شعاع کو شعا (بغیر عین کے)

بادشاہ کی جگہ بادشا اور گواہ کو گوا (بغیر ہائے آخر کے) بھی نظم کیا گیا ہے۔ اسی طرح توبہ کی جمع توبے بھی ایک جگہ موجود ہے۔

تقلید اور اتباع کے لیے بھی علم اور مطالعہ ضروری ہوتا ہے اور علم و مطالعہ ہی تحقیق کی راہ بھی دکھاتا ہے۔ میر علی اوسط رشک کا یہ دیوان اس حقیقت کی غمازی کرتا ہے کہ وہ ابتدای زمانے میں ہی مسایل کو سمجھنے اور ان پر غور و فکر کر کے کسی نتیجہ تک پہنچنے کی کوشش کرنے لگے تھے۔ اصلاح زبان کے سلسلے میں تحریر کی اہمیت ظاہر ہے۔ انھوں نے اس طرف خصوصی توجہ کی ہے۔ بعض باتیں یہ ہیں:

۱ - حروف منقوط پر مقررہ تعداد میں نقطے اور کاف و گاف پر ایک اور دو مرکز بنانے کا اہتمام

۲ - قافیہ کی صورت میں عربی اور فارسی کے بھی ان لفظوں کو الف آخر سے لکھنا جن میں ازروے لغت 'ہ' ہے۔ مثلاً

قول آہ شرر افشاں ہے کہ شعلا کیا ہے
انکھیں کہتی ہیں دم گریہ کہ دریا کیا ہے

اسی طریق نے جمع وغیرہ کی حالت میں قصے، دعوے وغیرہ کو یاے مجہول کے ساتھ لکھنے کے لیے جواز پیدا کر دیا۔

۳ - ہوئی، گوئی وغیرہ لفظوں میں صرف ان مقاموں پر ہمزہ لکھنا جہاں 'ای' کی آواز واضح طور پر ادا کی جاتی ہو۔ جیسے

میری حیرت سے ہوئی تھی بند راہ کوے یار

تحریر کے یہ ضابطے نہیں تھے۔ کاتب کے لیے ان کا التزام ممکن نہیں ہوا۔ میر رشک نے طبع ثانی اور صحیحنامہ میں کوشش کی ہے کہ کم سے کم ضروری مقامات پر ان کی پابندی ہو جائے۔

میر رشک کے زمانے تک ھاے مخلوط اور غیرمخلوط میں فرق نہیں کیا جاتا تھا ۔ اس کے لیے انھوں نے طریقہ یہ نکالا کہ جہاں "ھ" کے حرف ماقبل کے ساتھ مخلوط ھوجانے کا امکان ھو، وھاں درمیان میں کوی اور حرف داخل کر دیا جاے ۔ چنانچہ :

پھونچنا (پہونچنا) کو پوھنچنا، بٹھانا کو بیٹھانا اور پنھانا کو پہنانا وغیرہ لکھنا شروع کیا لیکن بعض شعروں میں قدیمی صورت بھی نظم ھوی ہے ۔ املا کے اس فرق نے بتدریج لفظوں کے تلفظ میں بھی فرق پیدا کیا ۔

تذکیر و تانیث کے مسایل زبان کے لیے بنیادی اھمیت رکھتے ہیں اور کچھ شبہ نہیں کہ ھماری زبان اردو میں یہ مسایل دوسری زبان کے مقابلے میں بہت زیادہ الجھے ھوے ہیں ۔ میر علی اوسط رشک نے ان کی طرف بھی توجہ کی اور ایک عام اصول یہ مقرر کیا کہ فعل لازماً اپنے فاعل یا مفعول کے تابع ھوگا ۔ چنانچہ اپنے کلام میں انھوں نے :

"سیر کرنی ہے"، "تیرہ بختی لکھی ہے"، "روشنی دیکھنی منظور ہے" وغیرہ فقرے نظم کیے ہیں لیکن وہ زمانہ تھا، جب لوگ اس کے برخلاف بھی بولتے اور لکھتے تھے اور اس ابتدای زمانے میں نوخیز میر رشک کے لیے روش عام سے خود کو پوری طرح بچالینا عملاً ممکن نہیں تھا نظم مبارک میں دریا دلی دکھانا ٹھہرا، چال اڑانا اور تصویر کھونچنا وغیرہ فقرے بڑی مل سکتے ہیں ۔

مفرد لفظوں کی تذکیر و تانیث کے بارے میں بھی میر رشک نے غور و فکر کیا اور بعض لفظوں کو انھوں نے رواج زمانہ کے مطابق اور بعض کو اس کے برخلاف بھی نظم کیا ہے ۔ مثال کے طور پر ان کے استاد شیخ امام بخش ناسخ نے لفظ "خرمن" کو مذکر کہا ہے :

یہ تو کہا، ماہ کا خرمن کیا ہے

ابتدا میں تو رشک نے استاد کی اتباع کی اور اس کلمه کو مذکر ہی نظم کیا لیکن غور و فکر کے بعد وہ مختلف نتیجه پر پہنچے چنانچه لفظ "خرمن" کو مونث کہتے رہے ۔

میر علی اوسط رشک کی ان کوششوں نے ہماری زبان کے املا ، تلفظ اور بیان کے مختلف مسایل کو علمی اور تحقیقی بنیادیں فراہم کی ہیں اور اسی نقطۂ نظر سے ان کے کلام کا مطالعه کیا جانا چاہیے ۔

علی گڑھ　　　　ڈاکٹر محمد انصار اللہ*

---

* ڈاکٹر محمد انصاراللہ ، ریڈر ، شعبۂ اردو ، علی گڑھ مسلم یونیورسٹی ، علی گڑھ ۔

انوار خیال

مصنف : ڈاکٹر غلام یحیٰ انجم ۔ طابع : زم زم پریس ، دہلی ۔
کتابت ، طباعت اور کاغذ : اوسط ۔ قیمت : عام ایڈیشن چالیس
روپیہ مگر لائبریری ایڈیشن پچاس روپے ۔ صفحات : ۱۷۶

" انوار خیال " ڈاکٹر غلام یحیٰ انجم کی تازہ ترین تصنیف ہے ۔ یہ کتاب مصنف کے ان چھ مقالات کا مجموعہ ہے جسے انہوں نے مختلف سیمیناروں اور کانفرنسوں میں پڑھا ہے ۔ ان مقالوں کی اہمیت اور افادیت سے انکار نہیں کیا جاسکتا ۔ یہ مقالے ایسے اہم موضوعات پر ہیں جن کا مطالعہ ہر صاحب علم کے لیے ضروری ہے ۔ مصنف کی یہ پہلی تصنیف نہیں ہے ۔ اس سے پہلے ان کی چار تصانیف شائع ہوئی ہیں جو حلقہ علم و ادب میں قدر کی نگاہ سے دیکھی جاچکی ہیں ۔

ڈاکٹر انجم چونکہ عربی زبان و ادب کے علاوہ اسلامیات سے بھی گہرا شغف رکھتے ہیں اس لیے ان کے ان مقالات میں جہاں ایک طرف اسلامی افکار و نظریات کا پتا چلتا ہے ، وہیں دوسری طرف عربی زبان و ادب سے گہری دلچسپی اور مہارت کا اندازہ بھی ہوتا ہے ۔ اس کے علاوہ ان میں بعض مقالے ایسے ہیں جن سے ان کی نظر اور وسعت فکر کا بھی علم ہوتا ہے ۔ کتاب کے پہلے مقالے کا عنوان " تقی الدین المقریزی : کتاب المقفی الکبیر کے آئینے میں " ہے ۔ مصنف کا یہ مقالہ اس وجہ سے کافی اہمیت کا حامل ہے کہ انہوں نے مقریزی کی ایک اہم اور نادر تصنیف جس کا دنیا بھر میں صرف ایک نسخہ وہ بھی بخط مصنف جامعہ لیڈن ، ہالینڈ کی لائبریری میں موجود ہے ، موضوع تحقیق بنایا ہے اور جس پر انہیں علی گڑھ مسلم یونیورسٹی ، علی گڑھ سے ڈاکٹریٹ کی ڈگری بھی ملی ہے ۔

مقریزی کی کتاب " المقفی الکبیر " مصر کی ایک جامع تاریخ کا درجہ رکھتی ہے۔ مصنف مصر کی عمومی تاریخ اسی جلدوں میں لکھنا چاہتے تھے مگر عمر نے وفا نہ کی اور سولہ جلدیں ہی لکھنے کے بعد راهی ملک عدم ہو گئے۔ یہ صراحت جرجی زیدان نے کی ہے مگر ان سولہ جلدوں میں بھی صرف چار جلدوں کا پتا چلتا ہے جن میں ابتدائی تین جلدیں لیدن کی لائبریری میں ہیں جبکہ چوتھی جلد پیرس کے کتب‌خانہ میں محفوظ ہے۔ ڈاکٹر انجم کا پی ایچ ڈی کا مقالہ جو دائرۃ المعارف عثمانیہ، حیدرآباد سے شائع ہونا طے ہوچکا ہے، عربی ادب کی دنیا میں ایک گرانقدر اضافہ ہے۔ انجم صاحب کا پہلا مقالہ اسی کتاب سے متعلق ہے جس میں انھوں نے مقریزی کی عظمت و شوکت پر بھی بحث کی ہے۔ کتاب انوار خیال کے دس صفحے سے لےکر تیس صفحہ تک یہی مقالہ پھیلا ہوا ہے۔ ان کے اس مقالہ کو دو حصوں میں تقسم کیا جاسکتا ہے۔ پہلا حصہ علامہ تقی‌الدین المقریزی کی سیرت و سوانح سے متعلق ہے جبکہ دوسرا حصہ کتاب " المقفی الکبیر " کے مندرجات پر بحث ہے۔ اس مقالے کی اہمیت اس لیے بھی زیادہ ہے کہ اس مقالہ کو اس انداز سے حیطہ تحریر میں لایا گیا ہے کہ کتاب " المقفی الکبیر " پر بھرپور روشنی پڑتی ہے۔ مقالہ میں مصنف نے اس کتاب کا عکس بھی شامل کیا ہے جس سے اس زمانہ کے رسم الخط اور ذوق تحریر کا پتا چلتا ہے۔

دوسرے مقالے کا عنوان "ملا صدرا اور ان کا رسالہ وحدۃ الوجود: ایک تعارف" درج ہے۔ پٹنہ کی خدا بخش لائبریری کے زیر اہتمام اور شعبۂ علوم اسلامیہ، علی‌گڑھ مسلم یونیورسٹی، علی‌گڑھ کی وساطت سے سنہ ۱۹۸۵ء میں جو تصوف کے موضوع پر علی‌گڑھ میں سیمینار منعقد ہوا تھا، اس میں ڈاکٹر انجم نے اپنا یہ ہی مقالہ پیش کیا تھا۔

وحدۃ الوجود دنیائے تصوف کا ایک بڑا اہم اور زبردست مسئلہ ہے۔ اس پر آئے دن بحث و مباحثے اور سیمیناروں میں گفتگو ہوتی رہتی ہے۔ اس موضوع پر بہت کچھ لکھا جا چکا ہے مگر

اب بھی کافی گنجائش ہے۔ بعض لوگوں نے وحدۃ الوجود اور وحدۃ الشہود دونوں کو ایک تصور کہا ہے۔ اس کے قائل بعض ایسے اہل علم بھی ہیں جن کی خدمات کا اعتراف صرف ہندوستان ہی میں نہیں ہے بلکہ پورے عالم اسلام میں ہے۔

ڈاکٹر انجم کا یہ مقالہ تصوف سے متعلق ضرور ہے مگر اس کے مندرج مباحث منطقیانہ اور فلسفیانہ ہیں۔ ملا صدرالدین شیرازی عالم اسلام میں ”ملا صدرا“ کی حیثیت سے متعارف ہیں اور معقولات کی دنیا میں ”پیر اعظم“ بن کر درخشندہ و تابندہ ہیں۔ ان کی تصانیف درس نظامی کے فقہی طلبہ کے کورس میں شامل ہیں۔ انھوں نے جو وحدۃ الوجود پر منطقیانہ و فلسفیانہ انداز میں بحث کی ہے، اسے ڈاکٹر انجم نے بڑی خوش اسلوبی کے ساتھ اردو کے قالب میں ڈھالنے کا فریضہ انجام دیا ہے۔ کتاب چونکہ فارسی زبان میں منطقی اصطلاحات پر مشتمل ہے۔ اس لیے ضرورت اس بات کی داعی تھی کہ آسان لب و لہجہ میں کوئی ایسا شخص اس کی ترجمانی کرے جو فارسی زبان و ادب سے واقفیت کے ساتھ قدیم منطق و فلسفہ کا بھی عالم ہو۔ اس کے لیے ڈاکٹر انجم موزوں ترین شخص کہے جانے کے قابل ہیں کیونکہ وہ درس نظامی کے فارغ التحصیل اور درس عالیہ کے فاضل معقولات بھی ہیں۔ انھوں نے آسان لب و لہجہ میں مسئلہ وحدۃ الوجود کو سمجھانے کی کوشش کی ہے جس میں کافی حد تک وہ کامیاب بھی ہیں لیکن کہیں کہیں تحلیل و تجزیہ میں تشنگی کا احساس ہوتا ہے۔ اگر ڈاکٹر انجم تھوڑی اور توجہ اور محنت سے کام لیتے تو یہ مقالہ واقعی بڑا گرانقدر ہوتا۔ غالباً اس طرف مصنف کی توجہ زیادہ نہ ہونے کی ایک وجہ یہ ہو سکتی ہے کہ چونکہ انھیں یہ مقالہ سیمینار میں پیش کرنا تھا اس لیے مزید تحلیل و تجزیہ سے انھوں نے گریز کیا ہوگا۔ بہر حال اس اختصار میں بھی ماقل و دل کی شان ہویدا ہے۔

مقالے کے اختتام پر ڈاکٹر انجم نے ملا صدرا کے رسالہ وحدۃ الوجود کا عکس بھی تیرہ صفحوں میں شائع کر دیا ہے جس پر ان کا پورا

مقالہ دائر ہے۔ وحدۃ الوجود پر بحث کرتے ہوئے پہلے تو انھوں نے لفظ "وجود" کے معنی مصدری سے بحث کی ہے پھر مفہوم کی طرف اشارہ کرتے ہوئے ان تمام مذاہب کا تجزیہ کیا ہے جو وحدۃ الوجود سے متعلق اپنی جداگانہ رائے رکھتے ہیں جیسے حکماء، متکلمین اور صوفیائے کرام، لیکن سب سے پہلے انھوں نے اسم "اللہ" کے مسمی کے تعین کی کوشش کی ہے۔ اس ضمن میں بھی انھوں نے تمام مذاہب کے خیالات کو درج کیا ہے۔ ذات باری تعالیٰ کے صفات کو عین ذات اور غیر ذات کے ہونے سے متعلق اشاعرہ اور معتزلہ کا بھی ذکر آگیا ہے۔ معتزلہ صفات کو غیر ذات کہتے ہیں جب کہ اشاعرہ لاعین اور لاغیر کے قائل ہیں۔

ڈاکٹر انجم نے ذات باری تعالیٰ اور صفات باری تعالیٰ سے متعلق صوفیاء کے خیالات کو تفصیل سے بیان کیا ہے۔ اس سلسلہ میں انھوں نے تین فریق کی نشاندھی کی ہے۔ اس میں ایک گروہ کا خیال ہے کہ

"واجب تعالیٰ جزئی حقیقی ہے... اس نے صور متعدد اور اشکال مختلفہ میں خود کو ظاہر کیا ہے۔ پس خارج ہو یا ذہن دونوں میں صرف وہی ذات موجود ہے۔ رہے دوسرے موجودات جنھیں عرف عام میں ممکنات کہا جاتا ہے سو وہ معدوم محض ہیں اور ان کی موجودیت... وھمی و خیالی ہے" [1]۔

لیکن اس گروہ کے اس خیال پر ایک اعتراض یہ وارد ہوتا تھا کہ اگر ممکنات معدوم محض ہیں اور ان کا وجود محض وھمی اور خیالی ہے تو ایسی صورت میں شریعت اور ملکی قانون دونوں کے اوامر و نواھی باطل قرار پائیں گے کیونکہ جب واجب تعالیٰ کے سوا کوئی موجود ھی نہیں تو پھر وہ کسے حکم دے رہا ہے کہ نماز پڑھ اور کسے روک رہا ہے کہ برے کام نہ کر۔ اس موقع پر ڈاکٹر انجم نے مرزا غالب کا ایک شعر بھی بطور استشہاد پیش کیا ہے:

جب کہ تجھ بن نہیں کوئی موجود
پھر یہ ھنگامہ اے خدا کیا ہے

---

(۱) انور خیال، ص ۴۸

اس لیے صوفیا کے ایک طبقہ نے اس خیال کی تردید کی اور اس نے کلی و جزئی اور عینیت و غیریت کے امتیاز کو ختم کرتے ہوئے کہا کہ واجب تعالیٰ جزئی حقیقی نہیں بلکہ وہ وجود مطلق ہے، ”لا بشرط شیٔ“ یعنی اس میں کوئی قید و تقید نہیں ہے، رہے وہ موجودات جنھیں عرف عام میں ممکنات سے تعبیر کیا جاتا ہے وہ دوسرے فریق صوفیاء کی طرح وھمی و خیالی نہیں ہیں بلکہ وہ بھی واقعہ میں موجود ہیں۔ مگر اس وجود مطلق کے ساتھ یعنی تمام موجودات عین باری تعالیٰ ہیں اور اس وجود کے ساتھ موجود ہیں اور وجود مطلق لابشرط شیٔ ہے[۱]۔ پھر ڈاکٹر انجم نے مسئلہ وحدۃ الوجود پر تفصیلی گفتگو کی ہے۔ جہاں انہوں نے اس بحث کو ختم کیا ہے اسی سے متصل چند لفظوں میں ”وحدۃ الشہود“ کی وضاحت کرتے ہوئے ڈاکٹر انجم نے لکھا ہے:

”وحدۃ الشہود... ایک مخصوص کیفیت کا نام ہے جس کے نتیجے میں دل میں ایک نور پیدا ہوتا ہے۔ اس نور کے بریق و لمعان میں عرش سے لیکر فرش تک جملہ ماسوی باری تعالیٰ اس طرح چھپ جاتے ہیں جس طرح سورج کی روشنی میں دوسرے ستارے نظروں سے اوجھل ہو جاتے ہیں۔ حالانکہ درحقیقت وہ موجود ہوتے ہیں۔ اسی طرح.... جملہ ممکنات موجودہ حقیقتاً موجود ہیں۔ مگر وحدۃ الشہود کی نظر میں نابود محض ہو جاتے ہیں اور اسے صرف ذات باری تعالیٰ شانہ ھی کا شعور باقی رہ جاتا ہے۔“[۲]

ڈاکٹر غلام یحیٰ انجم نے جس طرح وحدۃ الوجود کے فلسفیانہ و منطقیانہ مباحث کا تجزیہ کیا ہے، اس سے ان کی دقت نظر اور وسعت فکر کا پتا چلتا ہے۔ یہ مقالہ ہر لحاظ سے جامع اور قابل قدر ہے۔

---

(۱) انوار خیال، ص ۴۷

(۲) ایضاً، صفحہ ۴۹-۴۸

تیسرا مقالہ " اخبار الجمال " پر ہے جو تاریخ علی گڑھ کا قدیم ترین ماخذ ہے۔ یہ سچ ہے کہ علی گڑھ کی باضابطہ تاریخ جو ہر لحاظ سے جامع ہو، نہیں ملتی ہے۔ اخبار الجمال علی گڑھ کے مشہور بزرگ حضرت شمس العارفین شاہ جمال رحمۃ اللہ علیہ جو حضرت نظام الدین ابوالموئد رحمۃاللہ علیہ کے خانوادے سے ہیں اور ولایت کے اہم منصب پر فائز، کی سیرت و سوانح سے متعلق ہے۔ چونکہ ان کا وطنی تعلق " کول " موجودہ " علی گڑھ " سے ہے اس لیے اسی خانوادہ کے مصنف محمد راجی نے شمس العارفین کی سیرت و سوانح لکھتے وقت علی گڑھ کی ادبی و ثقافتی تاریخ پر اجمالاً ہی سہی، گفتگو کی ہے۔ اس لحاظ سے محمد راجی کی یہ کتاب علی گڑھ کی تاریخ سے متعلق جامعیت کا درجہ رکھتی ہے۔ ڈاکٹر انجم صاحب کا تیسرا مقالہ اسی کتاب کا تحلیلی جائزہ ہے جسے انھوں نے دلکش پیرایۂ بیان میں پیش کیا ہے۔

اخبار الجمال کے اب تک چار نسخوں کا علم ہو سکا ہے۔ پہلا نسخہ استاذ العلماء حضرت مولانا لطف اللہ علی گڑھی کی ذاتی لائبریری میں ہے اور غالباً یہی نسخہ مقالہ کی ترتیب کے وقت مصنف کے پیش نظر رہا ہوگا۔ دوسرا نسخہ پروفیسر نثار احمد فاروقی کے ذاتی کتب خانہ میں ہے۔ تیسرا نسخہ ٹونک (راجستھان) کی لائبریری میں ہے۔ اس کتاب کا ایک چوتھا نسخہ بھی ہے جو ایشیاٹک سوسائٹی (کلکتہ) کی لائبریری میں محفوظ ہے۔

انجم صاحب کا یہ مقالہ رضا لائبریری جرنل، رامپور میں تفصیل کے ساتھ شایع ہوا تھا اور اس کی تلخیص مجلۂ علوم اسلامیہ میں شائع ہوئی ہے۔ اس مقالہ کی اشاعت سے ایک نئی چیز ابھر کر سامنے آتی ہے اور وہ یہ ہے کہ علی گڑھ کی مستند تاریخ۔ جو لوگ علی گڑھ کی قدیم تاریخ سے دلچسپی رکھتے ہیں ان کے لیے یہ کتاب مصدر اور مرجع کی حیثیت رکھتی ہے۔ اس کتاب کے جس نسخے کو ڈاکٹر انجم صاحب نے سامنے رکھ کر مقالہ لکھا ہے۔ اس کی سنہ تصنیف ۱۱۳۷ھ ہے جیسا کہ مصنف نے خود اس کی

صراحت کی ہے:

سال ہزار و صدو چہل و ہفت باغاز این نسخہ ترقیم رفت

اور سنہ کتابت سنہ ۱۲۲۹ھ درج ہے جو سید امین الدین جلیسری کے قلم سے ضبط تحریر میں آئی ہے۔

اس مقالے میں ڈاکٹر انجم نے جس دقت نظر اور عالمانہ بصیرت کا ثبوت دیا ہے اس کا صحیح اندازہ تو مقالہ کے مطالعہ کے بعد ہوگا۔ یہاں ہم صرف قارئین کی توجہ صرف ایک واقعہ کی طرف مبذول کرانا چاہتے ہیں۔

اولیا کے دہلی کی تاریخ لکھنے والوں نے لکھا ہے کہ شاہ جمال کا مزار پرانوار دہلی میں قطب الاقطاب حضرت خواجہ قطب الدین بختیار کاکی کے روضہ اقدس کے قریب ہے جو اپنی دادی بی بی سارانی کی قبر کے پہلو میں مدفون ہیں۔ مگر ڈاکٹر انجم نے لکھا ہے کہ ان کا مزار مقدس احاطہ شاہ جمال، علی گڑھ میں ہے اور یہی مبنی برحقیقت ہے۔ ڈاکٹر انجم نے اس کا اعتراف ضرور کیا ہے کہ پہلے وہ دہلی میں مدفون تھے مگر ان کی تربت سے حب الوطنی کی صدا آئی تھی جسے کئی لوگوں نے سنا پھر خواجہ قطب الدین بختیار کاکی رحمۃ اللہ علیہ نے خواجہ محمد اسماعیل کو بشارت فرمائی کہ شاہ جمال کو قصبہ کول میں دفن کیا جائے۔ چنانچہ حضرت شاہ جمال کی نعش مبارک دہلی سے کول لائی گئی اور ماہ اساڑھ بروز سہ شنبہ کول میں انہیں دفن کیا گیا۔[1]

دوسرے مورخین نے اس واقعہ کا ذکر نہیں کیا ہے۔ انہوں نے بس اسی پر اکتفاء کیا ہے کہ وہ دہلی میں مدفون ہیں۔ اس سے اندازہ ہوتا ہے کہ انہوں اس واقعہ کا علم نہیں جب کہ ڈاکٹر انجم نے اپنے اس قول کی تائید میں شواہد پیش کیے ہیں اور سب سے بڑی شہادت حضرت شاہ جمال کا مزار پرانوار ہے جو علی گڑھ کے احاطہ شاہ جمال میں مرجع انام ہے۔

---

(۱) انوار خیال، صفحہ ۸۶

یہ مقالہ اس لحاظ سے بھی جامع ہے کہ جتنے بزرگ بالائے قلعہ، علی گڑھ اور بیرون قلعہ، علی گڑھ میں مدفون ہیں مقالہ میں ان کے ناموں کی وضاحت بھی موجود ہے اور قلعہ کی عالیشان مسجد جس کی تاریخی حیثیت مسلم ہے، اس کے دروازے، دیواریں اور مینار کے بارے میں پوری تفصیل اس مقالے میں یکجا مل جائے گی. یہ مقالہ کتاب انوار خیال کے صفحہ ٦٧ سے لےکر صفحہ ١٠٠ تک محیط ہے.

انوار خیال کا چوتھا مقالہ "درس نظامی کے جدید تقاضے" کے عنوان سے ہے. یہ مقالہ خالص فکری نوعیت کا ہے. اس مقالے میں ہندوستان کے عربی مدارس میں رائج الوقت نصاب دینیات پر تفصیلی گفتگو کی گئی ہے. ڈاکٹر غلام یحییٰ انجم نے چوانکہ الجامعۃ الاشرفیۃ، مبارکپور جیسی عظیم درسگاہ سے درس نظامی کی تکمیل کی ہے. اس لیے وہ اس موضوع پر لکھنے کے لیے موزوں ترین شخص تھے. انہوں نے اس موضوع پر چھوٹے بڑے کئی مقالے سپرد قلم کیے ہیں جو مجلہ دراسات دینیہ، علی گڑھ "تہذیب الاخلاق" علی گڑھ "اشرفیہ" مبارکپور "حیات‌نو" دریا گنج سے شائع ہو چکے ہیں. ملک میں اس موضوع پر ہونے والے کئی سیمیناروں میں ان کی شرکت بھی رہی ہے. اس لیے یہ مقالہ ان کے تجربات کی صحیح عکاسی کر رہا ہے.

نصاب تعلیم کی ہر زمانے میں اہمیت رہی ہے. اگر معاشرہ کو زمانے کے دوش بدوش کرکے صحیح نمائندگی کا حامل بنانا ہے تو اس معاشرے میں رائج نصاب کو عصری تقاضوں سے ہم‌آہنگ کرنا ہو گا. اس کے بغیر کسی کامیابی کی توقع رکھنا واہمہ محض کے علاوہ کچھ نہیں. ڈاکٹر انجم نے درس نظامی کے جدید تقاضے میں ایسے ہی مسائل کو موضوع بحث بنایا ہے اور جہاں مشکلات درپیش آئی ہیں اس کا انہوں نے حل بھی پیش کیا ہے. مصنف کا یہ مقالہ بڑا فکر انگیز ہے اور دعوت مطالعہ دیتا ہے. قوم کے جو دانشور اس زمانے میں درس نظامی میں اصلاح کی کوشش کررہے ہیں انہیں ڈاکٹر انجم کا یہ مقالہ پیش‌نظر رکھنا چاہیے.

مقالہ کا بھرپور تجزیہ و تبصرہ تفصیلی وقت کا متقاضی ہے۔ ہم یہاں صرف ان موضوعات کا ذکر کرتے ہیں جسے مصنف نے ذیلی عنوانات کے طور پر استعمال کیا ہے:

(۱) درس نظامی کا ارتقاء

(۲) ہندوستان میں درس نظامی کا آغاز

(۳) درس نظامی کے پانچ ادوار

(۴) موجودہ نصاب تعلیم ایک جائزہ

(۵) تعلیم کے سلسلے میں بنیادی نقطۂ نظر

(۶) زمانی ارتقاء کے ساتھ مزاج تعلیم میں تبدیلی

(۷) یوروپی نظام تعلیم میں زمان و مکان کے اعتبار سے تبدیلیاں

(۸) مدارس میں سائنسی تعلیم کی ترویج کی راہ میں دشواریاں اور ان کا حل

(۹) اختتامیہ

نصاب درس نظامی کے مستحکم ہونے میں کوئی شبہ نہیں۔ اسی نصاب نے جلیل القدر علما پیدا کیے ہیں جن کی خدمات کا اعتراف اہل زمانہ کو ہے۔ اس نصاب میں ترمیم کی گنجائش بظاہر کس حد تک ہے، اس سلسلے میں وضاحت کرتے ہوئے ڈاکٹر انجم لکھتے ہیں:

"یہاں میری مراد ترمیم سے چند نصابی کتابوں کو خارج کرکے کچھ غیر نصابی کتابوں کو شامل درس کرنا ہرگز نہیں، بلکہ ترمیم سے مراد یہ ہے کہ دینی علوم کو آپ دنیاوی علوم میں اس طرح اتاردیں کہ وہ اس کا دوران خون، اس کی روح، اس کی بینائی اور شنوائی، اس کا احساس و ادراک اور اس کا شعور و فکر بن جائے اور مغربی علوم و فنون کے تمام صالح اجزاء کو اپنے اندر جذب کرکے اپنی تہذیب کا حصہ بنالے۔"[1]

---

(۱) انوار خیال، ص ۱۲۳

اس طرح کی ترمیم ڈاکٹر انجم کیوں چاہتے ہیں اس سلسلے میں انھوں نے اپنا مقصد بیان کرتے ہوئے واضح لفظوں میں لکھا ہے:

"یہ نہیں کہا جا سکتا کہ علوم اسلامیہ کو بدلتے ہوئے زمانے کا غلام بنا دیا جائے لیکن عصر جدید کے ساتھ ایک معنوی موزونیت قائم کی جانی چاہیئے اور قرآن کو سائنس کی روشنی میں دیکھنے کے بجائے سائنس کو قرآن کی روشنی میں دیکھا جائے۔"[1]

ان عبارات کی روشنی میں بلا شبہ یہ کہا جا سکتا ہے کہ ڈاکٹر انجم صرف تبدیلیٔ کتاب کو ترمیم نصاب نہیں کہتے ہیں بلکہ ان کا نقطۂ نظر عام دانشوروں سے جداگانہ ہے جس کا بخوبی اندازہ مطالعۂ کتاب کے بعد لگایا جا سکتا ہے۔ یہ کتاب کے صفحہ ۱۰۱ سے شروع ہو کر صفحہ ۱۳۳ پر ختم ہوتا ہے۔

پانچواں مقالہ عربی زبان کی نمایاں خصوصیات سے متعلق ہے۔ اس موضوع پر عربی زبان میں مختلف جہتوں سے کتابیں مل جائیں گی مگر اردو زبان و ادب میں حضرت مولانا سید سلیمان اشرف رحمۃ اللہ علیہ کی کتاب "المبین" کے علاوہ ایسی کوئی کتاب نہیں جس میں عربی زبان کے خصائص و کمالات کی طرف واضح اشارہ ہو۔ عربی زبان کے تمام خصائص جو مختلف موضوعات بحث کے ضمن میں پائے جاتے تھے، ڈاکٹر انجم نے سب کو اکھٹا بیان کر دیا ہے جس سے عربی زبان سے شغف رکھنے والوں کو کافی سہولت ہو گئی ہے۔ ڈاکٹر انجم کے اس مقالہ کے مطالعہ کے بعد عربی زبان کی اہمیت کا اندازہ اچھی طرح ہو جاتا ہے اور ہر قاری اس زبان کی عظمت کا اعتراف کئے بغیر آگے بڑھنے کی جرات نہیں کر سکتا۔ یہ مقالہ ان کی کئی کتابوں کا نچوڑ معلوم ہوتا ہے جسے انھوں نے بڑی خوش اسلوبی کے ساتھ ایک جگہ بیان کر دیا ہے۔

---

(۱) انور خیال، ص ۱۲۶

اس مقالہ کے تفصیلی مطالعہ کے بعد زبان کی وسعت و ہمہ گری قاری پر اچھی طرح عیاں ہو جاتی ہے اور اس کا بھی علم ہوتا ہے کہ یہ زبان اپنے اندر دوسری زبانوں کو سمولے کی کس قدر صلاحیت رکھتی ہے. اس زبان کی عظمت کا اعترف کرتے ہوئے خود ڈاکٹر انجم نے لکھا ہے کہ

"اس کی یہی استوازی شان ہے جس کی وجہ سے خدا نے اپنے کلام کے لیے اسے منتخب فرمایا اور قرآن جیسی معجزنما کتاب اس زبان میں اتاری جس کی نظیر عرب شعرا اور بڑے بڑے ادباء کوشش بسیار کے باوجود پیش نہ کر سکے۔" ۱

مصنف نے عربی زبان کے ۳۲ خواص کو ۲۳ مستند حوالوں سے مربوط کرکے پیش کیا ہے. یہ مقالہ صفحہ نمبر ۱۳۳ سے لیکر صفحہ نمبر ۱۵۵ تک پھیلا ہوا ہے.

چھٹے مقالے کا عنوان "جاحظ: عباسی دور کا مشہور انشاء پرداز" ہے. مشہور مورخ ابن خلدون کے بقول جاحظ ان عبقری میں سے ایک ہے جسے عربی زبان و ادب کی اساس اور سر چشمہ کی حیثیت حاصل ہے. عربی زبان و ادب کا اتنا بڑا عبقری شاید ہی کوئی گزرا ہو جسے فکر و فن پر اتنا عبور ہو. یہ شخص حیرت انگیز صلاحیتوں کا مالک تھا. عقیدتاً معتزلی اور فرقہ جاحظیہ کا بانی تھا لیکن اس کی صلاحیت اور گوناگوں خوبیوں کا اعتراف بڑے بڑے عقلائے روزگار اور دانشوران زمانہ نے کیا ہے.

عہد مامون جس میں جاحظ: تھا اس کی انشا پردازی کے چرچے زبان زد عام و خاص ہو چکے تھے. حیرت تو یہ تھی کہ وہ دور اس کے کارناموں کے سبب عہدالجاحظ سے پکارا جانے لگا تھا.

جاحظ نے جس جس موضوع پر گفتگو کی ہے موضوع کا حق ادا کر دیا ہے، البیان و التبیین اور کتاب البخلاء وہ معرکۃ الآراء کتابیں ہیں جو اپنے موضوع پر لاجواب اور بےمثال ہیں. اول الذکر کتاب جاحظ کی انشا پردازی کی اعلیٰ ترین شاہکار کہی جا سکتی ہے.

(۱) انوار خیال، ص ۱۵۳

جاحظ کا حلیہ قابل نفرت تھا۔ بڑا ہی کریہہ شکل و صورت کا مالک تھا مگر اخلاق و کردار کا دھنی تھا۔ لب و لہجہ شگفتہ تھا جس کے سبب اس نے اہل علم کے دلوں پر حکومت کی ہے۔ اس کی اس خوبی کے سامنے اس کے سارے عیوب اوجھل ہو گئے تھے۔ اس کی خوبیاں خامیوں پر بھاری تھیں۔ یہ مختصر مقالہ ۵۸ حوالوں کی مدد سے لکھا گیا ہے اور صفحہ ۱۵۴ سے لیکر صفحہ ۱۷۳ تک پھیلا ہوا ہے۔

کتاب انوار خیال مجموعی اعتبار سے قابل قدر اور لائق مطالعہ ہے۔ زبان و بیان شستہ اور شیریں ہے۔ البتہ دوسرا مقالہ جس کا تعلق وحدۃ الوجود سے ہے ڈاکٹر انجم نے اس مشکل ترین بحث کو آسان لب و لہجہ میں بیان کرنے کی بھر پور کوشش کی ہے جس میں کافی حد تک وہ کامیاب بھی ہوئے ہیں مگر بعض مقامات پر اب بھی وضاحت کی تشنگی کا احساس ہوتا ہے۔ اس کے علاوہ کتاب انوار خیال میں کہیں کہیں کتابت کی غلطیاں بھی ہیں مثلاً صفحہ ۲۱ پر ایک عربی عبارت کا آغاز "بلاحظ ان المقریزی" سے ہوتا ہے جو "یلاحظ ان المقریزی" سے ہونا چاہئیے۔ یہ کتاب کل ۱۷٦ صفحات پر مشتمل ہے۔ کتابت و طباعت صاف ستھری اور سرورق دیدہ زیب ہے۔ اس کتاب کا انتساب جامعہ ہمدرد کے بانی حکیم عبدالحمید صاحب کے نام ہے اور جناب سید اوصاف علی صاحب نے پیش لفظ تحریر کیا ہے۔

ڈاکٹر انجم کے یہ چھ مقالے جو کتاب انوار خیال کی شکل میں ہمارے سامنے ہیں اس سے ان کی عالمانہ صلاحیت اور عربی زبان و ادب کے علاوہ اسلامیات سے گہری وابستگی کا اندازہ ہوتا ہے۔ ان مقالات کو دیکھنے کے بعد میں یہ کہنے میں حق بجانب ہوں کہ ان کی قلمی کاوشیں اسی طرح منصۂ شہود پر آتی رہیں گی تو حلقہ علم و ادب میں بلاشبہ ان کی ایک شناخت بن جائے گی اور اپنے منفرد لب و لہجے اور مخصوص انداز تحقیق کی بنیاد پر ارباب فضل و کمال سے خراج تحسین حاصل کرتے رہیں گے۔

ڈاکٹر اکمل ایوبی*

* پروفیسر و سابق صدر و سابق ڈائریکٹر، شعبہ و ادارۂ علوم اسلامیہ، علی گڑھ مسلم یونیورسٹی، علی گڑھ